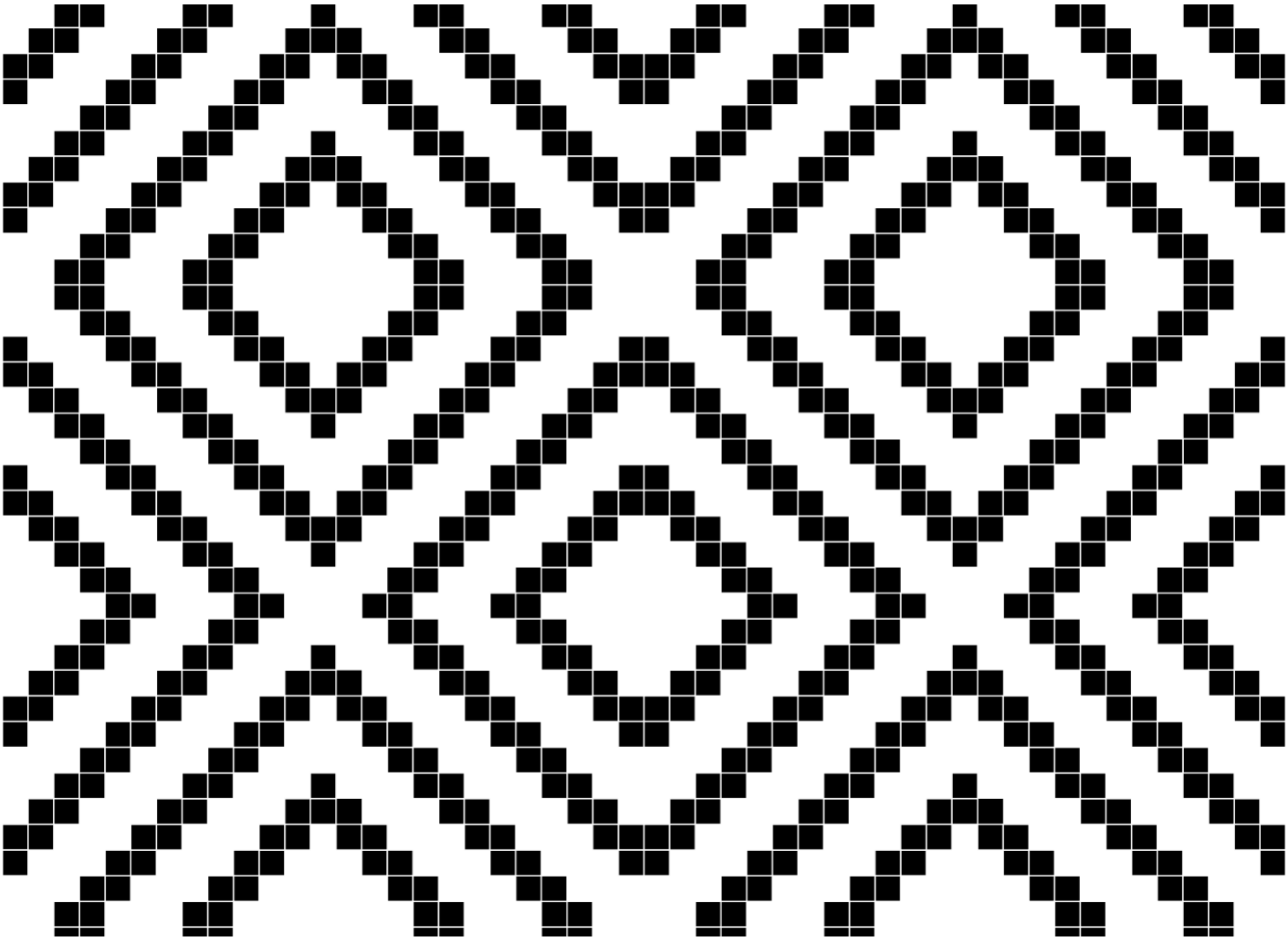
UNIVERSIDADE ESTADUAL PAULISTA - UNESP

FACULDADE DE CIÊNCIAS E TECNOLOGIA – FCT – CAMPUS DE PRESIDENTE PRUDENTE



BARBARA CARDOSO DA CUNHA

A MATA ENQUANTO TERRITÓRIO E POTÊNCIA AFETIVA ENTRE OS KAINGANG DA TERRA INDÍGENA VANUÍRE, MUNICÍPIO DE ARCO-ÍRIS, SP

Presidente Prudente
Maio-2022

BARBARA CARDOSO DA CUNHA

A MATA ENQUANTO TERRITÓRIO E POTÊNCIA AFETIVA ENTRE OS KAINGANG DA TERRA INDÍGENA VANUÍRE, MUNICÍPIO DE ARCO-ÍRIS, SP

Dissertação de mestrado apresentada junto ao Programa de Pós-Graduação em Geografia, Faculdade de Ciências e Tecnologias, Universidade Estadual Paulista (UNESP).
Orientadora Profa. Dra. Neide Barrocá Faccio
Coorientador Prof. Dr. José Mariano Caccia Gouveia.

Presidente Prudente
Maio-2022

C972m

Cunha, Barbara Cardoso da

A mata enquanto território e potência afetiva entre os Kaingang da Terra Indígena Vanuíre, município de Arco-Íris, SP / Barbara Cardoso da Cunha. -- Presidente Prudente, 2022

111 p.

Dissertação (mestrado) - Universidade Estadual Paulista (UNESP), Faculdade de Ciências e Tecnologia, Presidente Prudente

Orientadora: Neide Barroca Faccio

Coorientadora: José Mariano Caccia Gouveia

1. Terra Indígena Vanuíre. 2. Território. 3. Afeto. 4. Mata. I. Título.

Sistema de geração automática de fichas catalográficas da Unesp. Dados fornecidos pelo autor(a).

UNIVERSIDADE ESTADUAL PAULISTA

Câmpus de Presidente Prudente

CERTIFICADO DE APROVAÇÃO

TÍTULO DA DISSERTAÇÃO: A MATA ENQUANTO TERRITÓRIO E POTÊNCIA AFETIVA ENTRE OS KAINGANG DA TERRA INDÍGENA VANUÍRE, MUNICÍPIO DE ARCO-ÍRIS, SP

AUTORA: BARBARA CARDOSO DA CUNHA
ORIENTADORA: NEIDE BARROCÁ FACCIO
COORIENTADOR: JOSÉ MARIANO CACCIA GOUVEIA

Aprovada como parte das exigências para obtenção do Título de Mestra em Geografia, área: Produção do Espaço Geográfico pela Comissão Examinadora:

Profa. Dra. NEIDE BARROCÁ FACCIO (Participaçao Virtual)
Departamento de Planejamento Urbanismo e Ambiente / Faculdade de Ciências e Tecnologia de Presidente Prudente - FCT/UNESP

Prof. Dr. MATEUS MONTEIRO LOBATO (Participaçao Virtual)
Universidade Federal do Pará, Campus Universitário de Altamira

Profa. Dra. JULIANA APARECIDA ROCHA LUZ ZAGO (Participaçao Virtual)
Pós-doutoranda em Geografia, UNESP, campus de Presidente Prudente

Presidente Prudente, 26 de maio de 2022

AGRADECIMENTOS

Em Vanuíre, aos Kaingang, em especial Constantino, Zeca e Ruth.

Em Prudente, aos colegas do Laboratório de Arqueologia Guarani (LAG), que contribuíram para a concretização deste projeto.

Neide Barrocá e família, pelo abraço quando precisei, apoio e orientação.

Mariano Caccia Gouveia e família, pela orientação e sensibilidade.

Prof. Dr. Arthur Whitaker por ajudar a salvar esta pesquisa.

Guilherme Silva, Letícia Lima e Brunara.

Aos que me acolheram em casa: Dona Ana e João Paulo.

Família Danciguer, Claudemir (*in memoriam*) e Juscilene.

Aos Neófitos Latinos-Americanos: Luísa Duran, Cesar Alzate, Mateus Monteiro Lobato, Rafhael Diniz, Marcela Marin, Carlos Max, Michù Kate, Felipe Rincón, Gustavo e Daniel Martin.

Em São Paulo, Victoria Batista, Daniel Vasconcelos, Augusto Citrangulo (pelo brilhante trabalho gráfico), Silas e Aline da Moderna, que abriram as portas da editora para mim.

Programa de Pós-Graduação em Geografia da (UFBA), que me acolheu de braços abertos na capital baiana.

Em Morro de São Paulo, minha família, que mesmo não entendendo o sentido de uma pós-graduação, me apoiou como puderam e souberam.

A Companhia de Mergulho, em especial Emma Strauss, por me apresentar da melhor maneira a vida marinha.

A Nena por me acolher.

No Brasil

Aos queridos, Alceu Queiroz, Diana Toso, Thiago Passos, André e David.

Grata ao Conselho Nacional de Desenvolvimento Científico e Tecnológico, pelo financiamento da pesquisa (CNPq – 134014/2019-7) e a FCT/Unesp por acolher esta pesquisa.

RESUMO
Esta pesquisa teve por objetivo analisar o conceito de mata para o grupo indígena Kaingang da Terra Indígena Vanuíre, localizada no oeste do estado de São Paulo, no município de Arco-íris, SP. Trato neste trabalho de aproximar o conceito de mata ao que entendemos na geografia contemporânea como território e suas variações. A ideia de mata entre os Kaingang é representada por diferentes categorias presentes no mundo vegetal, animal e entidades cosmológicas, a partir
das quais traçamos uma aproximação com o conceito filosófico de afeto. Procuro por meio do trabalho empírico e teórico, validar relações entre o meio físico (biótico e abiótico), sobretudo pautadas pelo pensamento moderno, traçando contrapontos entre expressões genéricas entre natureza e território enquanto unidade objetificada, privatizada, explorada, imóvel e ausente de consciência e sentido. Contrário a este pensamento, os povos indígenas há séculos prova a sociedade ocidental, que a ideia de natureza possui uma conotação multiespecífica e indissociável de seus modos de vida, entre os Kaingang a experiência de campo tem construído narrativas em torno de relações transversais entre humanos e não-humanos. Esta dissertação recolhe estas narrativas, de modo a estabelecer um diálogo de inspirações, que nos permite recompor novas alianças e formas de ativismo, considerando o universo de habilidades de resistência e respostas aos problemas locais e globais, que atravessam a vida contemporânea.
PALAVRAS-CHAVE: *Terra Inígena Vanuíre; Território; Afeto; Mata.*

RESUMEN
Esta investigación tiene como objetivo analizar el concepto de mata para el grupo indígena Kaingang de la Tierra Indígena de Vanuíre, ubicada en el oeste del estado de São Paulo, en el municipio de Arco- íris, SP. En este trabajo intentó aproximar el concepto de mata a lo que entendemos en la geografía contemporánea como territorio y sus variaciones; la idea de mata entre los Kaingang está representada por diferentes categorías presentes en las entidades vegetal, animal y cosmológica de las que trazamos una aproximación con el concepto filosófico de afecto.
Mediante un trabajo empírico y teórico, busco validar las relaciones entre el médio físico (biótico y a-biótico) sobre todo guiado por el pensamiento moderno,trazando contrapuntos entre las expresiones genéricas entre la naturaleza y el territorio como unidad objetivada, privatizada, explotada, inmóvil y ausente de conciencia y sentido. En contra de este pensamiento, los pueblos indígenas han demostrado durante siglos a la sociedad occidental que la idea de naturaleza
tiene una connotación multiespecífica y es inseparable de sus formas de vida. Esta disertación recoge estas narrativas para establecer un diálogo de inspiraciones que permita recomponer nuevas alianzas y formas de activismo, considerando el universo de habilidades de resistencia y respuestas a los problemas locales y globales que atraviesan la vida contemporánea.
PALABRAS-CLAVE: *Tierra Indígena De Vanuíre; Territorio; Afecto; Mata.*

ABSTRACT
This research aims to analyze the concept of forest for the Kaingang indigenous group of the Vanuíre Indigenous Land, located in the west of the state of São Paulo, in the municipality of Arco-íris, SP. In this work I try to approximate the concept of forest to what we understand in contemporary geography as territory and its variations; the idea of forest among the Kaingang is represented by different categories present in the vegetal, animal and cosmological entities world,
which we trace an approximation with the philosophical concept of affection. Through empirical and theoretical work, I seek to validate relationships between the physical environment (biotic and abiotic), especially those based on modern thought, drawing counterpoints between generic expressions between nature and territory as an objectified, privatized, exploited, unmovable, and absent of consciousness and meaning. Contrary to this thinking, indigenous peoples have for centuries proven to Western society that the idea of nature has a multi-species connotation and is inseparable from their ways of life. This dissertation collects these narratives in order to establish a dialogue of inspirations that allows us to recompose new alliances and forms of activism, considering the universe of resistance skills and

responses to local and global problems that cross
contemporary life.
KEY-WORDS: *Indigenous Land of Vanuíre; Territory; Affection; Forest.*

LISTA DE TABELA

Tabela 1: A população indígena brasileira por domicílio.

LISTA DE ABREVIATURAS E SIGLAS

ABNT Associação Brasileira de Normas Técnicas
APP Áreas de Preservação Permanente
CGG Comissão Geográfica e Geológica
CGIIRC Coordenação Geral de Índios Isolados e Recém Contatados
CNPq Conselho Nacional de Desenvolvimento Científico e Tecnológico
EPQIM Encontros Paulista sobre Questões Indígenas e Museus
FAPESP Fundação de Amparo à Pesquisa do Estado de São Paulo
FUNAI Fundação Nacional do Índio
FUNASA Fundação Nacional de Saúde
FCT Faculdade de Ciências e Tecnologias
LAG Laboratório de Arqueologia Guarani
PPGG Programa de Pós-Graduação em Geografia
PPGER Programa de Pós-Graduação Ensino Relações Étnicos Raciais
PROEX Pró Reitoria de Extensão e Assuntos Culturais
UNESP Universidade Estadual Paulista "Júlio de Mesquita Filho"
USP Universidade de São Paulo
UFBA Universidade Federal da Bahia
UFSB Universidade Federal Sul da Bahia
SPI Serviço de Proteção ao Índio
MAE Museu de Arqueologia e Etnologia
MEC Ministério da Educação
MINC Ministério da Cultura
TI Terra Indígena

LISTA DE FOTOS

Foto 1: Vanuíre, liderança entre os Kaingang do estado de São Paulo.
Foto 2: Levantamentos e reconhecimento do Rio Feio pela Comissão Geográfica Geológica (CGG), Estado de São Paulo, 1886 a 1931.
Foto 3: Coleta de argila na mata, na foto Constantino e Zeca acompanha a Ceramista Ena para coleta.
Foto 4: Zeca preparando o tempero na superfície do pilão.
Foto 5: Ena prepara o tempero no pilão.
Foto 6: Modelagem da cerâmica.
Foto 7: adição do tempero a argila e modelagem.
Foto 8:Coleta de madeira para fazer espátula, conhecida como Kapén na língua Kaingang.
Foto 9: Coleta de madeira para confecção do Kapén.
Foto 10: Kapén, utilizado para pegar cerâmica na fogueira.
Foto 11: queima da cerâmica.
Foto 12: palha de milho seca usada na brunidura.
Foto 13 e 14: Panelas de cerâmica, ambas possuem superfície lisa e fina de cor preta.
Foto 15: panela cerâmica produzida pela ceramista Ena.
Foto 16: panela cerâmica produzida pela ceramista Ena.
Foto 17: panela cerâmica produzida pela ceramista Ena.
Foto 18: panela cerâmica produzida pela ceramista Ena.
Foto 19: panela cerâmica produzida pela ceramista Ena.
Foto 20: panela cerâmica produzida pela ceramista Ena.
Foto 21: Escola Estadual Índia Vanuíre, Arco-Íris, SP.
Foto 22**:** Milho preto guardado por Constantino;
Foto 23: Milho preto debulhado para produção do Yamim..
Foto 24: Dirce Jorge (Kujã) e sua filha Suscilene, idealizadoras do Museu WOWKRIWIG.
Foto 25: Zeca explica os usos da Macaúba entre os Kaingang.
Foto 26 e 27: Identificação do Assa-Peixe.
Foto 28: Foto em preto e branco da Árvore Embaúba vista de baixo para cima, conhecida em Vanuíre como Bananinha de Macaco.
Foto 29: Foto em preto e branco do Paulo descrevendo a folha, o que sente ao tocá-la, folha áspera e aveludada.
Foto 30: Imagem em preto e branco da Exposição do MAE (USP) contendo um cesto de mandioca, menção aos usos entre os Kaingang da TI Vanuíre.

LISTA DE FIGURAS

Figura 1: Localização dos Territórios Kaingang no estado de São Paulo.
Figura 2: Localização da Terra indígena Vanuíre e Icatú, SP.
Figura 3: Localização da Terra indígena Vanuíre, SP.

LISTA DE QUADROS

Quadro 2: Informações coletadas em campo.
Quadro 2: O Alecrim Silvestre
Quadro 3: A Macaúba
Quadro 4: Bananinha de Macaco.
Quadro 5: Dirce relata a importância da mandioca e o procedimento do plantio à colheita.

SUMÁRIO

I – APORTE TEÓRICO METODOLÓGICO 21

II – POVOS INDÍGENAS NO BRASIL 28

2.1 PROCESSOS HISTÓRICOS E EMERGENCIAIS 29

2.1.2 OS KAINGANG NO OESTE DO ESTADO DE SÃO PAULO 34

2.1.3 A TERRA INDÍGENA VANUÍRE 50

2.1.4 MUSEU INDÍGENA KAINGANG WOWKRIWIG (SOL NASCENTE) 56

III – CORPO - TERRITÓRIO – MATA 61

3.1. O corpo 62

3.1.1 A mata 65

3.1.2 O território 75

3.1.3 A Reocupação do Coiós enquanto apropriação do conceito 81

IV – O TRABALHO DE CAMPO 83

CONSIDERAÇÕES 94

REFERÊNCIAS 98

ANEXOS 105

APRESENTAÇÃO

Descrevo minha trajetória enquanto pesquisadora e o desenvolvimento de ideias e pensamentos.

Ingressar no Programa de Pós-Graduação sem bolsa de estudo e sem vínculo empregatício tornou o início do mestrado um desafio. Recorri à bolsa de mestrado da Fundação de Amparo à Pesquisa do Estado de São Paulo (FAPESP), mas o parecer foi negativo. Quatro meses após o ingresso, fui contemplada com a bolsa do Conselho Nacional de Desenvolvimento Científico e Tecnológico (CNPq), seguindo o critério de colocação no processo seletivo do Programa de Pós-Graduação em Geografia (PPGG), tendo início em 01/07/2019, com

vigência de 21 meses.

Para o processo seletivo do (PPGG/FCT-UNESP), apresentei o projeto cujo objetivo era identificar as experiências que os Kaingang da Terra Indígena Vanuíre mantêm e mantinham com as espécies vegetais. Propus-me pensar a partir destas experiências o significado das matas para os Kaingang, ainda que não exista na língua Kaingang um significado próprio de mata. No âmbito do pensamento moderno, a mata aparece com ausência de consciência, sentido e inerte. Na elaboração desta pesquisa, busquei compreender os desdobramentos de alguns entraves epistemológicos, uma vez que as tradições genocidas do epistemicídio reduzem o pensamento ameríndio ao passado colonial, se apropriam de conhecimentos milenares e da ancestralidade por meio do extrativismo.

O objeto deste estudo é construído constantemente e incansavelmente se faz por meio dos distanciamentos e aproximações entre um sistema rigoroso de fazer ciência. Para definir meu objeto recorri a diferentes procedimentos, um relacionado à operacionalização e outro aos aspectos teóricos. Reconhecer esta diferença se deu por meio da revisão da literatura, para assim, introduzir o tema escolhido dentro de um debate científico e teórico, sem este reconhecimento que se trava não há como considerar os avanços e os recuos da pesquisa. A construção teórica e metodológica está subordinada à dúvida e ao erro, que esconde os procedimentos que não foram adotados. Assim como, a necessidade de se retificar o que está sendo feito, de modo a superar as conceituações anteriores, criando melhores conceituações e operacionalizações.

Minhas primeiras incursões na Terra Indígena Vanuíre tinham como objetivo dar corpo ao projeto do qual fui bolsista no ano de 2015 da Pró- Reitoria de Extensão Universitária (PROEX/UNESP), intitulado: “Memória étnica em comunidade indígena: cultura, identidade

e história", que centrava o tema da memória de histórias/estórias e saberes da comunidade, fortalecendo a autoria integral da identificação e registro de aspectos da história e cultura dos moradores da aldeia e os canais de transmissão desses saberes, projeto este coordenado pelos Professores Luís Antônio Barone e Neide Barrocá Faccio. Terminado a vigência da bolsa, pesquisei por dois anos com financiamento do Conselho Nacional de Desenvolvimento Científico e Tecnológico (CNPq) o patrimônio pré-histórico e histórico de Assentamentos Rurais de Presidente Venceslau-SP sob orientação do Professor Luís Antônio Barone.

Em 2018 apresentei às lideranças da Terra Indígena Vanuíre a proposta de pesquisar o tema da cartografia social relacionado ao conhecimento das plantas. Motivados com a proposta dei entrada a solicitação de financiamento junto à Fundação de Amparo à Pesquisa do Estado de São Paulo (FAPESP Processo: 2017/ 23295-7), com o projeto intitulado "O Caminho das plantas e dos saberes: mapeando paisagens e lugares na Aldeia Indígena Vanuíre, Arco-Íris-SP" sob orientação da Professora Dra. Neide Barrocá Faccio. Uma vez aprovado o financiamento, a pesquisa realizada em parceria com os Kaingang registrou, reuniu e identificou espécies vegetais da área de preservação permanente (APP) em estágio de regeneração, priorizando os instrumentos de validação, transmissão e circulação dos saberes daquele local.

A realização dos trabalhos mencionados na Terra Indígena Vanuíre, só foi possível dado os longos anos de interlocuções que o Laboratório de Arqueologia Guarani e Estudos da Paisagem (LAG) - da qual faço parte, mantêm com à Terra Indígena, assim como o financiamento por meio da extensão universitária e agências de financiamento a pesquisa.

Neste contexto escolhi dar continuidade a pesquisa, pois havia ainda muitas lacunas no universo de interações entre os Kaingang e as espécies vegetais. Sendo assim, dei entrada no Mestrado Acadêmico do Programa de Pós-Graduação (PPGG/FCT/UNESP) com o projeto "Lugares dos saberes: experiência dos Kaingang com espécies vegetais na Aldeia Indígena Vanuíre, Arco-Íris-SP".

Esta dissertação de mestrado resulta dessa trajetória iniciada no ano de 2019.

INTRODUÇÃO

Nesta dissertação, apresento apontamentos empíricos e teóricos daquilo que me propus pesquisar junto aos Kaingang da Terra Indígena Vanuíre, no Estado de São Paulo. Exponho ao longo do texto o conteúdo das experiências e sociabilidades Kaingang com a mata, isto se faz por meio dos relatos das nossas incursões pelas matas e das histórias narradas durante nossos encontros. Um elemento que considero essencial para entender o contexto da pesquisa é o território e territorialidade entre/para os Kaingang. Compreender os processos de territorialização deste grupo no estado de São Paulo foi crucial para a pesquisa da etnologia ameríndia, que ressalta justamente como a vivência entre esses povos está vinculado às conexões sociais, afetivas, de memória, simbólicas que têm se relacionado com aquilo que consideram seus próprios valores morais (ESCOBAR, 2010, KOPENAWA; ALBERT, 2015). Entre os povos indígenas, deslocamentos e migrações fazem parte da definição dos lugares. Alguns povos vivenciam sua territorialidade a partir da busca e do reconhecimento de suas terras ancestrais. É o caso, por exemplo, dos povos guaranis que viajam em busca de seus espaços ancestrais, dos lugares criados pelas divindades e por onde passaram seus antepassados, conforme contam mitos e histórias, marcando sua territorialidade pela intensa mobilidade e pelo tema da busca da terra sem mal (yvy marãey) (LADEIRA, 1992, 1997; LITAIF, 2009). No caso dos Kaingang no Estado de São Paulo, processos de territorialidade estiveram marcados pelos violentos episódios de subtração de territórios e pelo impedimento da livre movimentação, do rompimento de relações no estabelecimento de fronteiras rígidas e cercadas, que passaram a dividir mundos.

Indago estas questões a partir de uma abordagem geográfica realizada em diversos momentos, a partir do ano de 2019. Ao invés de responder quem são os Kaingang no oeste do Estado de São Paulo, enquanto existência ou representações, compreendi como a mata é criada, pensada e elaborada neste território. Esta pesquisa é sobre as interações dos Kaingang com a mata e suas práticas de (re)criar territórios. Uma etnografia com o objetivo de compreender os modos como os Kaingang criam e recriam seus territórios, em relação com outros modos de vida, sejam elas humanas ou não.

Uma Terra Indígena não é apenas um objeto de construção jurídica, que sobre ela criam-se representações, mas um território situado e relacionado a diferentes arranjos históricos, no qual cada coisa ou vivente atua no seu fazer mundos. Também como os contemporâneos movimentos dos povos indígenas visam criar um “outro mundo possível”.

Em nossos campos uma das coisas que mais me chamou a atenção foi o interesse dos Kaingang pela história de formação dos territórios. Ao caminhar pelas matas, pude reconstituir um mundo a partir do "fim" de outro mundo, ocorridos em meados do século passado, que consolidaram um projeto de paisagem monótona configurado pelo avanço do agronegócio e da violência estatal-privada, os quais impuseram aos territórios rótulos de propriedade privada e de exploração.

Um dos objetivos centrais deste trabalho é contextualizar a relação dos Kaingang com a construção subjetiva de território. São, ou tentam ser, ao mesmo tempo, histórias sobre a capacidade afetiva dos encontros entre diferentes modos de vida na composição de um mundo comum. Cada capítulo corresponde a histórias situadas e parciais, como diria Donna Haraway (2008, p. 25), que desafiam o lugar privilegiado dos dualismos, principalmente entre natureza *versus* cultura, tradição *versus* modernidade exótica *versus* nativo.

O meu argumento caminhou no sentido de compreender que um território não é um dado da natureza nem da cultura, de um mundo objetivo ou de mundos das subjetividades e das representações. Territórios são construídos, destruídos e refeitos por meio do entrelaçamento entre modos nos quais humanos e outros modos de vida performam mundos. São, portanto, territórios, imanentes e contingentes às relações e aos processos materiais–discursivos, aos encontros indeterminados e aos padrões coordenados de interação ao longo das histórias particulares entre diferentes vidas em movimento.

Nas narrativas contidas nos capítulos, territórios emergem dos encontros entre diferentes personagens, são *lócus* e sedimentos materiais de complexas relações de troca, conflitos, negociações, transformações e metamorfoses entre múltiplos modos de vida existentes, humanos ou não, visíveis ou invisíveis, que habitam a Terra Indígena Vanuíre. Neste sentido, penso que o fazer e o desfazer territórios tem muito mais a ver com um processo construtivo, que se dá na multiplicidade de práticas envolvidas nos encontros entre vidas em movimento e formação.

A proposta desta dissertação teve inspiração maior nas histórias dos Kaingang com relação aos territórios que emergem das interações produzidas na mata, na qual existe a manifestação de mundos e de relações produzidas não apenas pelos humanos, mas por diversos modos de vida, como a vida das plantas, dos animais e de entidades espirituais. O conteúdo do texto é, portanto, eminentemente etnográfico e teórico dentro da possibilidade de fazer pesquisa em uma descrição na primeira pessoa, em uma totalidade de experiências de vida e de conversações com os Kaingang. Esta relação me abriu para um mundo totalmente desconhecido. Ainda que haja uma falta de tato com o método antropológico e etnográfico e

de minha incapacidade de lidar com a escrita etnográfica, ficou encravada em meu corpo a escrita diríamos amorosa, da vida real e do cotidiano em seu curso.

Como já deve ter ficado evidente nesta introdução, termos como território, mata, afeto, foram citados e serão mais utilizados em minha caixa de ferramenta conceitual e estarão presentes em todo o texto. São conceitos que utilizo quando se referem aos encontros, aos movimentos e à passagem do tempo. O que nos ajudou a compreender o território enquanto processo histórico, como resposta às circunstâncias relacionais do encontro entre diferentes.

Um dos conceitos centrais foi o de território, ele está presente como imagem e conceito que marca uma diferença em minha estratégia de pesquisa. Território foi o tecido originário de linhas feitas e desfeitas em cortes, que permitiu sua diferenciação e apreciação. Da minha parte, enquanto Geógrafa pude evidentemente colocar a todo momento as conexões entre as diferentes relações humanas e outros modos de vida e de organização social, cultural, biológica e física compostas na construção ativa de território.

Trato agora de contar um pouco da trajetória do tema de pesquisa, como cheguei até esta elaboração. Comecei esta pesquisa sobre as interações entre os Kaingang com as espécies vegetais. Aqui cabe um diálogo que participei uma vez para explicar como cheguei no tema de pesquisa. De primeira me senti uma apropriadora cultural! Como vou falar da relação dos Kaingang com as plantas, sendo que não sou indígena? Esquece esse tema e volta do zero, de lá da primeira pergunta que eu já me fiz. Eu sou indígena? Então a resposta aparece com uma boa conversa, profunda. Olho para os meus traços, meus cabelos, para os meus pais, meus avós. Então, minha avó dizia que a avó dela foi pega no laço, mas toda a família da minha mãe é branca e espanhola, acho. Onde eu moro, as minhas referências, de onde vem? Como é se apropriar de algo que não faz parte da minha história, ou se faz, não me foi contada?

Logo com essas informações, eu precisava saber da minha própria ancestralidade e precisava de um ponto de partida. O que me atraia para as plantas, sendo eu uma paulistana da cidade impermeabilizada? Por isso, começo com a escala do corpo para então entender o território enquanto base que sustenta uma subjetividade.

O Estado de São Paulo, para mim, é um território que conecta tempos e formas diversas de viver o tempo e o espaço, são estas as heterogeneidades e homogeneidades do espaço habitado, que por sinal é trabalhado pelo Geógrafo Milton Santos em 1988. Quando me refiro ao tempo, trato de especular futuro por meio dos saberes transmitidos por gerações, que estão nas folhas das matas, nos jardins da cidade, na terra e nas águas disputadas e especuladas na cidade e no campo. Talvez o tempo não seja nem o termo mais apropriado para entender a dinâmica de vida e memória em Vanuíre, por exemplo. Uma observação importante, trato de

memória enquanto processo que se atualiza mediante a construção e reconstrução do território. O território escolhido como ponto de partida foi o meu corpo, a partir das minhas memórias, de pessoas mais velhas como minha avó, meu tio, servidores da universidade que me levariam ao meu passado na relação com as plantas. Justificando o acesso ao reconhecimento pelas conexões de parentesco, e tendo pessoas como referência, como nossos territórios são criações de reconexão com o saber. Neste sentido, na terra indígena que desenvolvi o trabalho, foi um território a ser experimentado. Lá em Vanuíre, o Zeca seria aquele que me levaria a entender o que acontece na mata e como ela se transforma desde a sua formação. Como constructos desta narrativa serão apresentados aqui três eixos: o corpo, a mata
e o território.

A Parte 1- corpo será o momento de falar sobre a ocupação Kaingang e de como os corpos foram capazes de enraizar seus costumes, modos de viver, rituais e memória guardada no território que lhes restava como seus, mesmo seus corpos tendo se tornado objetos de exploração como acontece agora, para os olhares colonizadores.

A Parte 2- mata, levarei em discussão o caminhar na mata, como este movimento pode manter o modo de viver com base na memória ancestral dos Kaingang. Como ela é o início de uma rede de afetos, como a mata é o ponto de referência e o poder que elas têm dentro de si.

A Parte 3- o território, como esse espaço físico e imaterial onde as relações acontecem se criam se desfazem e se refazem. É no território que as redes de afeto, onde o corpo se estende e se relaciona com o outro carregado de informações afetivas e ancestrais passadas por gerações. O território como espaço de produção de uma história entre os Kaingang que tive contato (e suas outras conexões), aqui são como espaços de vivências e experiências. Onde aparece a mata, a planta, a argila, o ritual do kiki (ainda que apenas enquanto narrativa), a cerâmica e onde outros acontecimentos são colocados. Cada eixo parte das experiências indígenas e nele [mesmo não sendo eu indígena] incluo as minhas também. O ser Kaingang está presente, forte e potente de sua fala, ocupando territórios diversos como o corpo, a casa, o campo e uma unidade da federação. Diante deste todo, procuro verticalizar para entender como o corpo, seja o meu, do Zeca e do Constantino[1] viveram e vivem na mata? Como seus corpos andam nas matas? Viver aqui aparece no sentido amplo, como movimento.

[1] Constantino é um dos Professores Kaingang da Escola Índia Vanuíre (Arco-Íris) que participou deste trabalho.

Assim, esse movimento, fluxo, trajeto e as relações que essas pessoas criaram com a mata é o que tenho estudado aqui. Para concentrar todos esses corpos, matas, territórios, as expressões e o cotidiano, aparecerão constantemente nesta produção. É, portanto, importante ressaltar os tempos em que irei trabalhar. Desde o momento da ocupação Kaingang na região, até a atualidade, mas principalmente a partir da pesquisa de campo. Sendo este o ponto de início da pesquisa para depois acessar a outros tempos pelas conversas das conexões feitas a partir do Zeca. Além disso, como já ficou evidente, esse trabalho foi escrito em grande parte em primeira pessoa e com narrativas que irão percorrer todo texto, fazendo conexões entre o que chamamos de repertório formal e a narrativa em campo que me atravessou. Chamo atenção do leitor para a escolha das imagens P&B (Preto e Branco), as escolhi desta forma fazendo um paralelo a cor da cerâmica Kaingang, em que vemos presente os tons mais escuros, liso, preto e sépia. A escolha dos grafismos na capa, elaborado pelo Artista Augusto Citrangulo, fazem menção a forte presença da cestaria entre os Kaingang, bem como, a composição em pixel desconfigurada que torna difícil uma compreensão nítida da imagem e da história desta etnia.

O objetivo geral da pesquisa foi compreender como os Kaingang pensam o território para entender quais são as relações que estabelecem com a mata. Visando alcançar esse objetivo geral, traçamos dois objetivos específicos: 1) analisar os processos históricos de desterritorialização dos Kaingang no oeste paulista para o entendimento da territorialidade presente e 2) identificar os vetores afetivos nas incursões pela mata para discutir processos de territorialização-desterritorialização-reterritorialização.

I – APORTE TEÓRICO METODOLÓGICO

Abro aqui um espaço de diálogo no qual coloco os meus limites enquanto pesquisadora e a potencialidade do tema correlacionado a uma opção metodológica. O ato de dirigir uma pesquisa requer um embasamento metodológico adequado ao objetivo de pesquisa. Ao longo dos anos, as opções metodológicas na Geografia colocam em questão a posicionalidade dos pesquisadores diante do tema de pesquisa, especialmente problematizando métodos inadequados à realidade pesquisada, isto coloca o problema da pesquisa integrado a realidade do pesquisador, situando-o e posicionando-o ontologicamente no ato de pesquisar, entre outros(as), a Geógrafa Joseli Silva trabalha a ideia da posicionalidade do(a) pesquisador(a) em relação aos fenômenos, estudos e suas implicações. Diante desta realidade, me coloquei no texto enquanto pesquisadora não-indígena, que busca uma forma possível de compor as narrativas da vida Kaingang, estruturando relatos de vida e a composição de imagens da Terra Indígena Vanuíre.

São colocadas aqui minhas experiências de andar e conversar com os Kaingang sobre o encontro entre práticas do fazer e desfazer e reconstruir territórios. Busquei, com uma especial motivação, me engajar no contar histórias sobre estes encontros, situando-os no mundo de diferenças de ações e relações, podendo assim descrever o exercício de reviver os lugares e tornar mais habitáveis territórios cada vez mais cercados, cobiçados e destituídos de vida.

Os primeiros encontros com os Kaingang foram marcados pelos entraves logísticos e de disponibilidade dos Kaingang para o trabalho etnográfico. Zeca e Constantino são os principais interlocutores deste trabalho, foram eles que se propuseram a fazer as incursões pela mata comigo, o objetivo a princípio era o trabalho com as plantas. Ao contrário do Constantino que é Professor e tinha uma agenda mais definida, o Zeca é trabalhador do campo, trabalha temporariamente como boia-fria, tornando nossos encontros mais difíceis. Nas primeiras incursões a desconfiança era o elemento forte da relação comigo, talvez uma estratégia de sobrevivência nesta região marcada pelo extrativismo epistêmico. No começo deste trabalho era recorrente a tentativa de ocultar os problemas internos e as dificuldades enfrentadas no interior da terra indígena, sendo evasivos em suas respostas, um tanto quanto esquivas, ainda assim, mostraram-se receptivos, dispostos às longas caminhadas, de modo que, os motivos das minhas perguntas e permanência não eram evidentes para os envolvidos no projeto, gerando toda sorte de desencontros de expectativas acerca da natureza do trabalho e seus possíveis resultados. Pouco tempo antes de iniciar este trabalho houve uma tentativa de pesquisa etnográfica também com os Krenak, mas não puderam se cumprir.

No mais das vezes, a relação com os Kaingang foram pontuais, pautou-se pela necessidade de auxiliá-los na execução de projetos, em particular, no trato com a formulação

de material didático, uma demanda recente associada aos benefícios educativos. Neste cenário, as conversas foram motivadas pelo seu interesse pragmático e, a minha identidade de "geógrafa" assumia outros papéis. Ora me pediam materiais didáticos de sociologia, português, história, do currículo e do programa político pedagógico das escolas dos brancos, uma vez que existem inúmeros entraves na atual política de educação específica para os povos indígenas na região; e outra eu assumia o papel de companheira íntima ao receber mensagens pelo WhatsApp com pedidos de orações e conselhos.

Com o apaziguamento da desconfiança de que eu seria mais uma, e com o meu progresso nas relações afetivas, os motivos que me levavam a continuar mesmo com distanciamento físico da TI tornaram-se um pouco mais plausíveis. Devo dizer que somente com a relação que minha orientadora possui com a aldeia é que pude pensar junto a eles a realização deste projeto.

Viajei pela primeira vez à Vanuíre em 2014, em companhia da minha orientadora Neide Barrocá, que desenvolveu projetos com os Kaingang, e quem se dispôs a me apresentar às instituições que atuam na região e aos interlocutores indígenas. Retornei à Vanuíre para outros projetos e ao final para o meu campo de trabalho de conclusão de curso em 2018, onde permaneci indo e voltando de Presidente Prudente a Arco-Íris. O seguinte período de campo foi já no mestrado, no início de 2019, ao longo do qual retornei somente em três ocasiões pontuais. Ainda em 2020, planejamos mais uma etapa de campo, porém em virtude da pandemia da COVID-19 não conseguimos retornar, além disso, o principal interlocutor desta pesquisa, o Zeca, sofreu um acidente e ficou impossibilitado de nos acompanhar nas incursões do campo, ficou extremamente debilitado, retornando os movimentos do corpo apenas em setembro de 2020.

A pesquisa é um lugar visitado por mim constantemente desde o ingresso na graduação (2014-2019). A busca pela narrativa, pelo melhor ângulo a ser fotografado, pela prosa e caminhada sempre existiu em mim, quando acompanhava de perto a luta dos Guaranis, Guarani Mbyá, Guarani Ñandeva na cidade de São Paulo. Quando estudamos antropologia social na Geografia e até o que aprendemos durante a escola sobre os povos indígenas no Brasil, a narrativa é transmitida a partir de um ponto de vista colonizador e isso se dá pelo fato de que vivemos em um mundo ocidental, onde a leitura e a escrita da palavra têm papel fundamental para a história oficial e seu propagador foi/é o homem branco.

O conhecimento geográfico que adquirimos no processo de ensino e aprendizagem está pautado na perspectiva de quem nos colonizou. Sendo assim, no estudo dos aspectos humanos e físicos entre outras frentes e áreas que passei durante a minha vida na universidade, partiu da

mesma perspectiva do colonizador, do homem branco. Este problemático fato parte do risco da 'história única' ao se falar da construção da nação. A habilidade do projeto colonial não é só contar a história de outra pessoa, mas de fazê-la sua história definitiva, impedindo os autores de suas vidas contarem suas próprias histórias e esta é sem dúvida uma das formas mais cruéis de se atacar alguém ou a um grupo social (PEREIRA, 2019)[2].

Voltando à minha trajetória, no ano de 2015, no projeto de extensão, tive acesso às narrativas dos Kaingang sobre a prática da caça, pesca e coleta. Esse foi o momento de começar a fazer pesquisa propriamente dita a partir de narrativas. A partir desse momento, pude perceber a dificuldade dos Kaingang de escreverem suas histórias e o quanto, em simultâneo, a palavra escrita era a prova viva de memória de um passado que estava totalmente centralizado nos formatos ocidentais de se contar história.

Em 2018, depois de já ter participado desse projeto que resultou na documentação das narrativas, entrei para a pesquisa da cartografia dos trajetos de coleta dos vegetais utilizados pelos Kaingang. Essa pesquisa tinha como objetivo mapear e problematizar a definição da extensão territorial destinada à terra indígena por meio do uso e ocupação da terra. Entendendo que a presença indígena na região é explorada, criminalizada e deslegitimada, o objetivo era dar protagonismo às narrativas de biodiversidade local frente a permanente lógica de expansão do agronegócio na região.

Quando coloco como objetivo protagonizar narrativas locais é no sentido de recriar as já existentes, ou seja, muitos documentos foram apagados da memória paulista na tentativa de omitir a presença indígena nos territórios em disputa, as investidas políticas inauguradas na República Brasileira incidiram em um longo processo de formação do Estado e da identidade nacional seja por meio da rede de ações militares, científicas e higienistas; os corpos indígenas; "vigiados", "silenciados", "submetidos", transitavam entre trocas, conflitos, negociações e ressignificações. Um processo em que o corpo branco e masculino teve poder sobre corpos indígenas violentados, capturados e objetificados. A investigação realizada partiu de narrativas indígenas sobre a mata e o cotidiano da interação com as espécies vegetais em períodos diferentes na tentativa de trazer de volta as vivências deslegitimadas, em especial onde me aprofundei, de corpos indígenas que adentram a mata e potencializam a capacidade de afetar e ser afetado.

[2] Um trabalho que me ajudou bastante a compreender novos sentidos ao corpo e território é do Grupo de Estudos Corpo, discurso e território, coordenado pela Prof. Dra. Gabriela Leandro (FAUFBA).

A forma de saber o que aconteceu no passado da população indígena no Brasil e as atuais estratégias de existência se deu a partir da literatura, de relatos orais e de outras maneiras para além da escrita. Trazer esses estudos para dentro do território acadêmico, é uma das tentativas de nos colocar como seres na desconstrução de estigmas sociais e teóricos sobre os povos indígenas. É preciso ir além das normas do discurso acadêmico, absorver orientações culturais difusas, superar o prestígio de leituras mecânicas e funcionais da história da geografia. Fazer cartografias resultantes desses estudos, encantar-se com a pesquisa, defender e reivindicar o lugar dessas presenças no estado de São Paulo é um processo que exige uma desterritorialização do próprio entendimento de pesquisa. **Entendendo que a geografia afetiva do território e das matas são uma das formas de demonstrar, no universo geográfico, o que se quer dizer quando falamos em território, o que é necessário ser pontuado, mapeado, narrado e mantido nas imagens do campo.**

O estudo iconográfico e a produção de novas iconografias recortam esta investigação para entender o passado e pensar futuros possíveis. Entendendo a necessidade de representações, que levem como referência o imaginário indígena; sendo o estado de São Paulo o lugar onde as produções acadêmicas continuam voltadas ao conhecimento hegemônico, onde o homem branco e colonizador é o centro, há uma urgência em deslocar esse protagonismo para outras narrativas que vivenciam os territórios indígenas e terras indígenas como casa e ventre. Seria conveniente uma pessoa indígena falar sobre "nós a partir de nós, homens, mulheres indígenas, ocupando espaços de saber". Ainda que o discurso acadêmico e político exclua e vem excluindo durante séculos a experiência indígena no Brasil, sua narrativa "sempre existiu" e não deixou de exercer papel fundamental na construção desse país. É conveniente dizer que este trabalho não é meu, mas dos/das Kaingang. São deles e delas este espaço de fala que por séculos foram calados, não se trata de resgatar conteúdos culturais, mas de fazer por si só, política e socialmente, valores, repertórios de existência, bens simbólicos criados e reelaborados diariamente.

Trata-se de seguir critérios de desenvolvimento das pesquisas e projetos, de modo a estudar territórios indígenas pretéritos e atuais, criar um repertório de referências de campos múltiplos como Filosofia, Antropologia, Biologia, Artes Visuais e História. Considerando a Geografia ampla e diversa, é neste movimento de fazer pesquisa que este trabalho está em andamento. Entendo também que há uma necessidade de disputar a legitimidade em colocar a subjetividade, a arte, outras narrativas e formas de pensar e viver o campo na produção de ciência, por isso escolhi referências que já utilizassem esses meios nos seus trabalhos.

Escrever com os povos indígenas sobre suas histórias - narrativas indígenas - é um ato político. Atualizar a história a partir das memórias é um modo de reparação (enquanto negociação do reconhecimento) e de luta (KILOMBA, 2019). Com isso, esta pesquisa partirá de mim e dos Kaingang com quem tive contato, para falar de nós mesmos. Da nossa experiência na mata. Para guardar na memória. Essa memória é o lugar onde estamos aqui e agora tentando acessar e criar o tempo inteiro. Esta narrativa não é descrita ou reescrita, ela emerge de um ato político de criar a realidade por meio da narrativa e a autoridade, e apropriação da história em oposição ao projeto colonial.

No trabalho de campo, considerei o caminhar como procedimento metodológico de grande potencial para historiar subjetividades (CARDOSO, 2016). Foi andando com os Kaingang por entre matas, cercas, casas, quintais e fazendas que pude aprender como os territórios são construídos e emergem a partir do entrelaçamento entre múltiplos modos de vida – de animais, minerais, espíritos, árvores, terra e sementes. Estas andanças se deram de forma implicada (ALBERT, 1995) com os problemas e questões ligadas à reivindicação de direitos territoriais e o desenvolvimento de projetos que os Kaingang e as circunstâncias me colocavam. Andar com os interlocutores da pesquisa foi uma forma de perceber (*art of noticing*) (TSING, 2015, p. 17–26) processos diferenciantes na emergência de territórios, pois correspondeu a uma das formas de compreender a condição humana em mundos multiespecíficos. Faço aqui uma observação com relação à ideia de multiespécies trabalhada pela antropóloga Anna Tsing (2015). Ela considera em seu trabalho os humanos enquanto parte de um conjunto de relações com outras espécies, sem qualquer categoria de hierarquização,

mas uma constante coabitação, uma contingência ou formas inumeráveis de articulação.

Já o "andar com" foi fundamentalmente sobre o "aprender com"; o andar, quando realizado em conversa com aqueles que se deslocam pelo mesmo território é, também, uma prática de aprender-fazer pesquisa. O andar proposto na pesquisa que aqui apresento não partiu de um observador distanciado como propõe uma pesquisa positivista, pelo contrário, a prática andarilha intentou ser mais como um caminhar com os nossos companheiros realizando reflexões conjuntas, registrando narrativas e percebendo existências e interações, sempre que possível atentos aos elementos discursivos e não discursivos, o que Anna Tsing denominou de "arte de perceber" ou de "descrição crítica" (TSING, 2015 a; CARDOSO, 2016).

A "arte de perceber" se configura enquanto uma prática etnográfica aberta às ações do cotidiano que continuamente atuavam e atuam na cosmopolítica dos encontros, foi um "olhar próximo" ou um "olhar com", e não um "olhar distanciado" como propôs Claude Lévi–Strauss em Tristes Trópicos, diante da alternativa de sermos como um "viajante antigo" diante de uma

riqueza cultural difícil de apreender ou um “viajante moderno” correndo atrás dos vestígios de uma realidade desaparecida (LÉVI–STRAUSS, 1996, p. 40). Nem um, nem outro, nem busca por relíquia cultural, nem resgate de destroços: o que realizei foi uma andança com os Kaingang junto a arte de perceber, afetar e ser afetado pela atmosfera da mata (HUTTA, 2020); resumo em um caminho trilhado em busca da emergência de mundos particulares, sintetizar diferentes narrativas diante uma história entre muitas outras (CARDOSO, 2016).

O trabalho desta Etnografia trata de acompanhar percursos e movimentos no interior das matas. O campo tem desterritorializado sujeitos e o próprio entendimento de objeto de estudo, tornou-se então, um fazer singular, experiencial e performático, onde emergem conhecimentos, o desenho de um mundo possível, e outros elementos que não são capturados pela Etnografia, forças que não se deixam materializar pela opção metodológica do trabalho acadêmico-científico.

II – POVOS INDÍGENAS NO BRASIL

"No hay historia muda. Por mucho que la quemen, por mucho que la rompan, por mucho que la mientan, la historia humana se niega a callarse la boca" (GALEANO, 2010, p. 119).

2.1 PROCESSOS HISTÓRICOS E EMERGENCIAIS

O que hoje chamamos de Brasil, não foi descoberto. Este movimento de colonização da América Latina pode ser definido como encobrimento de existências humanas e não-humanas (DUSSEL, 1994). Nossa condição histórica nos permite criar outros sentidos para este legado. Os mais diversos conteúdos classificatórios tendem a colocar as epistemologias indígenas como pré-modernas, tradicionais, inocentes, místicas, subdesenvolvidas e transitórias. Os povos indígenas são em grande parte pensados como sujeitos e em transição para a cristandade, civilização e a assimilação, pensamento este, presente diante dos brasileiros vaidosos de sua singularidade cultural perante a Europa ou os Estados Unidos (DUSSEL, 1994; VIVEIRO DE CASTRO, 2015).

A totalidade deste projeto chamado de modernidade permanece na forma de controle dos corpos e nos discursos de poder pautados na lógica de acumulação de capital. Abaixo dos Estados-nação na América Latina, sustentava-se o individualismo na figura de cidadão como requisito da forma republicana na acepção burguesa dos direitos políticos. Quando se constituiu o estado moderno, os povos originários do continente denominado “América” foram excluídos de direitos e de sistemas de representação. Constitucionalmente se estabeleceram no início das repúblicas latino-americanas a exclusão explícita dos sistemas de representação jurídica dos povos originários. Os “índios”, para o poder estrutural estavam fora do Estado, fora da república, fora do presente e da história. Um substrato que se manteve até agora e que permite a sustentação do racismo como estratégia de poder. Os Estados tendem a considerar os povos originários como inimigos, inexistentes, quando existentes “integrados” à nação.

Em termos legislativos no Brasil Colônia, por exemplo, havia dúvidas quanto à natureza jurídica dos povos indígenas. Seriam eles seres humanos? Dotados de alma? Ou seriam coisas? Documentos como a “Carta de Pêro Vaz de Caminha” ao rei de Portugal, referia-se aos povos indígenas como destituídos de fé, lei, e rei, carecendo de uma nova religião para a salvação de suas almas. Essa operação colonial organizada e estruturada a partir da violência iniciada e mantida pela invasão, atende a vários nomes e os atualizam ao longo da história (BELFORT, 2006).

Belfort (2006) chama esta operação colonial de “período exterminacionista”, materializado pela escravização, surtos epidêmicos letais e genocídios. A igreja se destacou

neste período com as intervenções catequéticas que instalavam políticas de proibição e demonização dos povos. Ao contrário da representação canônica da história, no momento da chegada às costas brasileiras o país já estava ocupado há doze mil anos. A população no Nordeste, por exemplo, já era densa desde oito mil anos antes do presente. Atividades agrícolas apareceram entre três a quatro mil anos, sendo praticada em todo o território nacional, a técnica de produção de vasilhas de cerâmica (excetuando a Amazônia) a partir de três mil anos, como no caso de São Raimundo Nonato, no Piauí, Brasil. Uma observação importante, ainda é difícil correlacionar culturas pré-históricas aos grupos indígenas da época de contato mas, ainda sim, é importante fazer essas colocações do histórico de ocupação no "território nacional" (GUIDON, 1992).

Os povos indígenas no Brasil vivenciam quinhentos e vinte anos de imposições, diferenciadas em seus formatos e contextos históricos. São mais de cinco séculos de violações de direitos, golpes e ditaduras articuladas pelo Estado (colonial, imperial, republicano, ditatorial, estendendo-se até o presente). Entre outras violações, a mais urgente nas pautas reivindicatórias é com relação ao direito originário e congênito à terra (SANTOS; SANTOS, 2018).

Historicamente as políticas de Estado voltadas aos povos indígenas no Brasil, possuem uma linha oficial de "integração". Isto é, uma nova forma de manter estruturas tradicionais de expropriação da vida, por meio da redução dos territórios à (aldeamentos) e demarcações de terras, destinando as terras indígenas à exploração agrícola e imobiliária. O Serviço de Proteção ao Índio (SPI), por exemplo, foi uma das primeiras incursões do Estado brasileiro a impor outra ordenação social, cultural e territorial aos territórios indígenas. Em seguida, a Fundação Nacional do Índio (FUNAI), criada em substituição ao SPI em 05/12/1967, nascia no contexto da ditadura militar brasileira (1964-1985) seguindo muitos dos padrões estabelecidos pelo SPI (SANTOS; SANTOS, 2018).

O Estatuto dos Povos Indígenas promulgado no período da ditadura militar trata os povos indígenas como passageiros, transitórios, até serem integrados à classe trabalhadora. A Constituição de 1988 trouxe novos horizontes para romper com essa tradição integracionista e individualista. No entanto, a violência do estado brasileiro continua a submeter os povos indígenas aos diferentes formatos históricos de autoritarismos que antecederam, permaneceram e sucedem à ditadura militar-civil brasileira.

A situação atual e anterior aos mais de vinte anos de "estado de exceção" no Brasil foi e é a regra, não exceção. Todas as dimensões de autoritarismos, que fiz questão de mencionar até o momento, fazem parte de um projeto político, social, cultural e econômico de silenciar ou

modificar a estrutura das vivências indígenas, inviabilizando a presença e o protagonismo dos povos indígenas, na então chamada "História do Brasil" (SANTOS; SANTOS, 2018).

A instituição responsável por estudar a população brasileira chama-se "Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística (IBGE)", que realiza a cada dez anos um estudo chamado Censo. O estudo mais recente do IBGE sobre a população brasileira foi realizado em 2010, quando se identificou que existem populações indígenas em todos os Estados do país e que 896.900 pessoas se autodeclaram indígenas – o equivalente a 0,4% da população no Brasil. Houve um aumento da população indígena em relação aos censos de 1991 e 2000. No Censo de 1991, 294.000 pessoas se identificaram como indígenas e o número chegou a 734.000 no Censo de 2000.

O IBGE considera as categorias de cor e raça como quesitos para referência censitária dos povos indígenas no Brasil. No contexto histórico, a noção de raça surge como possibilidade para tratar a divisão social por meio da suposta diferença biológica, do olhar e dos parâmetros de referência do que era europeu. Resulta-nos hoje um povo cuja educação se empenha desde o início em negar o indígena, até que prove ou conserve o fenótipo, no que permite o autoconhecimento. Neste sentido, racializar a identidade indígena como quesito, hierarquiza e desconsidera, quando não, apaga as especificidades ancestrais. O critério utilizado para o reconhecimento dos indígenas nos Censos Demográficos é a autoclassificação ou autoidentificação, independentemente de quem foi o informante, o próprio ou não. Divide-se em "pessoas que se declaram indígenas" e "pessoas que se consideram indígenas".

A população indígena ocupa atualmente áreas urbanas e rurais do território brasileiro. O Censo de 2010 mostra que, dos 896.917 indígenas do país, mais da metade, 63,8%, vivem em área rural, totalizando 572. 083 pessoas, enquanto 324.840 indígenas - habitam as zonas urbanas do país (**Tabela 1**).

Em relação às regiões brasileiras, a distribuição da população indígena é desigual. A maior parte da população indígena brasileira mora nas regiões Norte e Nordeste do país. No Censo de 2010, o IBGE identificou que existem 305 etnias e 274 línguas indígenas no Brasil, sendo que 17,5% da população indígena não fala a língua portuguesa. Isso mostra que no Brasil os povos indígenas são muitos e bastante diversos. Chamo atenção para os povos em situação de isolamento voluntário, que não são contabilizados nos censos demográficos, por outro lado, a Coordenação Geral de Índios Isolados e Recém Contatados (CGIIRC), fala em 28 grupos indígenas autônomos no Brasil. Muitos desses grupos estão em Terras Indígenas já demarcadas ou reconhecidas pelo Estado.

Tabela 1: A população indígena brasileira por domicílio.

Localização do domicílio	População Indígena por situação de domicílio		
Nome	Total	Urbana	Rural
Total	896 917	324 834	572 083
Terras Indígenas	517 383	25 963	491 420
Fora de Terras Indígenas	379 534	298 871	80 663

Fonte: IBGE (2010).

Muitos dos povos indígenas das Terras Baixas fazem referência a um "genocídio estatístico" porque sustentam que a forma de perguntar nos questionários censitários deixa de fora um número importante de indígenas, enquadrando-os dentro de outras categorias. O censo de 2011, do Uruguai introduziu pela primeira vez no questionário as categorias afro ou negro, asiático ou amarelo, branco ou indígena. Ao optar por uma dessas respostas, se abria uma nova pergunta, "Qual é a principal?" ou "Qual você se identifica?" (OYANARTE, 2019).

Considero diante das referências censitárias que os povos indígenas no Brasil e na América Latina têm sofrido longos períodos de expropriação e despojo. Nas Américas 50% dos indígenas vivem nas cidades, o que não os enquadram como "menos indígena" em relação aos habitantes das áreas rurais. Em muitos casos essa condição é ressignificada e alguns lutam por espaços políticos ao demandar direitos e territorializar seus espaços urbanos. Em diversos aspectos relacionados aos indígenas em contexto urbano resiste um grau de complexidade que obriga um entendimento ampliado que abarque a questão da representação e indague as formas de reconhecimento, percepção e racismo (FONSECA, 2019).

A respeito da localização dos povos indígenas no Brasil, segundo o (IBGE, 2010) hoje são 698 Terras Indígenas e 241 etnias ocupando praticamente 13% do território nacional. "Terra Indígena" no Brasil é um conceito juridicamente criado para definição da titularidade dos territórios indígenas reconhecidos pelo Estado brasileiro por diferentes dispositivos legais, em diferentes períodos históricos. O percurso desta regulação jurídica é reconhecido desde o período colonial, por meio de leis, régios e alvarás. Até a Constituição Federal de 1988, o discurso oficial do Estado brasileiro acerca dos povos indígenas operava a partir da noção de

"categoria social transitória". Ou seja, o objetivo era que, com a "integração" forçada, indígenas deixariam de pertencer a seus povos e passariam a integrar outras categorias raciais não indígenas (como branco e negro). Essa suposta transição, esse "deixar de ser", tem como base dois pressupostos coloniais: selvagem e civilizado. Indígenas deixariam de ser o que estão se tornando civilizados, isto é, como modos de vida, entendimento do mundo, de si, línguas, vestimenta, sexualidade. Não é à toa que estes pressupostos estão aliados à retirada do direito mais elementar: a terra.

Descaracterizando o pertencimento de seu povo, a morte simbólica do indígena estaria dada. A esse tipo de extermínio chamamos: etnocídio[1]. Quando, após intensas lutas, a Constituição de 1988 reconheceu no papel que povos indígenas teriam sim, o direito a existir nas suas organizações específicas, do ponto de vista social, econômico, político e cosmológico. Tivemos avanços importantes, no entanto, o etnocídio não parou ali. A mesma Constituição que promete e não cumpre direitos gerais a todos como saúde, educação, também não garante o que seu texto orienta em relação a povos indígenas. O Estado é colonial e ele é feito para que os direitos conquistados em suas plataformas não se cumpram, sejam frágeis e provisórios.

Ao contrário da base jurídica de propriedade privada, os territórios indígenas se diferem não só por não possuírem um conteúdo individualista. A posse e fruição de bens são exercidas coletivamente segundo padrões culturais que se apresentam incompreensíveis para o direito moderno, que regula a propriedade individual e que só admite a comunhão ou indivisão como um mal necessário e residual ao sistema. O direito dos povos indígenas sobre a terra não depende de títulos imobiliários, pois essas terras integram os bens públicos da União, e não podem ser confundidos com terras devolutas da União aptas a serem tituladas em favor de particulares pelo poder público (GEDIEL, 2018).

A identificação, delimitação, demarcação, homologação e registro das terras indígenas são procedimentos administrativos de competência do órgão federal de assistência ao índio. A primeira etapa do processo demarcatório é a organização de um grupo técnico especializado coordenado por um (a) Antropólogo (a), com a finalidade de produzir estudos de natureza etno-histórica, sociológica, jurídica, cartográfica, ambiental e levantamento fundiário. Esse grupo de trabalho se encarrega de produzir um relatório de identificação e delimitação, contendo informações gerais sobre o(s) grupo(s) indígena(s) envolvido(s), tais como, filiação cultural e linguística, eventuais migrações, censo demográfico, distribuição espacial da população e identificação dos critérios determinantes desta distribuição (BARBOSA, 2018).

A definição de terra indígena é resultado do encontro entre os dispositivos do Estado brasileiro e o saber dos povos indígenas, mediado pelo trabalho dos (as) Antropólogos (as) e

Historiadores (as). O relatório deve ser aprovado pela FUNAI, depois pelo ministro da Justiça e por fim pelo presidente da República. Durante esse processo, a justiça pode ser acionada para suspender e anular o processo demarcatório. Após demarcadas, também pode haver contestação judicial (BARBOSA, 2018).

Sempre que a demarcação cobrir limites inferiores àquelas ocupadas pelos povos indígenas, seus ocupantes têm direito à correção para que a demarcação abranja a totalidade da área. Isso vale tanto para as demarcações realizadas posteriormente à data da promulgação da Constituição de 1988 como para as realizadas antes, porque, se os direitos precedem à demarcação, os indígenas continuam a ter direitos originários sobre a parte das terras que ficou fora da demarcação, porque essas terras são inalienáveis, indisponíveis e o direito sobre elas imprescritíveis (SILVA, 2018). A omissão estatal na sua tarefa de demarcação constitui uma grave afronta aos direitos dessas comunidades, pois, além de gerar insegurança jurídica sobre quais são as terras que devem ser protegidas, coloca em risco a sobrevivência da própria cultura indígena, que depende diretamente da terra para sua existência. Neste sentido,

> A política de extermínio dos povos indígenas há séculos segue um traçado genocida em nome da ordem e do progresso. Se pudéssemos, portanto, "(...) visualizar num grande mapa da América o caminho traçado por cada povo até o lugar onde se encontra hoje, seguramente veríamos trilhas de sangue por toda imensidão das florestas, cerrados, campos e montanhas" (SOUZA FILHO, 2003, p. 75).

2.1.2 OS KAINGANG NO OESTE DO ESTADO DE SÃO PAULO

Trato de criar raízes sobre a história de ocupação dos Kaingang no Oeste do Estado de São Paulo, de modo que o leitor entenda a proposição do trabalho relacionada especificamente ao território de Vanuíre. Pouco se sabe sobre a origem de Vanuíre, o que sabemos é que trabalhava em uma lavoura no interior (fronteira entre Paraná e São Paulo) quando foi envolvida em um conflito político por volta de 1910. Foi convocada pelo Serviço de Proteção ao Índio (SPI) para atuar nas negociações com os povos originários da região. Após inúmeras tentativas, em 1912, Vanuíre conseguiu mediar o conflito entre as partes, o que resultou em um acordo que possibilitou a retomada da construção da Estrada de Ferro Noroeste do Brasil. Ela é tida como uma pacifista em diversos locais da região, sendo o principal deles o Museu Índia Vanuíre, em Tupã/SP **(Foto 1).**

A imagem social e demográfica constituída pela Etnologia Brasileira sobre os Kaingang tende a associá-los a grupos pequenos, essencialmente caçadores-coletores, andarilhos de "ambientes pouco produtivos" e possuidores de tecnologias simplificadas. Isto porque estão integrados aos povos Jê do Sul ou Jê Meridionais. Esse entendimento nomeado de "modelo padrão", me permite repensar a territorialidade e ocupação demográfica Kaingang, dado que considero pertinente a história nas suas formas de resistência e retração demográfica

Foto 1: Vanuíre, liderança entre os Kaingang do estado de São Paulo.



Fonte: Museu Índia Vanuíre, 2020.

Ainda que não tenha referências que trazem explicações coerentes sobre o processo de ocupação Kaingang ao longo dos anos no Brasil, considero uma série de trabalhos que se dedicaram a superar as limitações históricas e deram abertura a novas concepções e levantamentos dos registros históricos e pré-históricos existentes (NOELLI, 2004).

De acordo com a síntese regional feita por Astolfo Araújo (2001) a presença Kaingang no oeste paulista, na região compreendida entre os rios Tietê e Peixe é reflexo de uma ocupação recente, por causa do "cerco" existente a norte, território dos "Bilreiros" (Kaiapó Meridionais), e a leste, oeste ou sul, áreas reconhecidamente dominadas por grupos Tupi. Somente após o esvaziamento do Vale do Paranapanema, em tempo histórico, teria permitido o livre acesso ao oeste paulista a partir do norte do Paraná. A hipótese do autor é colocada em questão quanto às evidências de uma expressão Kaingang anterior ao estabelecimento dos outros grupos ceramistas, vinda do sul de Minas Gerais, atravessando o Estado de São Paulo e alcançando o Paraná. Desta maneira, os Kayapó Meridionais teriam se estabelecido na área. que serviu de corredor de expansão, e os grupos Tupi do Paranapanema teriam "cortado" o contato entre os Kaingang do oeste paulista e os do Paraná. Somente pesquisas arqueológicas sistemáticas na região poderão clarear os fatos.

Os Kaingang representam a terceira maior população indígena no Brasil e estão situados nos Estados do Rio Grande do Sul, Paraná, Santa Catarina e São Paulo, historicamente vivem em topos de colina. Geograficamente Vanuíre não atende esses critérios geográficos. A região onde ocupa é a do Planalto Ocidental Paulista de Colinas amplas, diferente da paisagem que seus antepassados ocuparam. O Planalto Ocidental Paulista, testemunha a séculos a ocupação Kaingang na região, que começou efetivamente a ser pensada pela comunidade arqueológica sistematizadamente pelo Arqueólogo Robson Rodrigues. Ele passa a considerar na tese de doutorado defendida no ano de 2007 na Universidade de São Paulo (USP), as antigas ocupações Kaingang na Bacia do médio/alto curso do rio Aguapeí e seus afluentes: Ribeirão Iacri, Caingangue, estendendo-se ao Rio Tibiriçá. Este cenário tornou-se especial para a história dos Kaingang no estado de São Paulo, pois preenche uma lacuna com relação à história indígena na região. Até então havia relatos etnográficos, de viajantes e relatórios oficiais, porém o contexto pré-histórico só era estudado na bacia do Alto Paraná e seus afluentes (CURY, 2012; RODRIGUES, 2007).

Os relatos de experiência dos Kaingang da TI Vanuíre[2] e a delimitação dos sítios arqueológicos na região resultaram na produção de modelos interpretativos de comportamento e da dinâmica social pretérita, principalmente no que se refere à morfologia da cerâmica preta polida, que certamente não podem ser atribuídos à tradição cerâmica tupi-guarani do estado de São Paulo (MILLER JUNIOR, 1972; RODRIGUES, 2007). As amostras de material cerâmico coletados nas antigas ocupações Kaingang (sítios arqueológicos Coiós 1, Coiós 2 e Coiós 3) foram submetidas ao método de datação por termoluminescência e remonta um período de ocupação entre os séculos XIV e XV. O cruzamento de informações históricas, arqueológicas

e etnológicas, fortalece a ideia da presença da população Kaingang no Oeste paulista, principalmente na região do médio-alto curso do rio Aguapeí, pelo menos, a partir do século XIV como se configura no resultado da datação do material cerâmico (RODRIGUES, 2007).

Os deslocamentos intercalam lugares e atividades como roçados, pesca nos rios, coleta e caça. Em meio às matas, construíam abrigos provisórios durante as caminhadas, armavam acampamentos temporários e alimentavam-se de vegetais, caça (pacas, antas, catetos, macacos, tatus e cervos) e pesca. Nas roças havia milho preto, feijão, abóbora. O Kiki, por exemplo, bebida tomada durante a celebração do Kikikoi (celebração após a morte de um parente) era feita a base de milho fermentado, mel e flores da palmeira macaúba. Para caça e pesca era comum o uso de arco e flecha, armadilhas e lanças. As ceramistas faziam panelas e pratos, e trançados (balaios, peneiras, cestos e tecidos) (RODRIGUES; NISHIKAWA, 2016).

Há que considerar o momento de ruptura desta autonomia. Foram vários os modos de intervenção dos diferentes personagens da história de colonização do sertão paulista. Os Kaingang foram contatados pela primeira vez no Planalto Ocidental Paulista em 1810. Com a expansão da Estrada de Ferro Noroeste do Brasil em 1904, que atravessava a região no sentido do Mato Grosso (MT). Os territórios Kaingang passaram a ser violentamente invadidos pelos bugreiros contratados pela Companhia Estrada de Ferro Noroeste do Brasil. A expansão ferroviária no Estado de São Paulo, estabelecida a partir da segunda metade do século XIX, esteve intimamente ligada ao incremento da cultura cafeeira. As ferrovias, meio de transporte por excelência da era da industrialização, neste contexto foram impulsionadas essencialmente pela cultura cafeeira. Um dado interessante sinalizado por Beatriz Kühl (2013), aponta que a rede ferroviária paulista em 1900 era de 3.373 quilômetros, passando para 4.825 em 1910, 6.616 quilômetros em 1920 e, em 1940, atingiu 8.622 quilômetros (KUHL,2013). Outros atores importantes neste processo de expansão para o oeste, foram as ações da Comissão Geográfica e Geológica (CGG) **(Foto 2)**.

Estas ações foram auspiciadas pelo Estado brasileiro para expedições aos rios Aguapeí e do Peixe, entre 1905 e 1907. Neste período, debruçaram-se na produção de relatórios sobre o solo, geomorfologia, clima, geologia e hidrografia dos vales dos rios Paranapanema, médio e baixo Tietê, Aguapeí e Peixe (PINHEIRO, 1992; CURY, 2012).

O ano de 1905-1912 foi o marco da chamada “pacificação” ordenada pelo Serviço de Proteção ao Índio (SPI). Os embates públicos em torno dos massacres dos Kaingang legitimaram a criação de postos indígenas. O primeiro posto instalado foi no município de Promissão (SP), por insistência de alguns fazendeiros. Quatro anos depois, em 1912 foi criado o Posto Indígena Icatú, localizado no município de Braúna (SP) e em 1916 a Aldeia Pirã, atual

Terra Indígena Vanuíre, isolada por fazendas dos rios do Peixe e Aguapeí.

Foto 2: Levantamentos e reconhecimento do Rio Feio pela Comissão Geográfica e Geológica (CGG), Estado de São Paulo, 1886 a 1931.



Fonte: Comissão Geográfica e Geológica (2022).

Este processo de "pacificação" tinha como objetivo "liberar" territórios de extrema mobilidade social dos Kaingang para ocupação pastoril e agrícola (CURY, 2012; VEIGA, 1994). O mote pulsor deste conflito está na posse dos não-indígenas de territórios com destino à expansão cafeicultora. Foram diversas artimanhas de resistência a estes atentados, no entanto, ocorreu a morte em massa de muitos Kaingang. Esta luta para os não-indígenas foi dada como encerrada no ato chamado "pacificação", remediado por uma destinação injusta dos Kaingang a um território pensado, desenhado e aleatoriamente definido para o futuro dos Kaingang no Estado de São Paulo **(Figura 1 e 2).**

Retomando o ano de 1917, o estado brasileiro criou por meio do serviço de proteção ao índio (SPI) os chamados "postos", sendo estes, o Posto Indígena de Icatu e o PI de Vanuíre, em Arco-Íris. Fala-se que 90% da população Kaingang foi exterminada entre 1905 e 1921. Em 1921, por exemplo, foram contabilizados 173 Kaingang entre os Postos de Icatu e Vanuíre.

Figura 1: Localização dos Territórios Kaingang no estado de São Paulo.



Fonte: Citrangulo (2022).

Figura 2: Localização da Terra indígena Vanuíre e Icatú, SP.



Fonte: Citrangulo (2022).

Em termos populacionais, considero um fator indispensável para análise do genocídio em massa da população indígena a questão que nos espantou nos últimos tempos, mas que já é bastante conhecida em territórios indígenas há séculos.

Um estudo bastante interessante realizado pelo Prof. Dr. Rodolpho Telarolli Júnior da Unesp de Araraquara (SP), apresenta e discute os aspectos sanitários do processo de imigração estrangeira no estado de São Paulo, na primeira década após a Proclamação da República. Neste estudo, o autor defende que o fluxo migratório foi um dos fios condutores das ações em saúde pública, tão somente, a combinação entre os interesses da cafeicultura, a expansão ferroviária, imigração e febre amarela definiu os rumos sanitários (TELAROLLI, 1996).

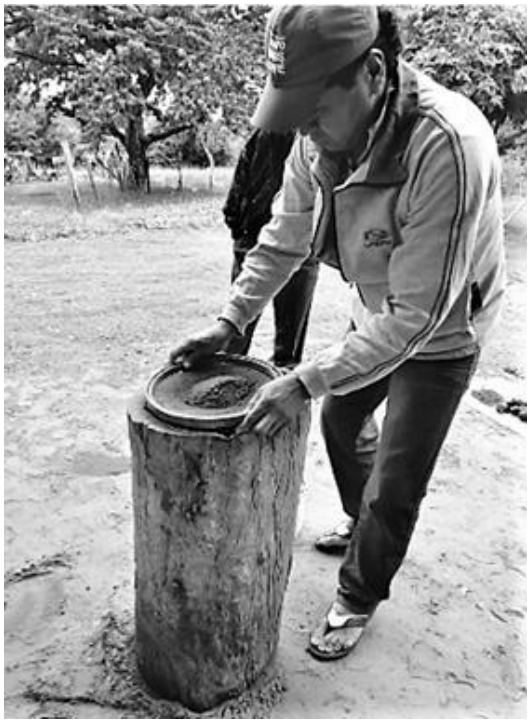
A Cerâmica é uma habilidade entre os Kaingang que valorizo muito neste trabalho, ainda que não seja nosso foco. Nossa ceramista de Vanuíre não produz mais, mas passou toda habilidade para o filho Zeca (**Fotos de 3 a 20**).

Foto 3: Coleta de argila na mata, na foto Constantino e Zeca acompanha a Ceramista Ena para coleta.



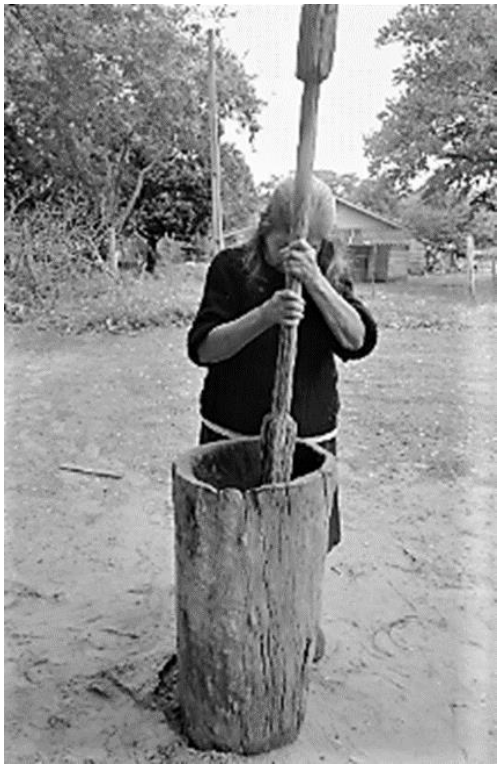
Fonte: a autora (2019).

Foto 4: Zeca preparando o tempero na superfície do pilão.



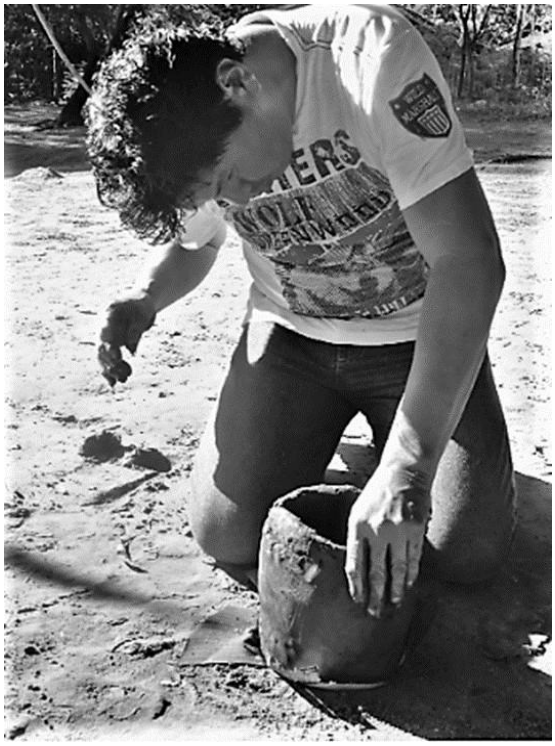
Fonte: a autora (2019).

Foto 5: Ena prepara o tempero no pilão.



Fonte: a autora (2019).

Foto 6: Modelagem da cerâmica.



Fonte: a autora (2019).

Foto 07: Adição do tempero a argila e modelagem.



Fonte: a autora (2019).

Foto 8: Coleta de madeira para fazer espátula, conhecida como Kapéng na língua Kaingang.



Fonte: a autora (2019).

Foto 9: Coleta de madeira para confecção do Kapéng.



Fonte: a autora (2019).

Foto 10: Kapéng, utilizado para pegar cerâmica na fogueira.



Fonte: a autora (2019).

Foto 11: Queima da cerâmica.



Fonte: a autora (2019).

Foto 12: Palha de milho seca usada na brunidura.



Fonte: a autora (2019).

Foto 13 e 14: Panelas de cerâmica, ambas possuem superfície lisa e fina de cor preta.



Fonte: Museu Índia Vanuíre (2020).

Foto 15: panela cerâmica produzida pela ceramista Ena.



Fonte: A autora (2020).

Foto 16: Panela cerâmica produzida pela ceramista Ena.



Fonte: a autora (2020).

Foto 17: Panela cerâmica produzida pela ceramista Ena.



Fonte: a autora (2020).

Foto 18: Panela cerâmica produzida pela ceramista Ena



Fonte: a autora (2020).

Foto 19: Panela cerâmica produzida pela ceramista Ena



Fonte: a autora (2020).

Foto 20: panela cerâmica produzida pela ceramista Ena.



Fonte: a autora (2020).

A combinação entre os interesses da cafeicultura, a expansão ferroviária, imigração e febre amarela definiu o marco do genocídio dos povos indígenas no Estado de São Paulo. Entre o grande número de vítimas da febre amarela destacavam-se os grupos indígenas, mais sensíveis à doença, provavelmente pela ausência de contato anterior com o agente causal. A defesa do fluxo de imigrantes estrangeiros, garantindo a mão-de-obra indispensável para o café, foi um aspecto da dinâmica demográfica que esteve sempre presente para o poder estadual, dos legisladores aos técnicos dos serviços sanitários. Uma das vertentes de violência aos povos indígenas neste período, refere-se a sucessão de epidemias naquele momento, ao menos da parte das autoridades sanitárias, uma relação inequívoca entre fluxo migratório, cafeicultura e expansão ferroviária, suspeita que se confirmou após a descoberta dos mecanismos de transmissão da doença no início do século XX (TELAROLLI, 1996)

Em síntese, o processo de submissão dos Kaingang e a omissão de sua representatividade no estado isolara-os em pequenos territórios, impondo-os as mais diferentes formas de violência, controle, vigilância e criminalização. A mobilidade e a caça tornaram-se uma atividade criminalizada, direcionando-os à intensa exploração de trabalho sofrida pela mão-de-obra barata, exposição à ocorrência de acidentes de trabalho e problemas de saúde ocorridos em longo prazo.

2.1.3 A TERRA INDÍGENA VANUÍRE

A Terra Indígena Vanuíre possui 708 hectares de terra regularizada, para uma população de aproximadamente 210 indígenas oriundos de diferentes territórios e etnias (IBGE, 2010). O município mais próximo da terra indígena (≅ 12km) é Arco-Íris, localizado no oeste do estado de São Paulo, a 535 km da cidade de São Paulo. A Terra Indígena (TI) é cortada por estradas municipais de baixo tráfego de veículos e pelos córregos Pirã, Coiós e Iakri, banhados pelo rio Aguapeí, ao sul de Vanuíre **(Figura 3)**.

Cercada de lavouras permanentes e temporárias, assim como de atividades pecuárias de efetivo bovino e extração vegetal de eucalipto, ao todo são 24. 599 hectares de terras destinadas às atividades do agronegócio no município de Arco-Íris (IBGE, 2008; 2019). Os indígenas de Vanuíre são trabalhadores e trabalhadoras do campo e desenvolvem suas roças temporárias no interior da (TI), cultivando principalmente o milho convencional, mandioca e amendoim com casca. Isto está relacionado a alimentação que passou por intensos processos de reinvenção. Há de se tomar cuidado ao tratar das transformações dos hábitos alimentares

para não cairmos nos critérios de definição colonialista de “assimilação, inclusão, incorporação e o abandono” do repertório alimentar.

Com relação à alimentação dos Kaingang, notamos ausências e novidades na história da composição nutricional, algum alimento como milho preto — matéria-prima do Yamin (bolo frito, cozido ou torrado), deu lugar ao feijão convencional, assim como, o beiju e o Kume (caldo de peixe) deram lugar ao arroz, batata, macarrão, sal e açúcar refinado, frutas e legumes adquiridos nos supermercados da cidade. Este movimento ocorre devido à insuficiência no cultivo dos espaços domésticos que não atendem as demandas alimentares. O consumo segue critérios de disponibilidade e durabilidade para armazenamento [dado que são adquiridos mensalmente], seguido do gosto, do “fazer bem” e da praticidade. A preferência das crianças são os industrializados: chocolate, bolacha, iogurte, achocolatados, farináceos e refrigerantes, no entanto, não são frequentes devido ao custo (SILVA, 2013).

Observando as narrativas de campo, apontamos que devido aos conflitos internos e desentendimentos subjetivos — associados em grande parte pela inserção das religiões pentecostais na aldeia, as necessidades alimentares eram coletivas e não individuais, o marco dos desentendimentos dispersou as iniciativas coletivas na produção interna de alimentos.

A luta que os Kaingang enfrentam em relação à alimentação evidencia o papel político e as relações de poder que mantêm estruturas hegemônicas de modo a inviabilizar uma dimensão de alimento pautada no valor nutricional, espiritual, ritualístico, tecnológico e de cuidado conforme defende a ativista alimentar Tainá Marajoara (2016). É com relação ao cuidado que Silva (2013) analisa o processo de amamentação em Vanuíre. Segundo a autora, evidencia-se que leite materno entre as mulheres não são unicamente nutricionais, mas o ato de amamentar é um momento de aconchego e cuidado, seguindo esta prática até mesmo fora do período reprodutivo — quando não se produz mais leite.

Em contrapartida, o atual modelo urbano-industrial-capitalista reforça através da mercantilização da maternidade a dispensabilidade do amamentar (não enquanto necessidade, mas uma prática eletiva), dado que existem leites artificiais “próprios” para bebês (BOMBARDI, 2014). Em Vanuíre alguns Kaingang guardam o “milho preto” para “aprender a fazer yamim” como os antigos fazem. Entretanto, tornaram-se eventuais para alguns e inexistentes para outros (**Fotos 21 e 22)**.

Figura 3: Localização da Terra indígena Vanuíre, SP.



Fonte: Citrangulo (2022).

Isto não apenas faz parte da "inserção" dos alimentos dos brancos no quadro de preferências associadas à alimentação, mas também faz parte da permanência do genocídio dos povos indígenas representados pelo contraditório mecanismo de sustentação da chamada agricultura moderna que sustenta a atuação de empresas transnacionais do setor de agrotóxico, autodenominadas produtoras de "defensivos agrícolas", assim como a violência no campo em suas diversas roupagens e representadas, tais como as intoxicações causadas pelo uso de tais substâncias e a produção em larga escala de alimentos industrializados (BOMBARDI, 2013).

Outro elemento considerado entre os Kaingang e Krenak é a comercialização da produção artesanal para os visitantes, que geralmente são alunos da rede de ensino da região. Há também inscritos em programas sociais ou de aposentadoria. Muitos se dedicam ao trabalho na "Escola Estadual Indígena Índia Vanuíre" (**Foto 21**) que está situada no interior da TI. A escola estadual está jurisdicionada a diretoria de ensino da região de Tupã (SP) e atende nos períodos de manhã e tarde o ensino básico (1º ao 9º ano). Todos os Professores e Professoras são indígenas, incluindo a direção da escola, elaboram o currículo escolar por temas, tais como, água, terra, globalização e sustentabilidade, atravessando todas as matérias oferecidas (modelo este implementado em 2015-2016 na TI) por meio do sistema bilíngue.

Foto 21: Escola Estadual Índia Vanuíre, Arco-Íris, SP.



Fonte: A autora (2019).

A educação escolar indígena no território indígena passou a ser implementado em Vanuíre apenas em 2001 quando receberam uma formação específica de docentes da Universidade de São Paulo (USP) para lecionarem, até então, a educação escolar indígena era responsabilidade da Fundação Nacional do Índio (FUNAI) e não do Ministério da Educação (MEC), os professores eram todos não-indígenas.

Foto 22: Milho preto guardado por Constantino.



Fonte: Escola "Índia Vanuíre", Arco Íris-SP (2019).

A FUNAI enquanto órgão coordenador da política indigenista acompanha e fomenta a participação de povos e representantes indígenas em instâncias de participação, monitoramento e controle social de políticas em 'interfaces' com políticas indigenistas, ou seja, que afetam, ou interessam ou contemplam povos e terras indígenas. Ainda que haja uma constante busca de equilíbrio de forças, no processo de participação dos povos indígenas nas discussões dos seus direitos e garantias, como medidas de intervenção há um controle e direcionamento de interesses que retira, sobretudo, a autonomia dos grupos étnicos.

Das instituições de apoio para a comunidade local, os serviços são prestados pela (FUNAI), Fundação Nacional de Saúde (FUNASA) e Prefeitura Municipal de Arco-íris que trata do saneamento, coleta de lixo e da saúde. Em Vanuíre há um ambulatório assistido por

um dentista, um médico e o enfermeiro Ademir Gomes Conechu, Kaingang e morador da aldeia que atua como técnico de enfermagem no Posto de Saúde local há mais de 20 anos.

Foto 23: Milho preto debulhado para produção do Yamim.



Fonte: Museu India Vanuíre (2019).

Lidiane Damaceno Cotuí, Krenak/Kaingang, Professora, Cacique e representante do Museu AkãmOrãmKrenak junto ao Welington Jose Barbosa Dias — Kaingang, são os atuais caciques de Vanuíre, eles são responsáveis pelas decisões de compra, venda de animais e planejamentos de cultivo, porém todas as decisões são tomadas após a realização de reuniões comunitárias. Em um trabalho de mapeamento participativo realizado em Vanuíre no ano de 2019, foram representados os seguintes lugares considerados importantes: escola, salão comunitário, posto de saúde, espaço cultural em que realizam ensaios, apresentações culturais e recebem os visitantes e vivenciam experiências religiosa, igreja evangélica, residências, roças, mata, pasto, cemitério tradicional Kaingang e o cemitério atual.

Residem na TI Vanuíre as etnias Kaingang, Krenak, Terena, Atikum, Fulni-ô,Kuruaia, Guarani e Pankararu. Os Kaingang compõem a maioria da população e são originários da região, enquanto as outras etnias chegaram a Vanuíre por movimentos migratórios, dado que enfrentavam diversos conflitos em seus territórios. Os Krenak, povo de filiação linguística Borum, pertencendo ao tronco Macro-Jê, por exemplo, tem uma trajetória associada ao Vale

do rio Doce, no Estado de Minas Gerais. Apontado como os últimos Botocudos (grupo que habitava o baixo recôncavo baiano), deslocaram-se para o atual Estado de Minas Gerais e Espírito Santo. Vivenciaram e vivenciam processos violentos como desterro e dispersão. A transferência de seus territórios para Vanuíre foi um processo forçado e elaborado sobre a lógica da política indigenista. Novos destinos foram impostos e Vanuíre se tornou uma oportunidade para inserção dos Krenak na dinâmica de trabalho voltado à agricultura e a mão-de-obra barata para fazendas vizinhas. Embora estas estratégias atravessaram diferentes etnias e tempos históricos no país, a identidade e ancestralidade entre os povos indígenas é construída e reconstruída frente aos diferentes contextos.

2.1.4 MUSEU INDÍGENA KAINGANG WOWKRIWIG (SOL NASCENTE)

"O Museu é o lugar sagrado"

Kujã Dirce Jorge, 2019.

O Museu Wowkriwig, contemplado com o Prêmio "Pontos de Cultura Indígenas" pelo Ministério da Cultura (Segundo edital, de 3 de julho de 2015), recebe este nome em homenagem a uma mulher Kaingang que habitou o atual território da TI Vanuíre. O Museu surgiu de uma iniciativa das atuais curadoras Dirce Jorge Lipu Pereira, Susilene Elias de Melo e Itauany Larissa de Melo Marcolino, com objetivo de divulgar e cuidar da cultura local, evidenciando seu legado ancestral e espiritual, enquanto símbolo de luta e resistência. Dirce, como Kujã (Pajé) **(Foto 24),** reforça a importância da ancestralidade e estrutura a curadoria por meio dos ensinamentos que recebeu da sua mãe, Jandira Umbelino. Reforçando sempre a presença espiritual no gerenciamento do museu e o fortalecimento da cultura por meio das roças, alimentação, o canto e a dança, a narrativa em torno da mandioca, da roça ao beiju, tornam-se a finalidade do museu; conforme expressa Dirce: "tudo que ela [Jandira] falou é museu".

O acervo do Museu conta com cerâmicas elaboradas por Jandira Umbelino, chocalhos e cachimbos utilizados em rituais, roupas de dança e outros adornos[4]. De acordo com a Profa. Dra. Marília Xavier Cury (2020), a curadoria se configura enquanto uma

> ação qualificada, na exposição autonarrativa indígena o curador tem sua autonomia e soberania no museu, fazendo a instituição se recolocar e rever suas formas de representação dos indígenas que estão tão perto, vivem tão próximos, mas que estão muitas vezes distantes pelas diferenças culturais (CURY, 2020).

Foto 24: Dirce Jorge (Kujã) e sua filha Suscilene, idealizadoras do Museu WOWKRIWIG.



Fonte: Museu Republicano, USP (2019).

Nos últimos Encontros Paulista sobre Questões Indígenas e Museus (EPQIM)[5], pudemos observar a ascendência das discussões sobre a aplicação de uma museologia crítica, capaz de a partir das relações de trabalho com os grupos indígenas do centro-oeste do Estado de São Paulo, validarem o lugar social dos museus no processo de incorporação de novas práticas decoloniais. Um dos desafios pautados na construção crítica de museus considera os desafios da incorporação dos saberes e práticas indígenas no cotidiano museal, seja por meio das ações colaborativas que promovem negociações de sentidos e ressignificações, bem como, o diálogo e a interculturalidade.

Destaco a importância da autonomia dos povos indígenas frente à autoria, elaboração e execução de seus projetos, dado que grande parte de suas ações são apropriadas e elaboradas a partir de uma estratégia colonial. Em grande parte, o discurso e a execução colonial na musealização de patrimônios, retira dos povos indígenas autonomia e os colocam como sujeitos

determinados pelos processos coloniais, históricos e contemporâneos. Sobretudo, na transformação do discurso, seja este cosmológico, de organização sociopolítica, e de novas narrativas e mitologias, que trazem um tom de resistência à colonialidade.

A musealização de suas histórias, como prática de direito, confere a realidade um ato político de resistência às atividades de homogeneização, fragmentação e segmentação social dos acervos e da própria história. Como "práxis" de uma tecelagem de suas micro-histórias, sobretudo a construção de memórias, eleição e pertencimento de seu acervo.

A formação dos acervos e coleções se adapta a uma nova ética e protocolo de trabalho, isto é, formas de representação, que tratam de expor problemáticas com relação à autonomia dos povos nos processos de eleição do patrimônio, pesquisa e comprometimento com a história (CURY,2020). Quando falamos em autonomia, nos referimos ao reconhecimento de autoria, uma produção independente, e por vezes, solitária, na construção de uma programação e curadoria que se opõe aos formatos hegemônicos de museu. Em especial neste trabalho, um comprometimento íntimo e afetivo, que vem formando e apoiando iniciativas de reivindicações por direitos e reconhecimento de suas existências.

Quando tratamos dos processos de musealização é indispensável sinalizar a atuação de diversos grupos indígenas na criação e cuidado com os museus etnográficos, que tratam essencialmente de aproximar as técnicas museais da história dos seus povos no passado, gerando um movimento político de reconhecimento institucional de existências, reformulando narrativas e discursos. Neste sentido, o que identificamos como curadoria se transforma, abrangendo todas as ações museais que envolvem a interpretação do bem musealizado, o que significa, quais agentes estão envolvidos, sejam eles — conservadores, educadores, museólogos, por exemplo —, indo além das coleções, alcançando os produtores culturais e o público visitante do museu: ele é ator da musealização. No Brasil, a autonomia dos povos na direção e descoberta dos museus iniciou em 1988, quando os (Ticuna) perceberam que um museu poderia respaldar a luta indígena por demarcação de terras, a preservação da cultura e o seu reconhecimento como indígenas pela sociedade brasileira da qual fazem parte (CURY, 2020).

Os museus tornam-se, portanto, espaços de luta e reivindicações na busca de reconhecimento, bem como, espaço pedagógico associado às escolas indígena e não indígenas. São, portanto, meios de fortalecimento cultural para as relações internas e externas com não indígenas. Os museus indígenas vêm ocupando de maneira irreversível uma posição. Ajudam-nos a ver como um museu pode diferir, pois é formado diferentemente. Ainda, impactam as ações museais de museus etnográficos, provocando uma participação indígena ativa nos

processos museográficos, curadorias e de pesquisa.

É advertido que novas práticas museais possuem um caráter colonizador; vale ressaltar que existe um debate em torno de processos criativos que inserem no espaço da inovação e não necessariamente possuem um caráter colonizador, isto é, são propostas de inspiram experimentações sobre possibilidade descolonizante e criativa sobre os nossos pensamentos, projetos e ações. Quando falamos em novos processos de representação, é proposto pensá-lo sobre o viés da criatividade enquanto prática de superação. Como propõe Ailton Krenak"a superação do Antropoceno virá por meio da criatividade?"

Em síntese, as ações promovidas no Museu Wowkriwig, têm promovido laços coletivos na produção de conhecimento, no que lhe concerne, tem gerado laços afetivos e de autossuficiência no processo de organização e representação. Da mesma forma, as atividades de co-criação das instalações museológicas contribuem efetivamente para representação histórica dos povos indígenas na região. As relações de trocas (conhecimento, influências e co-criação) acabam por configurar ideias e projetos coletivos para o futuro. Três mulheres no gerenciamento apresentam um dado relevante na formalidade de sua representação, seja ela, ao nível institucional, comunitário e afetivo. É válido reforçar que a institucionalização de um museu esbarra nos processos conflitivos com relação à necessidade de representatividade efetiva frente às submissões e subordinações da história. Reforçamos que mesmo enfrentando situações de escassez com relação à emancipação e o redimensionamento do poder perante suas tradições — existe um jeito de mitigar essas limitações e alinhar com uma realidade menos opressora e invasora. Estamos cada vez mais trabalhando com redes e laços de co-criação. A ativação das redes em determinados projetos, consiste em criar um corpo capaz de elaborar respostas a velhos problemas, não que seja uma proposta de ficar com o problema, mas reinventar formas de influência direta e real sobre novas proposições.

[1] Segundo a Declaração de San José (UNESCO), "etnocídio significa que se nega a um grupo étnico, coletiva ou individualmente, o direito de desfrutar, desenvolver e transmitir sua própria cultura e sua própria língua", implicando "uma forma extrema de violação maciça dos direitos humanos, particularmente do direito dos grupos étnicos com respeito à sua identidade cultural", por isso também chamado genocídio cultural (CUNHA, 1987, p. 199).

[2]No início do século XX, a população Kaingang do interior paulista foi duramente reprimida, como consequência cruel da marcha do café para o oeste do estado. Nesse período, havia chacinas constantes de aldeias inteiras, e a etnia Kaingang foi difamada na mídia, retratada como selvagem e violenta. Esta fase da história dos Kaingang, imortalizou uma mulher indígena e guerreira chamada Vanuíre, que hoje nomeia Terra Indígena estudada. Nascida no atual estado do Paraná foi levada à região para mostrar a localização das aldeias Kaingang. Utilizada como intérprete, diz as lendas Kaingang, Vanuíre subia em um Jequitibá de dez metros de altura, de onde entoava cânticos nos quais pedia para os Kaingang não resistirem mais, porque não conseguiriam sobreviver às armas de fogo. A líder, cuja história também inspirou a criação de um museu em Icatu, ficou conhecida como "pacificadora".A imagem, no entanto, é rejeitada por Dirce, por exemplo, que tem Vanuíre como" uma grande guerreira escravizada, que conquistou a demarcação das Terras Indígenas Kaingang". *Disponível em: https://deolhonosruralistas.com.br. Acesso em - 19/03/2019.*

[3]Constitui um dos marcos mais importantes das ciências no Estado de São Paulo. Nascida como "Commissão Geographica e Geológica da Província de São Paulo", pela Lei nº 9, de 27 de março de 1886, desenvolveu em seus 45 anos de existência, até encerrar as atividades em 1931, as primeiras pesquisas e levantamentos detalhados do território paulista.

[4]Aprecie uma apresentação virtual do Museu Worikg, liderado por três mulheres Kaingang que carregam o legado de um povo e os costumes de seus ancestrais. Disponível em: MUSEU WORIKG - #CulturaEmCasa. Acesso em: 04/04/2022.

[5]O Encontro Paulista Questões Indígenas e Museus (EPQIM) são realizados anualmente pelo Museu Índia Vanuíre, em Tupã, por meio da parceria entre a Unidade de Preservação do Patrimônio Museológico da Secretaria de Cultura e Economia Criativa do Estado de São Paulo, a ACAM Portinari – Associação Cultural de Apoio ao Museu Casa de Portinari e o Museu de Arqueologia e Etnologia da Universidade de São Paulo. Tem como objetivo promover debates sobre a preservação e difusão de patrimônio cultural indígena com a participação de profissionais de arqueologia, etnologia, antropologia, museologia e demais interessados. Para mais informações, Disponível em: https://museuindiavanuire.org.br/epqim/#:~:text=O%20Encontro%20Paulista%20Quest%C3%B5es%20Ind%C3%ADgenas,Cultural%20de%20Apoio%20ao%20Museu. Acesso em 09/04/2022.

III – CORPO - TERRITÓRIO – MATA

"Somos corpos/corpas e almas nuas com sentimentos instintivos que dançam o tempo todo no espaço" (SANTOS, 2021)[3]

3.1. O corpo

Para falar sobre o corpo, é preciso percorrer a história, a trajetória do corpo indígena no Brasil. Começo a entender o que é o corpo a partir do meu, como já havia dito antes que isso aconteceria aqui. A imagem da minha árvore genealógica mostra que somos uma família de mestiços, entre brancos, indígenas e negros. Sei muito pouco sobre minhas tataravós e de onde eles vieram, principalmente.

Durante este trabalho levei a minha família a buscar mais sobre quem veio antes de nós, por fotos e histórias, na tentativa de acessar o tempo omitido e esquecido. A verdade é que penso que esta dificuldade toda é proveniente de um imaginário coletivo que ficou. As partes que nos compõe foram apagadas de maneira violenta. Como em grande parte das famílias mestiças brasileiras só têm conhecimento mais detalhado sobre os que vieram antes deles quando se tem uma parte de parentesco com a Europa. A cidade de São Paulo, assim como outras cidades brasileiras foram construídas sob projetos de apagamento dos povos indígenas e de nações africanas como parte da história da cidade.

O meu primeiro entendimento de corpo parte da ideia de corpo-objeto, corpo-mercadoria, corpo-moeda. Entre os povos indígenas no Brasil, o corpo representa um território. Em Abya Yala, os povos tinham outro modo de vida. O ritual, a dança, a pajelança, são maneiras de se escrever sobre o mundo que é vivido. Esse foi um modo de ser/viver ser possível trazer em seus corpos, exatamente entendendo que para esses povos o corpo, primeiro, é o território onde se guarda o saber e é difícil apagar o que tem dentro dele.

Nessa nova configuração de viver, para o branco colonizador, os corpos indígenas se tornam objetos de trabalho descartáveis e substituíveis, como mercadorias. Mesmo vivendo neste sistema, pessoas indígenas foram capazes de se adaptar, resistir e existir. Porque o corpo

[3] Trata-se de uma das pautas criadas pelo Prof.Dr. Casé Antagu, durante a disciplina que fui Ouvinte: "Contribuições para Histórias Decoloniais Indígenas e das Camadas Populares em Pindorama" - parte do Componente Curricular "Historiografia da População Afro Indígena no Sul da Bahia" Oferecida no Programa de Pós Graduação em Ensino e Relações Étnico Raciais no Sul da Bahia - Universidade Federal do Sul da Bahia - Campus Jorge Amado (PPGER/UFSB-CJA).

é fonte de saber ancestral, é o registro da experiência humana individual e coletiva (SALES, 2012).

Considerando a produção de corpos e pessoas Kaingang, a humanidade Kaingang é construída sobre uma condição perspectiva, onde a possibilidade de acesso a outros pontos de vistas depende de metamorfoses corporais, isto é, os corpos precisam ser feitos, elaborados por meio de sociabilidades experienciadas. O corpo no contexto Kaingang, constitui a pessoa-humana fazendo com que se diferencie dos demais sujeitos (animais, espíritos, vegetais) (ROSA, 2011).

No contexto ameríndio, o corpo é muito diferente daquela fórmula corpo-objeto, corpo-mercadoria, corpo-moeda (essas denominações foram retiradas e atualizadas da obra "a crítica da razão negra de Achille Mbembe'' (2014). O autor refere-se a pessoas escravizadas como ``homem-objeto, homem-mercadoria, homem-moeda"). O que chamamos de corpo é sinônimo de fisiologia distintiva ou de uma anatomia característica que carrega consigo marcas de uma história.

Neste sentido, quando existe uma desterritorialização há também uma adaptação desse corpo capaz de se relacionar com o universo que ele foi obrigado a estar, o que chamo aqui de reterritorialização dos corpos. No contexto estudado, os corpos indígenas passam a utilizar as brechas do sistema agrícola para continuar e passar os saberes, a religiosidade, o modo de viver. O corpo se faz território, e por mais limitante que seja seu território, o corpo carrega sua identidade e é um elemento da natureza também.

Por isso, existe a dança, o ritual do kiki, as roças, as folhas, a argila, a cerâmica. Essas foram algumas formas de resistência do modo de vida Kaingang. O corpo passa a acolher a memória como sobrevivência. Como Leda Maria Martins (2003, p. 64) explica: "a textualidade dos povos negros africanos e indígenas, seus repertórios narrativos e poéticos, seus domínios de linguagem e modos de aprender a figurar o real, deixados à margem, não ecoaram em nossas letras escritas".

Em Vanuíre, por exemplo, a performance corporal estará presente nas lembranças temporais sobre territórios específicos, como o cemitério tradicional onde era feita a toma do kiki (bebida fermentada tomada apenas em situações fúnebres). São performances que aconteciam em eventos específicos, quando morria um parente faziam a toma do kiki, dançavam e comiam por três dias, concebendo a passagem do parente para a aldeia dos mortos, os preparativos do ritual eram feitos a partir do canto, da música e da bebida. Essas manifestações corporais trazem o ancestral na memória coletiva dos Kaingang. Quem me contou isso foi o Zeca. Além disso, as nações africanas e indígenas no Brasil são pautadas na

base do entendimento de que não somos sujeitos individuais, mas fazemos parte de um todo coletivo, sem a reverência e a preservação do meio físico não é possível ter uma vida social sã, tudo está em tudo, tudo participa de tudo, tudo influencia tudo (OLIVEIRA, 2001). É nesse sentido que o corpo indígena é dotado de histórias que tecem sua identidade e o fazem viver o território enquanto e a partir desses múltiplos referenciais.

Abro aqui um espaço para dialogarmos com um geógrafo que, para mim, foi um companheiro ímpar na construção deste relatório, Rogério Haesbaert. Em um artigo publicado recentemente (2020) na revista Geographia da UFF, ele sintetiza as principais contribuições do debate sobre o território na perspectiva latino-americana através de três abordagens, a que nos cabe aqui é aquela que enfatiza o território relacionado à escala do corpo; muito influenciado na geografia pela perspectiva de gênero.

Ele coloca o corpo-território enquanto proposição de pesquisadoras feministas e do próprio movimento indígena, ou seja, entender o corpo enquanto objeto de exercício do poder e como sujeito de resistência. Encontro lugar na Geografia para entender o espaço geográfico a partir da espacialização do corpo (confesso que na universidade pouco tive esta oportunidade de entendimento, muito ainda pelo fato de se disseminar nas últimas décadas). No âmbito latino-americano isso se deu por meio das discussões sobre gênero e mais especificamente dos movimentos indígenas. O trabalho da Geógrafa Joseli Silva em conjunto com Marcio Ornat (2016), evidencia que o corpo não é um dado neutro e universal, mas tem cor, sexualidade e gênero, além de idade e classe socioeconômica.

Em um curso de extensão que fiz em 2019 na USP, discutimos a inspiração entre geógrafos do filósofo Henri Lefebvre nos anos 1970, inclusive no Brasil. Em Lefebvre achamos bastante referência ao espaço-corpo: antes de produzir no âmbito material, antes de produzir-se e de reproduzir-se, "cada corpo vivo é um espaço e em seu espaço: ele se produz no espaço e produz o espaço" (LEFEBVRE, 1986 [1947], p. 199). Outro filósofo que destacou a relevância do corpo foi Michel Foucault (1984), para ele o corpo está imerso no campo político, isto é, as relações de poder investem, marcam, dirigem, sujeitam, obrigam e dominam os corpos, além disso, o controle da sociedade sobre as pessoas não só são feitos por meio da consciência e ideologia, mas no corpo e com o corpo (FOUCAULT, 1994).

Se tratando de um ângulo mais específico, nas palavras da Maria Michela Marzano Parisoli, o corpo é um espaço expressivo e um lugar de abertura, isto pode nos revelar muito enquanto intencionalidade e o corpo enquanto instituição como coloca a autora. Os corpos sensíveis que falava Foucault são capazes de experimentar o prazer e a dor, assim como afetar e ser afetado pela trama de suas existências e experiências (LIMA, 2020). Estes autores aqui

se complementam ainda que sigam ao longo de seus escritos diferentes perspectivas, reconheço.

A que mais me tocou ao longo deste texto e, sobretudo na perspectiva Geográfica é a proposta de Haesbaert, que conversa bastante com outros filósofos como Deleuze e Guattari. São as mulheres indígenas as protagonistas da concepção corpo-território na América Latina, um exemplo recente, no Brasil, foi a 1ª Marcha das Mulheres Indígenas, realizada em agosto de 2019 na capital federal, Brasília. No documento oficial divulgado pelo movimento ficou evidente a reivindicação do território enquanto corpo e espírito, mulheres enquanto geradoras e protetoras da vida se posicionaram contra a violação dos corpos e pela difusão dos rituais e da língua, que garantem a existência e a potência dos territórios (CIMI, 2019).

Esta colocação de modo mais amplo possibilita abordar o território na escala mais íntima, que é o corpo. Haesbaert (2020) propõe denominar "corpo-território" ou o corpo como território; território do/no (interior) do corpo; o território como conjunção de corpos (grupos) e "território-corpo (da terra)" ou até mesmo caráter ontológico, existencial da terra como território, ou um prolongamento indissociável do nosso corpo. As duas primeiras abordagens o autor é inspirado nas proposições do pensamento feminista e indígena latino-americano. Enquanto o "corpo-território" entende o corpo no seu conjunto como nosso primeiro território, o útero, por exemplo, na condição territorial do útero. A terceira proposição é colocada em um jogo de escalas, em que concebe a territorialidade enquanto condição para conjugação de corpos.

3.1.1 A mata

A mata é um local onde se caminha, se canta e colhe, pode-se dizer que a mata é o espaço que agrega todo conhecimento ancestral dos Kaingang. É o espaço de coleta da argila, da convivência com os bichos, e a marca das relações de afeto, solidariedade, conflito e sabedoria. Para caminhar nesses locais, são exigidos conhecimentos em que geralmente são colocados em uma relação hierárquica. Nem todos sabem dos poderes dos remédios da mata, e nem mesmo o local adequado para a coleta de uma boa argila. Este processo, por exemplo, foi documentado pelo Museu Índia Vanuíre em 2014 e pelo Museu de Arqueologia Regional (MAR/FCT/UNESP) em 2019.

Entre os Kaingang as Panelas (Kukrõ) de cerâmica, por exemplo, eram utilizadas para o cozimento de grãos na lenha (MAE, 2014). Durante os trabalhos de campo, Zeca comentava que em situações especificas, que um Kaingang estava adoentado, ele entrava na mata guiado pela espiritualidade que lhe indicava a espécie adequada para determinado tratamento. Da mesma forma, ele lembrava da avó Candire que sempre sabia qual remédio adequado para cada situação.

Destaco que o conceito de mata não está associado exclusivamente a proporção em termos quantitativos, visto que quando comparado a outros territórios indígenas em outras regiões esta comparação é inadequada.

Ainda que pareça inadequado falar do conceito de mata em Vanuíre quando a comparamos quantitativamente com outros territórios e regiões, em que existe um recorte mais denso e biodiverso. Ressalto a importância deste fragmento isolado em termos de produção de território e afeto, bem como quando traçamos um comparativo com o entorno.

Na atualidade as matas no oeste paulista e em boa parte do estado de São Paulo são fragmentos isolados[1] de uma vegetação secundária. No caso de Vanuíre, existe uma forma particular de se relacionar com a biodiversidade deste fragmento que não segue um padrão de organização utilitária, de preservação ou conservação. Utilizarei o termo mata[2] aqui para falar de um lugar que reúne um conjunto de elementos físicos, químicos, biológicos, humanos e não-humanos.

Na busca pela compreensão do que acontece neste território [mata], deixo um pouco de lado a ideia de como os Kaingang a percebem para entender a potência de afetar e ser afetado por ela. Isto merece um desenvolvimento etnográfico mais aprofundado. Outro ponto que coloco diz respeito a nossa própria dinâmica de classificação, algumas operações como classificar a vida vegetal ou o estágio de regeneração de determinada vegetação deixaram de fazer sentido no campo.

A tese da Profa. Dra. Joana Cabral (2012), coloca como o estudo das classificações e taxonomias nativas não pode ser descolado da experiência multissensorial. Isto me provocou no seguinte aspecto, as categorias não são entidades meramente mentais, mas estão em relação direta com os engajamentos corporais, práticos e sensíveis. Faz-se aqui uma conexão teórica mais ampla com as ideias de Tim Ingold (2000) sobre a percepção humana do ambiente circundante, ou seja, como as separações entre corpo e mente, representação e sensação, razão e emoção, sociedade e natureza são improdutivas para compreender as formas indígenas de produzir conhecimento, a maneira como experimentam e concebem o mundo.

Isso serve para o tema do modo como os Kaingang contestavam em campo determinados contrastes, por exemplo, entre cultivado *versus* selvagem, exótico *versus* nativo. O que me parecia uma espécie exótica, ou seja, sua origem estava ligada a outro ecossistema, para os Kaingang ela nasceu ali, não fazia sentido nenhum vir de outro lugar, portanto era nativa. Novamente o trabalho da Prof. Dra. Joana (2006; 2012), contribui para o avanço deste argumento no contexto Kaingang. De acordo com a autora, a distinção entre roça e floresta para os Wajãpi, é uma questão de perspectiva, de posições relacionais e não-absolutas, pois o que para os humanos é uma planta "silvestre", pode ser "cultivo" de outro tipo de gente não-humana, animais ou espíritos. Justamente porque nas ontologias multinaturalistas a agricultura não é exclusiva à humanidade, torna-se fundamental neste sentido cindir o que é roça e floresta para cada sujeito, a autora desenvolve igualmente a ideia do ciclo roça-floresta, as instabilidades das fronteiras que são constantemente feitas (territorializadas), desfeitas (desterritorializadas) e refeitas (reterritorializadas) pela interação entre diferentes seres, indo ao encontro com a noção de mata enquanto simbioses, uma composição de formas humanas e não-humanas de vida (TSING, 2019), desfazendo-se e transformando-se internamente.

Então para falar da ideia de mata devo dizer quais seres e relações a constituem. Ainda que o campo tenha nos mostrado uma série de elementos que a compõe (cursos d'água, plantas, árvores, raízes, insetos, rocha, argila) ainda será efêmero diante das incógnitas que ficou para mim e que o tempo dará conta de direcionar caminhos a serem respondidas, ou não. Como mencionei não existe uma definição de mata na língua Kaingang, mas é nela que os cantos, por exemplo, aparecem. A primeira vez que escutei o Zeca cantar foi na mata. Segundo ele, era um canto de agradecimento pela possibilidade de colheita. Ele não traduziu para mim o canto, mas mencionou o quanto aquele momento lhe trazia memórias de sua vó e de seus ensinamentos.

[1]A fragmentação dos biomas tem tornado cada vez mais difícil a conservação e preservação da biodiversidade. Os impactos da fragmentação resultam em problemas como diminuição do hábitat, do fluxo gênico, isto é, aumento da extinção de espécies de fauna e flora. Existem diversos projetos mitigatórios aos problemas decorrentes de isolamentos que trabalham na conectividade dos fragmentos e na promoção da recuperação funcional de determinadas unidades ecológicas atualmente ilhadas (ZAÚ, 1998).

[2] Trato de associar os relatos as suas geografias, de modo a estabelecer paralelos entre mata e território, com o objetivo de identificar as aproximações e os distanciamentos entre estes conceitos. Ainda que eu traga diversas definições de mata tais como nomeiam os Kaingang de Vanuíre ainda não se trata de um conteúdo acabado. Isto é, são ajustes que permite ao longo das ideias e seus embates, achar um ponto em comum a realidade.

ALECRIM SILVESTRE

A primeira espécie identificada no campo foi o "Alecrim Silvestre" (*Baccharis dracunculifolia*). Era uma espécie conhecida por nós (me referimos aos colegas que participaram dos campos comigo, são eles/elas: Vitor, Alceu Queiroz, Júlia Araújo, Maria Frizarin; Beatriz Mercez, Paulo Henrique, Gustavo Andrade e Gustavo Silva. Este é um comportamento recorrente no Laboratório de Arqueologia Guarani (LAG), participamos das pesquisas do grupo de forma a contribuir, conhecer e dialogar entre nós as viabilidades e execução dos projetos). Em termos de variações químicas associadas ao uso medicinal de interesse terapêutico e/ou industrial (Sforcin *et al*, 2012).

É uma espécie nativa da Floresta Estacional Decidual, Semidecidual, Ombrófila, Ombrófila Mista e até mesmo comum em ecossistemas de Restinga. Constantino reconhece a relevância desta espécie pela floração/polinização; não a utilizam para fins medicinais, mas a elegem como importante uma vez que garantem a presença das abelhas, de onde extraem o mel para consumo. O cheiro desta espécie se destaca no caminho. A madeira desta árvore não nos pareceu tão firme. Constantino relata que ao ler a obra do Viajante Russo Henri Manezzi, afirma que o tronco desta árvore era utilizado para produção de ponta de flecha. Vale ressaltar que não ficou evidente na narrativa se o tronco da árvore era utilizado para produção das pontas de flecha ou para seu encabamento. De acordo com Constantino, esta espécie floresce entre os meses de abril e maio, bem como em fevereiro (**Quadro 2**).

Quadro 2: O Alecrim Silvestre

BARBARA- Você sabe se alguém plantou? Ou ele nasceu aqui?
CONSTANTINO- Então, como ele é, a gente chama de Alecrim [nativo], ele nasce aqui mesmo, ele é da região.
BÁRBARA- E o Alecrim Silvestre? Ele também tem flor?
CONSTANTINO- Tem! Eu acho que também é quase nesse período, sabe porquê? Porque as abelhas elas começam a produzir o mel a partir de setembro, outubro, então elas vêm nesse período, de abril em diante elas vêm e polinizam para depois ir produzir o mel, é desse período em diante.

Fonte: a autora (2019).

MACAÚBA (*Acrocomia aculeata)*

Esta espécie está em desuso pelos Kaingang de Vanuíre. Constantino comenta que as flores eram utilizadas para produção do Kiki (**Quadro 3**).

Quadro 3: A Macaúba (**Foto 25**).

ZECA- Para dançar uma fogueira né? Para ficar meio no álcool né? Ele vira uma cachaça né? Vira cachaça.

ALCEU-Essa daí nasceu espontânea?

ZECA- Ela é nativa né? Tem vários pés no meio da mata. Então quando começava, vamos fazer uma fogueira? Vamos dançar? Tem que ter uma bebida né? Aí dançava até amanhecer o dia. Por que dançava até amanhecer o dia? Por causa da bebida. Ai não cansava né? Aí um caí pra lá, outro pra cá. No final estava tudo bebo (risos).

JÚLIA- E só usa o fruto?

ZECA- O fruto e o mel de abelha né? Ela dá a fermentação.

Alceu-Era com o fruto e com o mel para fazer bebida?

ZECA-Era com a flor! do jeito que está aí, pica ela todinha sabe? Igual você pica um almeirão, bem picado.

ALCEU-Ah! É com a flor?

ZECA-É com a flor!

ALCEU-Não é com o coquinho?

ZECA-Não, não é com a flor.

ALCEU-E dá o ano inteiro, ou tem uma determinada época que lança flores?

ZECA - Tem época né?

ALCEU-E nas épocas que não tinham faziam o que para bebidas?

ZECA-Não, é que aí ficava tudo na madeira né? Ficava fechado, prensado. Fazia bastante né? Tem uma madeira, farinha seca, lá para cima tem. Eles abriam o cocho, aí colocava uma tampa e prensava, ali ficavam muitos anos... dois anos, três anos, tipo um barril sabe? Ficava na fermentação, então quando chegava de um ano para outro, não faltava porque tá prensada né?

ALCEU-E o coquinho não era consumido também?

ZECA-Não, o coquinho era para as crianças né? Depois quebra ele para comer a castanha né?

Foto 25: Zeca explica os usos da Macaúba entre os Kaingang.



Fonte: Gustavo Luís (2019).

ASSA-PEIXE

O “Assa-Peixe” (*Vernonanthura phosphorica)* arbusto de 1 a 3 metros de altura com folhas verdes e frutos discretos, é arbusto de destaque sobre uma área aberta de sol forte das 11h da manhã. Paulo Henrique descreve durante o campo as sensações térmicas da mata, o cheiro e a umidade que sente durante a caminhada guiada por Constantino. O “Assa-Peixe” dá flores brancas em meados de abril. Apresenta um papel secundário, isto é, merece destaque entre os Kaingang por garantir o processo de polinização na área. A produção do mel se dá entre os meses de setembro a novembro. Além disso, o caule é utilizado como suporte para assar peixes na fogueira, daí o nome “Assa-Peixe”. A vareta fina é bem firme e resistente ao fogo, as folhas possuem textura áspera na parte de cima e lisa embaixo. Do ponto de vista da morfologia vegetal podemos afirmar as partes utilizadas são o caule e a flor. É também utilizada como remédio, porém, Constantino não descreve seus usos (**Fotos 26 e 27**).

Foto 26 e 27: Identificação do Assa-Peixe.





Fonte: a autora (2019).

BANANINHA DE MACACO

Uma das espécies que mais tem história para contar no campo é a "Bananinha de Macaco" (*Cecropia pachystachya).* Uma espécie querida pela Biogeografia e pela Etno-história Kaingang. Trata-se de uma espécie pioneira de distribuição heterogênea em diversos ecossistemas. Espécies pioneiras são cruciais em termos de recuperação de áreas degradadas, uma vez que atuam no processo de enriquecimento de nutrientes no solo e atraem outras espécies para o meio. O caso da Embaúba em outras etnias representa uma inseparabilidade das árvores na companhia dos fungos. A fibra[1] dessa espécie, ata e incorpora os vínculos entre humanos e espíritos. As embaúbas da Mata Atlântica são representadas nas trilhas dos Tikmu'ũ n/Maxakali, por meio dos "Cantos da embaúba do macaco-espírito". Esses cantos trazem um conjunto de três cantos da embaúba. Em "Verdejar ante a Ruina" (2021)[2] os autores Claudia Magnani e Roberto Romero apresenta os desenhos de autoria dos artistas tikmũ'ũn com relação a arte feminina da embaúba.

Destaco que a fibra mencionada no texto produz uma malha entre a produção de artefatos e corpos — envolve outras dimensões da vida cotidiana, ritual e xamânica nas quais

operam as interações com uma multidão de povos -espíritos, cujas vozes ecoam por meio dos cantos ancestrais da Embaúba (**Quadro 4 e Foto 28**).

Quadro 4: Bananinha de Macaco

BARBARA- Bananinha de Macaco?

CONSTANTINO- É porque aqui no caso ela dá uma bananinha nessa ponta [aponta para extremidade do caule, os macacos aqui não têm muito hoje, existem uns macaquinhos aqui, mas não é como antigamente, mas os macaquinhos eles comem muito as bananinhas que dá aqui, [aponta para o fruto], aí deram o nome dessa aqui de bananinha de macaco.

PAULO- Ela é vermelha?

CONSTANTINO- Ela é verde também, a bananinha no caso é meio cinzenta, quando ela está madura.

PAULO - Olha essa planta! Olha essa folha gente! Áspera ó. Embaixo é cheia de pelinhos. Cadê a banana que ele falou?

CONSTANTINO - Então não é época dela.

PAULO- Mas ela dá nessa ponta?

CONSTANTINO-É ela dá nessa ponta do Tronco dela, que ela tem um tronco mais em cima.

PAULO-Gente, vocês estão ouvindo isso!? Manuseia a folha que faz um barulho por ser áspera. Gente, olha isso aqui!!! Exclama com espanto ao tocar no fruto. O que é isso? Está que é a banana?

CONSTANTINO- O Zeca a utiliza, com chá dela ele relata que a mãe dele é diabética. Ele relata que o chá que ele faz abaixa a glicemia, só que tem que saber fazer a dosagem, eu nunca cheguei a fazer, mas ele usa a folha para fazer o chá, aí usa mais outra planta que tem muito ai que é o Jambolão mas dizem que se fica muito forte né? Você tem que fazer a medida, você pode abaixar demais a glicemia da pessoa (...) tem pessoas que usa ela sozinha, só a folha dela. Eu falo do Zeca porque assim, o conhecimento tradicional que ele tem é vindo da vó dele, mas eu acredito que já os Krenak têm também, mas eu não tenho essa informação, mas eu acredito que eles usam. No caso ai quem poderia relatar para nós é o João Krenak que ele também tem muito conhecimento sobre medicinal tradicional Krenak né? pode ser que vocês vão encontrar também que eu acredito que esse projeto não vai se acabar nesses três dias a medida que futuramente vocês forem vindo e chegar a ter um contato com o João pode ser que ele vai passar outra informação meio diferente porque ai você já vai pro lado da cultura né que são culturas diferentes e vai envolver outros pensamentos diferentes mas eu acredito que eles usam também na medicina Krenak. A bananinha eu já cheguei a comer ela, eu vou tentar pegar é um cachinho bem doce, já cheguei a consumir não faz mal nenhum e as crianças e alguns meninos também consomem quando saem para caçar ou caçar tatu ou qualquer outro bichinho de caça eles acabam comendo né? Porque

quando você vai caçar desgasta muito então eles consomem por ai. Eu acredito que ela é nativa. Preciso saber agora (...) o bioma né? Que é do Bioma aqui do Cerrado Brasileiro que você vai encontrar aqui. Porque se os Krenak utilizavam lá em Minas, os Krenak são originários de Minas Gerais, então lá tem né? E eles também utilizavam e quando eles vieram para cá eles perceberam que aqui tem e acabaram usando.

PAULO- Aqui não tem nenhum lugarzinho aberto em cima? É tudo fechado?

ALCEU- Tem, a gente está passando para uma área mais fechada, ainda a gente está um pouco com o nosso lado direito mais aberto.

CONSTANTINO- Geralmente ela está em um lugar que a gente chama de brejo. O que é brejo? É onde que o solo está bem úmido né? Aqui é um lugar considerado brejo né? Da para ver ali que tem uma planta de Taboa.

Fonte: a autora (2019).

Foto 28: Foto em preto e branco da Árvore Embaúba vista de baixo para cima, conhecida em Vanuíre como Bananinha de Macaco.



Fonte: Livia Silva (2015).

Foto 29: Foto em preto e branco do Paulo descrevendo a folha, o que sente ao tocá-la, folha áspera e aveludada.



Fonte: a autora (2019).

A mandioca faz parte do dia-a-dia dos Kaingang das Terras Indígenas Icatu e Vanuíre, na exposição "Resistência já! Fortalecimento e união das culturas indígenas: Kaingang, Guarani Nhandewa e Terena" está presente a relação entre os Kaingang e está raiz eleita pela Organização das Nações Unidas (ONU), como o alimento do século XXI.

A mandioca em Vanuíre está inserida no contexto da roça, existe uma rotatividade de cultivo para não cansar o solo. Após o plantio e colheita da mandioca, plantam o milho, em algumas situações essas culturas são dividias e plantadas juntas. Durante uma entrevista feita para o Museu de Arqueologia e Etnografia da USP (MAE), os Kaingang mencionam que o cultivo da mandioca dura seis meses, se passar de um ano a mandioca já começa a aguar, e passa a ser usada para fazer beiju.

Dirce afirma que prepara [a terra] na enxada, só que tem preparo com trator para ficar a terra mais fofa. Aí joga adubo para reforçar a terra. De acordo com sua entrevista feita ao MAE, ela relata que carpe quatro vezes pra deixá-la limpa. Se for demorar a chover eu começo a aguar ela (**Foto 30 e Quadro 5**).

Foto 30: Imagem em preto e branco da Exposição do MAE (USP) contendo um cesto de mandioca, menção aos usos entre os Kaingang da TI Vanuíre.



FONTE: MAE/USP (2019).

Quadro 5: Dirce relata a importância da mandioca e o procedimento do plantio à colheita.

DIRCE JORGE: Que nem a minha mãe [Jandira Umbelino] sempre falava: - "Acabou de arrancar mandioca, já planta. Já quebra e já planta." Então, não faltava de jeito nenhum. Igual aqui, nós já temos essa aqui plantada e a de lá já grandinha. Quando nós terminar aqui, já planta, pra não ficar a terra parada também, enche de mato. Então, nós vamo levando a vida assim. O plantio pra gente é muito importante, faz a comida típica e a gente vende também. Vem pessoas comprar, então a mandioca de todo jeito ela é boa. Boa pra gente e boa também para as pessoas que vêm e leva. Vende bem, ajuda bastante no orçamento, ixi, ajuda muito mesmo."

Fonte: MAE/USP (2019).

3.1.2 O território

Utilizo o território geográfico enquanto ferramenta conceitual para leitura da realidade existente na pesquisa. Ao longo dos anos o Geógrafo Rogério Haesbaert tem produzido

importantes conteúdos no que se refere ao entendimento conceitual desta pesquisa. O trivial quando se trata de territórios indígenas é pensá-lo enquanto espaço formal institucionalizado (implicando assim uma visão mais estrita de território, a partir de sua dimensão jurídico-política) e, sobretudo a perda deste espaço a partir da destruição, da redução e do cercamento; isto trata de interpretar como processos de desterritorialização. A desterritorialização na obra de Haesbaert (2004) é interpretada como “mito”, não no sentido de que simplesmente "não exista", mas de que se trata de um processo indissociavelmente ligado à sua contraface, os movimentos de (re)territorialização, por tanto, no âmbito Geográfico não há desterritorialização sem reterritorialização (HAESBAERT, 1994, 2001, 2004).

Me interesso em reconstituir a partir dos processos de construção de território, os contratempos da desterritorialização histórica vivida por estes povos e o processo de reterritorialização, espacialmente descontínuo e extremamente complexo (HAESBAERT, 2004). Para falar destes conceitos, como o de territorialização, desterritorialização e reterritorialização, devemos pensar na origem do território. O território nasce com uma dupla conotação, material e simbólica, pois etimologicamente aparece tão próximo de terra-territorium quanto de terreo-territor (terror, aterrorizar), ou seja, tem a ver com dominação (jurídico-política) da terra e com a inspiração do terror, do medo - especialmente para aqueles que, com esta dominação, ficam alijados da terra, ou no "territorium" são impedidos de entrar. Ao mesmo tempo, por outro lado, podemos dizer que, para aqueles que têm o privilégio de plenamente usufruí-lo, o território pode inspirar a identificação (positiva) e a efetiva "apropriação"(HAESBAERT, 2004).

Território, assim, em qualquer acepção, tem a ver com poder, mas não apenas ao tradicional "poder político". Ele diz respeito tanto ao poder no sentido mais explícito, de dominação, quanto ao poder no sentido mais implícito ou simbólico, de apropriação. Lefebvre distingue apropriação de dominação ("possessão", "propriedade"), o primeiro sendo um processo muito mais simbólico, carregado das marcas do "vivido", do valor de uso, o segundo mais concreto, funcional e vinculado ao valor de troca.

Como decorrência desse raciocínio, é interessante observar que, enquanto "espaço-tempo vivido", o território é sempre múltiplo, "diverso e complexo", ao contrário do território "unifuncional" proposto e reproduzido pela lógica capitalista hegemônica, especialmente através da figura do Estado territorial moderno, defensor de uma lógica territorial padrão que,

ao contrário de outras formas de ordenação territorial (como a do espaço feudal típico), não admite multiplicidade sobreposição de jurisdições e/ou de territorialidades.

A territorialidade, além de incorporar uma dimensão mais estritamente política, diz respeito também às relações econômicas e culturais, pois está intimamente ligada ao modo como as pessoas utilizam a terra, como elas próprias se organizam no espaço e como elas dão significado ao lugar. “A territorialidade, como um componente do poder, não é apenas um meio para criar e manter a ordem, mas é uma estratégia para criar e manter grande parte do contexto geográfico através do qual nós experimentamos o mundo e o dotamos de significado” (SACK, 1986, p. 219).

Portanto, todo território é, ao mesmo tempo e obrigatoriamente, em diferentes combinações, funcional e simbólico, pois as relações de poder têm no espaço um componente indissociável tanto na realização de "funções" quanto na produção de "significados". O território é "funcional" a começar pelo seu papel enquanto recurso, desde sua relação com os chamados "recursos naturais" -"matérias-primas" que variam em importância de acordo com o(s) modelo(s) de sociedade(s) vigente(s). Para Raffestin, "um recurso não é uma coisa", a matéria em si, ele "é uma relação cuja conquista faz emergir propriedades necessárias à satisfação de necessidades" (RAFFESTIN, 1993, p. 53).

Como "meio para atingir um fim" (p. 225), não é uma relação estável, pois surge e desaparece na história das técnicas e da consequente produção de necessidades humanas. Milton Santos, inspirado em Jean Gottman, propõe distinguir o território como recurso, prerrogativa dos "atores hegemônicos" e o território como abrigo, dos "atores hegemonizados" (SANTOS et al., 2000, p. 12).

Se recurso é "um meio para obter um fim" (a acumulação e o lucro, para o capitalista, que pode abstrair-se da identificação com o espaço em que estes são realizados), para os "hegemonizados" o território, podemos dizer, seria "um fim em si mesmo” -para eles, assim, "perder seu território é", efetivamente, em mais de um sentido, "desaparecer", como propuseram Bonnemaison e Cambrèzy (1996).

Assim, poderíamos falar em dois grandes "tipos ideais" ou referências "extremas" frente às quais podemos investigar o território: um, mais funcional, priorizado na maior parte das abordagens e outro, mais simbólico, que vem se impondo em importância nos últimos tempos. Enquanto "tipos ideais" eles nunca se manifestam em estado puro, ou seja, todo território

"funcional" tem sempre alguma carga simbólica, por menos expressiva que seja, e todo território "simbólico" tem sempre algum caráter funcional, por mais reduzido que pareça.

No jogo contemporâneo dos processos de destruição e reconstrução territorial fica evidente o ir e vir entre territórios mais impregnados de um sentido funcional, de controle físico de processos, e aqueles onde a dimensão simbólica –a territorialidade, para alguns - adquire um papel fundamental. Aqui é importante aprofundar o debate sobre os vínculos e as possíveis distinções entre as noções de território e de territorialidade.

Ainda que existam distintas possibilidades de se trabalhar com a territorialidade enquanto uma dimensão mais ampla do território, torna-se interessante pensar na territorialidade como imaterialidade (ex. controle simbólico, através de uma identidade territorial ou "comunidade territorial imaginada").

Existe, porém, uma territorialidade desvinculada do território – material/concreto, assim, quando falamos em "territorialidade sem território" devemos tomar cuidado para evidenciar a que concepção de territorialidade ou a que relação entre território e territorialidade estamos nos referindo. Optamos aqui por tratar a territorialidade num sentido mais amplo do que território, mas sempre com o cuidado de identificar, a cada momento, se estamos nos referindo à territorialidade como condição genérica para a existência de um território, tenha ele existência efetiva ou não, ou se estamos nos reportando a dimensão simbólica ou "vivida" do

território.

Neste quadro, proponho analisar um "território de dominância funcional" e um "território de dominância simbólica", identificando como possibilidade, num extremo, a territorialidade "sem território", embora, no outro extremo, um território "sem territorialidade" seja empírica - e teoricamente - inconcebível, dentro da concepção aqui proposta de que pode existir territorialidade sem território, mas não o contrário.

Torna-se importante perceber a historicidade do território, sua variação conforme o contexto histórico e geográfico, os objetivos dos processos de territorialização, ou seja, de dominação e/ou de apropriação do espaço, variam muito ao longo do tempo e dos espaços. Assim, grande parte das sociedades tradicionais conjugava a construção material ("funcional") do território como abrigo e base de "recursos" com uma profunda identificação que recheava o espaço de referentes simbólicos fundamentais à manutenção de sua cultura. Já na sociedade "disciplinar" moderna (até o século XIX, pelo menos) dominava a funcionalidade de um "enclausuramento disciplinar" individualizante através do espaço - não dissociada, é claro, da

construção das identidades-suporte da modernidade, a do indivíduo e a da nação (ou da "nação[enquanto]-Estado").

Mais recentemente, nas sociedades ditas "de controle" ou, para nós, "de segurança", vigora o controle e/ou a contenção da mobilidade, dos fluxos (redes) e, consequentemente, das conexões; o território passa então, gradativamente, de um território mais "zonal" ou de controle de áreas (lógica típica do Estado-nação) para um "território-rede" ou de controle de redes (lógica típica das grandes empresas). Aí, o movimento ou a mobilidade passa a ser um elemento fundamental na construção do território. Com base na complicada realidade sociopolítica e cultural da Colômbia, Zambrano reconhece a multiplicidade de territórios através dos próprios movimentos sociais e das lutas travadas por diferentes grupos e instituições. Assim, afirma ele

> No âmbito político o pertencimento gera o sentido de domínio sobre um lugar, sentido que estimula o aparecimento de formas de autoridade e tributação sobre o espaço, configurando a real perspectiva territorial: percepções de atores diversos, geralmente alheios aos contornos territoriais locais (Estado, Instituições, ONGs etc.) que inserem suas visões, confrontando-se com as dos residentes (organização social, formas de parentesco, uso do espaço etc.) que devem lutar pela hegemonia de um modo particular de exercer legitimamente o domínio ou estabelecê-lo com as pautas de dominação intervenientes que lhes são alheias. A propriedade da terra como fundamento do território é deslocada pela noção de soberania que é ação de domínio sobre o espaço de pertencimento, real ou imaginado. Sem as amarras da propriedade, o territorial surge com mais nitidez enquanto espaço de relações entre as distintas representações que legitimam as ações de domínio sobre ele (...).A jurisdição tem fronteiras difusas que não são físicas, isto é, são desterritorializadas, política e socialmente falando, razão pela qual o sentido de domínio se traslada com os atores que deixam suas marcas nas localidades. Aparecem assim as jurisdições guerrilheiras, paramilitares, municipais, indígenas, afrocolombianas, ecológicas, judiciais, eclesiásticas etc., num mesmo lugar, configurando nele uma arena própria para a luta territorial (ZAMBRANO, 2001, p. 17, tradução livre).

É manifesta, na análise do autor, a multiplicidade de territórios - e também, num sentido mais amplo, territorialidades - que podem conviver num mesmo espaço, alimentando ou não as lutas pelo território. Zambrano afirma, mais adiante, que o espaço pode ser concebido como "um cenário de pugna entre territorialidades, isto é, entre jurisdições, real e imaginada, que incidem sobre os territórios estruturados e habitados". Sugere então que "os territórios plurais são uma multiplicidade de espaços diversos, culturais, sociais e políticos, com conteúdo jurisdicionais em tensão, que produzem formas particulares de identidade territorial" (ZAMBRANO, 2001, p. 18), um pouco como se todo território (formalmente instituído)

implicasse o convívio de múltiplas territorialidades. É como se fossem duas perspectivas distintas: na primeira, o olhar vai mais dos limites do "território plural" para o seu interior, na segunda o olhar prioriza as relações deste território com aqueles que se encontram para além ou “acima"dele. Tanto num caso como no outro o convívio de múltiplas territorialidades implica sempre disputas. Como afirma Zambrano, "o território se conquista", sendo assim "luta social convertida em espaço". Trata-se, aí, de duas manifestações daquilo que desdobramos no próximo item como "multiterritorialidade" – tanto pela justaposição (sucessão) quanto pela superposição (simultaneidade) territorial. Se o território é "luta social" enquanto "conquista pelo espaço", como indica Zambrano, ela envolve sempre, como já destacamos, jogos mais concretos, materiais-funcionais e jogos mais simbólicos de poder.

Pensar, como inúmeros autores nas Ciências Sociais, que estamos cada vez mais imersos em processos de desterritorialização, é demasiado simplista e, de certa forma, politicamente "imobilizante", pois imagina-se que, num mundo globalmente móvel, sem estabilidade, marcado pela imprevisibilidade e a fluidez das redes e pela virtualidade do ciberespaço, estamos quase todos à mercê dos poucos que efetivamente controlam estes fluxos e redes - ou, numa posição ainda mais extremada, nem mesmo eles podendo mais exercer, aí, algum tipo de controle.

Se o discurso da desterritorialização serve, inicialmente, àqueles que pregam a destruição de todo tipo de controle ou barreira espacial, ele claramente legitima a fluidez global por exemplo, dos circuitos do capital - especialmente do capital financeiro, num mundo em que o ideal a ser alcançado seria o enfraquecimento e, no limite, o desaparecimento do Estado, delegando todo poder às forças do mercado.

Torna-se interessante falar não simplesmente em desterritorialização, mas em multiterritorialidade e territórios-rede, moldados no e pelo movimento, implica reconhecer a importância estratégica do espaço e do território na dinâmica transformadora da sociedade. Me inspiro aqui no "sentido global de lugar" proposto por Doreen Massey (2000[1991]). Criticando as visões mais reacionárias que veem o lugar apenas como um espaço estável, de fronteiras bem delimitadas e identidades bem definidas – como costumam definir os povos indígenas, bem como seus territórios quando demarcados, definidos como estáveis, com identidades definidas a partir do olhar eurocêntrico, colonizador, branco e europeu. Um pouco como em

alguns territórios-zona aqui comentados. A autora propõe uma visão "progressista" de lugar, "não fechado e defensivo", voltado para fora e adaptado a nossa era de compressão de espaço-tempo.

O território, como espaço dominado e/ou apropriado, manifesta um sentido multiescalar e multidimensional que só pode ser devidamente apreendido dentro de uma concepção de multiplicidade, tanto no sentido da convivência de -"múltiplos" (tipos) de território quanto da construção efetiva da multiterritorialidade. Toda ação que se pretenda efetivamente transformadora, necessita, obrigatoriamente, encarar esta questão: ou se trabalha com a multiplicidade de nossas territorializações, ou não se alcançará a transformação que almejamos.

Os movimentos contra o neoliberalismo e por uma outra globalização que o digam. Geograficamente falando, pensar multi territorialmente significa pensar tanto em múltiplos poderes (ou "governanças") quanto em múltiplas identidades (em espaços culturalmente mais híbridos) e mesmo em múltiplas funções (a "multifuncionalidade" econômica) - em síntese, um debate complexo em prol da perspectiva maior de construção de uma outra sociedade, ao mesmo tempo mais universalmente igualitária e mais multiculturalmente reconhecedora das diferenças humanas.

3.1.3 A Reocupação do Coiós enquanto apropriação do conceito

O Museu Worik tem utilizado de ferramentas de comunicação bastante interessantes no contexto de pandemia. Dirce Jorge (Kujã), relata que ao ocupar as margens do Coiós está cuidando da mata. Em um de seus vídeos disponíveis no Youtub, a Kujã afirma que está zelando da mata nativa. Sobre a mata do Coiós e a Nascente, a Kujã destaca:

> Tudo isso aqui é mata, então a gente ta cuidando dela porque ela é a nossa vida. porque sem a mata, a gente não sobrevive, então a gente ta cuidando dela, zelando dela e reflorestando, cuidando das nossas nascentes e tamos aqui, desde agosto, a gente ta morando aqui no nosso querido coiós. Nessa pandemia a gente ta plantando feijão de corda, milho para fazer as comidas típicas também né? E a batata doce, nois ta plantando bastante coisa né? A gente vai falar um pouco da espiritualidade, a gente busca força na mata, a força do fogo. Para nós a espiritualidade é muito importante; porque falar de cultura e não falar da espiritualidade, então, fica difícil falar de cultura de falar dos nossos costumes, porque falar da cultura e dos nossos costumes nós tem que lembrar que nós tivemos os nossos mais velhos que já se encantou e nós também temos nossos antepassados. Então, para gente falar, a gente tem que

> buscar eles, porque a gente busca, porque a gente ta lembrando deles. Dos nossos antepassados, dos nossos mais velhos que já foi lutando pelo nosso povo. Muitos foi massacrado, por falar da nossa língua mãe. Foi proibido falar da nossa língua mãe porque os não indígenas não entendiam e hoje todos, os não-índios querem aprender a falar da nossa língua mãe e a nossa língua mãe é sagrada, a nossa língua-mãe é nossa. Não pode o não indígena falar da nossa língua mãe como se fosse um Kaingang, isso não pode, porque é nossa e é sagrada. Então falo: Quem fala no idioma, somos nóis povo originário da terra que fala no idioma, então, nóis também preocupamos, com os nossos jovens e com as nossas crianças, que eles têm que aprender nossos costumes e aprender a falar na nossa língua mãe, porque quem ensina falar na língua mãe, somos nós! Não pode colocar escrita, porque nunca teve escrita, porque se tivesse escrita, os nossos antepassados, os nossos mais velhos não sabiam falar na nossa língua-mãe. É isso que eu tenho para falar para vocês. Sou Kujã, Sou Kaingang da TI Vanuíre, e nós fizemos frente da nossa cultura. Nós acordemô! A nossa cultura Kaingang. E vamo continuar firme com a nossa cultura, com nossos costumes e com a nossa língua-mãe. Vamo continuar lutando pela nossa identidade (DIRCE JORGE, 2021).

O Museu Worik é mais uma das conquistas do povo Kaingang de Vanuíre no sentido de reunir e mostrar elementos de sua cultura Kaingang para aqueles que visitam a Aldeia, seja de forma virtual ou presencial.

IV – O TRABALHO DE CAMPO

Este capítulo tem como objetivo apresentar a trajetória do campo e da escrita, movimento este marcado de relações incertas e vínculos que precisam ser recriados por mim, isto é, a alegoria da prática etnográfica é um território bastante movediço para muitos de nós geógrafos e geógrafas. Escrevo com bastante cautela e desconfiança da análise possível, pois é muito prático fazer com que os Kaingang não apareçam no texto, uma vez que em muitos trabalhos a perspectiva indígena acaba silenciada pelo pesado arsenal teórico filosófico.

Dar destaque ao pensamento Kaingang é um objetivo que acompanha este trabalho desde o do projeto de pesquisa. Elaborar, por exemplo, a noção de corpo, mata e território além de atualizar as referências filosóficas tem sido um objetivo conquistado naquilo que chamam de segundo campo. Atualizar as referências filosóficas significa elaborar a própria noção de território Kaingang, que pode ou não afetar e desterritorializar conceitos consagrados e fechados em suas teorias. Atravessar inúmeras atitudes de arrogância colonialista é um desafio imensurável para mim, chega a ser confuso. Vale pensar e dizer que toda e qualquer interpretação será considerada insuficiente e inacabada. O campo etnográfico também se define pela abertura ao que vem depois, o que chamamos de segundo campo, conforme escreve a antropóloga Marilyn Starter (1999).

Acredito que a atitude da escrita etnográfica na geografia, por exemplo, tem se tornado nos últimos anos bastante potente para aspectos que recortam nosso ofício. Através da escrita e leitura das narrativas em palavras, temos uma ferramenta potente de restituir diferentes formas de vida humana e não-humana. Mesmo eu validando que este movimento vem acompanhado de cortes, reconheço que a língua é a principal forma de se expressar, mesmo quando ao escrevermos e nomearmos, ao transportarmos as ações para escrita, alteramos a forma original de expressão. Reforço que um texto escrito, ou gravado, é uma tentativa de alcançar algo que não se alcança, passa a assumir, portanto, uma possibilidade. O objetivo neste momento é situar os interlocutores para que possam ser ouvidos juntamente com os conhecimentos, modos de relação e práticas que se emaranham nessa ideia de corpo, mata e processo de construção de um território possível.

Aquilo que propomos como agenciamento etnográfico na variável trabalho de campo, passa a ser uma possibilidade de conteúdo e expressão de agenciamento de corpos e de enunciação. Uma observação, lidamos a todo instante com agenciamentos sociais definidos por códigos morais e sociais específicos, a vida nos possibilita modelar nossa existência segundo códigos, e o porquê estou fazendo esta observação? Partindo da perspectiva antropológica do agenciamento etnográfico, o trabalho de campo se torna independente do espaço ou território, uma procura aberta, uma abertura ao incerto, isto é, um espaço de debate e questionamento

incerto e intrigado. Penso que este agenciamento em campo se constitui a partir do campo do desejo, e neste sentido, somos afetados pelo desequilíbrio. O corpo passa a definir seu limite e através do sistema de linguagem faz de nós o que somos. Esta máquina desejante que é o corpo em busca de uma resposta para suas perguntas, ou seja, uma comunicação inacabada. Ao colocar-me enfaticamente à procura de respostas, coloco-me à procura de uma coisa que eu mesma não sei ou sabia bem o que era.

Alguns chamam esta procura de escuta da oralidade. A oralidade está na ponta oposta da escrita, e é através dela que chegamos a assuntos velados, impronunciáveis e intocáveis na história socialmente produzida. A história dos povos indígenas é um exemplo da história pouco ainda documentada pela dinâmica da linguagem escrita, muito em função do violento processo de colonização. No entanto, através da oralidade somos agenciados pela ancestralidade e pela espiritualidade que colocam potência e possibilidade de pesquisa, estas em diversas situações desautorizadas pelo conhecimento acadêmico estruturado.

Voltando a parte que menciono o segundo campo, devo dizer que se trata de uma organização dos dados e informações, bem como, pôr ordem nos dados; não trabalhei na pesquisa com imersão, mas naquilo que defini como momentos/frames etnográficos. Elaborei cinco idas à Terra Indígena Vanuíre, a primeira foi em uma reunião junto aos representantes da Educação, estudantes da Escola local e lideranças. Neste encontro fiz a proposta de realizarmos uma pesquisa que unisse a cartografia social ao conhecimento das plantas. Foi uma proposta bastante ampla, mas que propunha um diálogo mais estreito e consistente. Quando me coloquei senti um acolhimento significativo por parte deles; após este diálogo a atual cacique Lidiane Damasceno foi até o escritório da FUNAI solicitar uma autorização da nossa presença nos próximos trabalhos, de acordo com ela a FUNAI autorizou nossa presença e parceria em futuros projetos.

Esta pesquisa foi muito bem acolhida de início, em falas direcionadas a nós – representantes da universidade, percebi nitidamente o desejo de estabelecermos relações mais próximas. Existe demanda, existe necessidade de trabalharmos juntos e, sobretudo escrevermos juntos sobre ações urgentes que aparecem a todo o momento. Neste primeiro diálogo não havíamos feito um recorte étnico, ou seja, com qual etnia iríamos trabalhar. Eu estava aberta e disposta a fazer um trabalho conjunto, isto é, com os Kaingang e Krenak. Com o passar do tempo, fui direcionada a conversar com o Zeca que se apresenta como Kaingang, no decorrer do trabalho, estabecemos uma relação mais próxima a tal ponto de trabalharmos apenas com esta etnia; ficou evidente durante este trabalho a indisposição dos Krenak em fazer parte do projeto, uma atitude bastante justificável, uma vez que muitos trabalhos de cunho acadêmico

não incluem devolutivas até mesmo seus arsenais teóricos e metodológicos são e estão pautados pela arrogância colonialista.

Após o primeiro encontro, estruturamos quatro idas a campo para iniciarmos o trabalho. Entre estes encontros fizemos algumas incursões pela mata e uma atividade de cartografia social, na intenção de mapearmos os trajetos e cartografar o território de forma compartilhada. Depois destes encontros, planejamos mais idas a campo, sendo estas impossibilitadas pelo contexto imposto pela pandemia da Sars-CoV-2 ou COVID-19.

Destaco uma parte deste texto para justificar os impasses que inúmeros de nós pesquisadores tivemos nos últimos anos. Foram inúmeros os efeitos provocados pela pandemia na pesquisa acadêmica, consultando trabalhos que tem acompanhado os impactos na ciência, visitei uma série de artigos em que refletem sobre as transformações e os recortes provocados no saber científico durante e após a pandemia. Um dos temas ressaltados nos artigos publicados pela revista Nature, demonstram profundas transformações históricas na vida humana após avanços tecnológicos ligados às grandes guerras, obviamente estamos vivendo uma situação bastante atípica, mas que catalisam transformações profundas, em especial tratadas aqui na vida das pessoas e da ciência.

No caso do novo coronavírus, muitos pesquisadores anteriormente dedicados a outras temáticas acabaram por voltar seu olhar à atual pandemia por razões que vão desde o interesse genuíno e a crença na capacidade de contribuição para o avanço do conhecimento científico sobre o tema até a necessidade financeira, motivo mais pragmático com vistas à adaptação. Este se deve ao fato de que a migração temática tornou, em muitos casos, a única maneira de manter um laboratório ou instituto funcionando ou mesmo de garantir uma bolsa de estudos ou pesquisa os massivos investimentos que têm sido direcionados a esta área (GIBNEY, 2020).

Este direcionamento do investimento, evidentemente é extremamente importante, mas deixam defasadas outras frentes temáticas, especialmente aquelas ligadas às Humanidades e Ciências Sociais (SUBBARAMAN, 2020). Vale ressaltar o elemento que considero de maior impacto a esta pesquisa: o limite à pesquisa de campo. Deparei-me com a necessidade de redefinição de objetos, alterações no horário de trabalho e produtividade, inviabilidade de pesquisa de campo e observação de fenômenos estudados (MALLAPATY, 2020).

É indispensável salientar que, por mais que as metodologias de estudo possam ser adaptadas levando em conta diferentes condições, há práticas de pesquisa que são totalmente inviabilizadas. Como exemplo, esta pesquisa mesmo que esteja direcionada a “categoria” das populações vulneráveis como povos indígenas. Grupos estes que se tornaram praticamente inacessíveis se levarmos em conta seu escasso ou inexistente acesso à internet. Também

sentimos como obstáculo marcante nesta pesquisa a limitação de acesso a documentos fundamentais, com acesso restrito a museus, bibliotecas e arquivos públicos nacionais ou internacionais e a dificuldade de comunicação com órgãos públicos para a obtenção de acesso a documentos específicos [1].

A ausência de trocas interpessoais também provocou graves déficits uma vez que nossas metodologias exigem uma leitura mais próxima da/os interlocutores/as, seus gestos, sociabilidade e elementos afins. Neste sentido, tratei de sistematizar os dados e informações que já possuo para então fazer as possíveis análises, interpretações e questionamentos. Os trabalhos que campo que realizei tratou de priorizar a busca, obviamente que ao me colocar enfaticamente em busca de uma coisa, em muitos momentos me senti a procura de uma coisa que eu mesma não sabia bem o que era. Ao me colocar na escrita etnográfica, trabalhei com diversos cortes no pensamento, sem reconhecer as conexões entre as ações (DOUGLAS, 1980). No campo, considerei a prática da escuta como elemento principal do roteiro etnográfico. A escuta da pessoa em seu mundo requer uma afinação da qualidade do ato de escutar, isto é, escutar com qualidade é algo que se aprende por meio da abertura e da experimentação; é, portanto, ouvindo as pessoas que aprendemos a escutar o outro. Ressalto que a escuta do outro começa com a escuta de si mesmo. A escuta compreende não apenas o que gostaria de ouvir, ver ou sentir, mas de encontrar a si, porém com toda extensão real que existe, incluindo falas inadequadas, sentimentos desconfortáveis e mensagens enigmáticas. Comecei a escutar-me. Traçar uma história que pudesse contar como cheguei até estes objetivos de pesquisa, o que assimilei em campo com aquilo que de fato fazia sentido para mim ou me deixava em dúvida. Pude então notar que escutar-se é despir-se do conhecido e das inúmeras versões que fazemos e refazemos de nós mesmos.

Devo me despir de teorias egóicas, colonialistas, racistas, suspendendo juízos, preconceitos, valores e, sobretudo crenças. Diante das narrativas dos (as) interlocutores (as) me situo enquanto receptora, sancionando códigos, validando e interpretando mensagens. Diante desta comunicação, acolho as dúvidas, inquietações e ideias. A experiência da escuta se torna mais difícil na medida em que procuro buscar resultados concretos e mensuráveis, processo este muito comum na ciência em sua totalidade; é neste sentido, que passamos a reconhecer a escuta e experiência etnográfica como um processo muito mais centrado no processo do que no produto.

Pude perceber nitidamente isto nos primeiros campos, diante do roteiro estruturado, cabe-nos registrar o máximo de informações possíveis sobre cada espécie, no entanto, para Constantino o importante era o contexto que envolvia a mata, as histórias acessadas em cada

trajeto. Isto me levou a pensar que a escuta é muito mais centrada no processo do que no produto. No primeiro momento, havia colocado como prioridade do campo a relação entre a vida vegetal e os Kaingang, como se tivessem que dar explicações destas relações, e, sobretudo justificar-se segundo critérios criados por mim.

Penso que enquanto pesquisadora, não sou apenas afetada cognitivamente pela fala dos interlocutores (as) mas também meu corpo em minha presença também afeta o outro(a). Se não consigo me fidelizar na busca por aquilo que nos interessa ou pelo interesse do outro, provavelmente a relação de escuta se transformará em outra coisa, como gentileza, obediência, medo. Não se trata, portanto, de uma técnica de campo ou uma experiência etnográfica responsável e ética, mas de uma gerência baseada na submissão de uma disciplina de procedimentos.

Em muitas situações me vi buscando piamente nos textos de metodologia uma indicação de como fazer um campo produtivo e menos tenso para mim, mas não encontrei respostas. O campo envolve um contrato, cuja cláusula primeira é o acolhimento, de minhas crenças, preconceitos, expectativas, frustrações acadêmicas e a escuta aberta do(da) interlocutor(a). Pude entender depois dos primeiros dois campos, que se tratava de encontros sem roteiros e de uma abstenção do papel de pesquisadora.

Escutar é uma disposição em participar da fala do outro. A prática de campo ou até pós-campo, corta e edita, entende se desentende, de modo que encontramos naquilo que foi dito algo a mais ou a menos do que se queria dizer. Costumo dizer que esta é a magia das metodologias participativas ou experiências etnográficas. Os roteiros formulados nos primeiros campos demonstraram os contratempos como ameaça, viver a essência do campo, que é a arte do encontro contingente, ir à campo e redescobrir-se outro e que nos tornará outro quando volta ao nosso lugar.

O campo se completa com a narrativa que fazemos dele, trata-se de reconstruir e reparar a própria experiência. Vale salientar que não desconsidero um roteiro enquanto instrumento importante da experiência de campo, pois trata-se de uma prática que envolve etapas, regras e preparações. Neste sentido, estamos diante de uma experiência de confiança e entrega, mas também de dúvidas e antagonismos. Devo apresentar o produto daquilo que estamos trabalhando ao longo dos últimos anos. A princípio me dediquei nos planejamentos de campo no seguinte recorte, para entender as relações que se estabeleciam entre as representatividades Kaingang com as espécies vegetais no interior da TI Vanuíre. Produzimos um material curto, porém denso em conteúdo.

Ainda que tenha tornado o registro das espécies um produto técnico do trabalho, me dediquei a ampliar o conteúdo para o entendimento daquilo que chamamos de saber e conhecimento ancestral enquanto um movimento geracional de saberes, estes são instrumentos importantes naquilo que consideramos assuntos urgentes aos povos indígenas, a própria construção de corpo. É na elaboração do corpo que se constrói um ser Kaingang. Este corpo produz determinada afetividade que por onde circula afeta e é afetado.

Outro conceito importante neste trabalho se refere ao conceito de atmosfera, esta ideia tem nos ajudado a compreender melhor o que buscamos como síntese da afetividade em um espaço material e imaterial. O território enquanto ferramenta conceitual vem para congregar estas relações em um espaço político e de resistência, ou seja, onde acontece todas as interatividades afetivas. Exponho alguns materiais de campo para entendermos o que está sendo produzido no sentido de conjugar as ferramentas conceituais às práticas de campo. Na primeira incursão pela mata, Constantino parou para falar sobre o Alecrim. Diferente do Alecrim que estou acostumada a ter nos vasos de casa, eles nomeiam alecrim-do-campo ou alecrim silvestre *(Baccharis dracunculifolia*)[2] por ser uma espécie nativa e de crescimento espontâneo na mata. Encontramos esta espécie nas bordas de uma trilha que dava acesso a mata fechada, o arbusto alcançava aproximadamente três metros de altura. Comentamos sobre o cheiro que exalava dela.

Além do olfato, o toque é bastante importante quando se trata de perceber a resistência dos troncos. Constantino mencionou que ao ler a obra do Pesquisador Russo Henri Manezi, que estudou aquela região nos anos de 1910 este autor afirmava que o tronco desta árvore era utilizado pelos Kaingang na produção de pontas de flecha. Não se trata de uma espécie resistente para isso, mas possui um papel extremamente significante na vida dos Kaingang quando se trata da produção de mel, isto é, as abelhas polinizam as flores do Alecrim Silvestre e permite a produção de mel que por sua vez é utilizado pelos Kaingang como remédio. Floresce entre os meses de abril, maio e fevereiro. Constantino completa dizendo que as abelhas começam a produzir o mel a partir de setembro e outubro.

A partir do mês de abril ocorre a polinização para depois coletarem da produção. Outra espécie muito considerada pelos Kaingang é a bananinha de macaco, popularmente conhecida como Embaúba *(Cecropia pachystachya).* A referência a "bananinha" é porque o formato dos frutos é semelhante a banana. Constantino reforça que os macacos da região consomem muito o fruto, por isso a referência ao "macaco", porém, sinaliza que não encontra tantos quanto antes.

O Zeca faz uso desta espécie como chá para controle da diabete da mãe; O chá faz com o que diminua o nível de glicemia no sangue. Alertam que é necessário saber muito bem a dosagem, além disso acrescentam as folhas de outra espécie conhecida como Jambolão. É necessário saber a dosagem, caso contrário pode abaixar muito a glicemia da pessoa.

Constantino diz que se refere ao Zeca pois

> o conhecimento tradicional que ele tem é vindo da vó dele, mas eu acredito que os Krenak têm também, mas eu não tenho essa informação, mas eu acredito que eles usam. No caso ai quem poderia relatar para nós é o João Krenak que ele também tem muito conhecimento sobre medicinal tradicional Krenak né? pode ser que vocês vão encontrar também que eu acredito que esse projeto não vai se acabar nesses dias à medida que futuramente vocês forem vindo e chegar a ter um contato com o João pode ser que ele vai passar outra informação meio diferente porque aí você já vai pro lado da cultura né que são culturas diferentes e vai envolver outros pensamentos diferentes mas eu acredito que eles usam também na medicina Krenak. A bananinha eu já cheguei a comer ela, eu vou tentar pegar é um cachinho bem doce, já cheguei a consumir não faz mal nenhum e as crianças e alguns meninos também consomem quando saem para caçar ou caçar tatu ou qualquer outro bichinho de caça eles acabam comendo né? Porque quando você vai caçar desgasta muito então eles consomem por aí. Eu acredito que ela é nativa. Preciso saber agora (...) o bioma né? Que é do Bioma aqui do Cerrado Brasileiro que você vai encontrar aqui. Porque se os Krenak utilizavam lá em Minas, os Krenak são originários de Minas Gerais, então lá tem né? E eles também utilizavam e quando eles vieram para cá eles perceberam que aqui tem e acabaram usando (Constantino Silva, trabalho de campo na Terra Indígena Vanuíre, 2019).

A parte estrutural do trabalho de campo, teve como inspiração a tese de doutorado defendida pela Dra. Juliana Machado (2012). Traçamos um parâmetro para condução do objetivo, definido pelo uso e manejo das espécies de modo ressaltar as interações com a mata, a potencialidade afetiva desta relação e suas nomenclaturas, sobretudo no que diz respeito a capacidade de gerar afetos e significados. A referência em Machado (2012) é mais empírica do que teórica. Ressalto que do ponto de vista teórico este trabalho apresenta uma proposta bastante diferente da autora. Já como campo, seu trabalho contribuiu no sentido pragmático. As categorias de uso de espécies vegetais foram classificadas, dado que o nomeamos entendemos seus usos e suas diferentes formas de manejo.

A nomeação pressupõe a redução de sentido, neste trânsito entre nomear e estabelecer o uso das espécies sempre ocorre um ganho como nomenclatura e perda de sua real preposição. Em campo, classifiquei os usos das espécies conforme as seguintes definições: alimento, remédio, ornamento, tinta, resina, antiplástico, artesanal, construção e outro. O manejo das

espécies vegetais é conforme a área de plantio. Direta ou indiretamente ligadas à unidade doméstica. Classifiquei de acordo com Machado (2012) em três, sendo estes: terreiros: consistem em extensas áreas em volta das casas, repleta de árvores frutíferas ou úteis como para o fornecimento de madeira para construção, tintas, antiplástico, resinas, e matérias-primas para o uso cotidiano, em geral. Roças: plantio de espécies de ciclo curto e Caminhos: nas margens das estradas. Para estas classificações utilizei equipamentos como, câmera fotográfica para registro da vegetação e dos percursos, gravador de áudio para registro dos relatos, (GPS) para registro de pontos e coordenadas de cada espécie registrada e a autorização para usos e imagens e de áudios. Para o levantamento utilizei metodologias adaptadas às práticas de campo sugeridas pelos autores Albuquerque e Lucena (2004).

A identificação de espécies vegetais registradas durante o campo. No início da pesquisa, os estudos de etnobotânica me ajudaram a tornar o levantamento mais pragmático como compilação e organização de informações acerca do uso e manipulação de espécies, assim como, o entendimento de como o grupo maneja seus recursos e atribuem significados e classificações. Pode ainda incorporar informações de ordem química, médica ou linguística; no entanto, essa prática metodológica não envolve coleta de plantas, apenas a sua classificação, entre outras informações como: nome comum, nome científico, cosmologias envolvidas, técnicas de cultivo e fotografia.

Em 2018 durante minha pesquisa de Iniciação Cientifica, financiada pela Fundação de Amparo à Pesquisa (FAPESP), elaborei uma metodologia capaz de organizar de maneira pragmática o trabalho de campo relacionado ao levantamento de espécies. Revisitei este material e reelaborei a metodologia, adaptando-a aos objetivos e métodos deste trabalho. As informações levantadas com relação as espécies vegetais são classificadas primeiro pelo nome (comum e cientifico), local de cultivo. Origem da espécie (exótica ou nativa), procedimento para colheita e finalidade. Os entrevistados foram Zeca e Constantino, juntos chegamos ao consenso de trabalharmos guiados pelas seguintes informações. Quadro 2: Informações coletadas em campo. Nome Comum Nome científico Localização Uso Tipo Morfologia Vegetal Preparo Local Canteiros, caminhos, roças e terreiros Medicinal, ornamental, alimentar, tintas, antiplástico, artesanal, construção e resina Arbóreo, arbustivo, herbáceo e trepador Casca, folha, flor, fruto, talo, raiz, ramo, semente e todo o vegetal Garrafada, chá, banho, maceração, suco e outros Fonte: Elaborado pela autora (2018). No decorrer do percurso, classifiquei as espécies também pelo uso associado, após este procedimento adaptei a revisão às categorias de uso utilizadas pelos seguintes autores, Albuquerque e Andrade (2002); Fonseca-Kruel e Peixoto, (2004). Sendo estas genericamente divididas nos hábitos: arbóreo

(Arv.); arbustivo (Arb); herbáceo e (Herb.) trepador (Tre.). Quanto à parte do vegetal utilizada, utilizei as seguintes categorias: casca (Ca.); folha (Fo.); flor (Fl.); fruto (Fr.); raiz (Ra.); ramo (Rm.); semente (Se.); talo (Ta) e todo o vegetal (Tv.), contendo ainda informações e uso, preparo e a localização dos vegetais. A identificação presumiu uma consulta aos acervos científicos sobre Botânica da região do Oeste Paulista, plataformas online como a Flora do Brasil 2020 e o Manual Técnico da Vegetação Brasileira – 2ª Edição – IBGE. Em síntese o objetivo que permeia os campos estava pautado pela identificação do uso e manejo das espécies vegetais; local de plantio, categorizados como terreiros, roças e caminhos; bem como, o nome dado às espécies, sua origem, uso e formas de preparo. Considerei também como fator essencial nos campos, o reconhecimento da circulação das espécies pelo território, de modo a verificar possíveis redes de troca ou mesmo de circulação. "Enquanto ao conceito de manejo, considero toda e qualquer alteração do ambiente para a criação de plantas e ou animais de interesse para o homem" (POSEY, ANDERSON, 1985, p. 77).

O manejo e plantio são entendidos como um esforço coletivo ou individual para manter a permanência territorial em Vanuíre. A permanência territorial significa nomear o território por meio da existência Kaingang, processo este definido em longo prazo. Reconhecer a existência de um território por meio do manejo é identificar e reconhecer a mata enquanto produto socialmente reconhecível socialmente e articulado. No princípio achava irrelevante fazer um levantamento espécie a espécie, mas por hora, este trabalho se tornou extremamente relevante em termos de definição de território enquanto estratégia política e existencial, em diversos trabalhos pôde notar a relevância de levantamentos etnobotânicos em termos de seguridade e resposta aos ataques contra as terras indígenas, trata-se além da matéria a permanência histórica de saberes associado.

Conforme afirma Machado (2012) às plantas revela no contexto indígena uma associação íntima à temporalidade, ao que reconhecemos enquanto pertencimento a um lugar já usufruído por parentes há muito tempo, pessoas e plantas, por exemplo, estabelecem uma relação complexa de significação e pertencimento que tece sua memória ao mesmo tempo em que marca o território. O trabalho pós-campo contou com uma análise quantitativa das espécies, a fim de identificar padrões de distribuição e circulação delas. Procurei identificar quem participava das redes de coleta, bem como a sistematização dessas informações em tabelas. A catalogação das espécies pressupõe e propõe a documentação das atividades e práticas associadas ao campo, com o objetivo de tornar documentado e utilizado pela comunidade, no âmbito educativo, político ou administrativo. A escolha de registrar as plantas que compõem a estrutura da mata, tornará este assunto material, isto é, situar os interlocutores a conhecimentos

que justificam a pertinência do trabalho. A caracterização das espécies e até mesmo da mata visa deformar a (imagem) unicamente transcendente da mata, à parte dos seres e relações que a constituem. Situar os interlocutores para poderem ser ouvidos com os conhecimentos, modos de relação e práticas que se emaranham nessa ideia de mata. [1] Como propõe a Lei de Acesso à Informação Brasileira (Lei nº 12.527/2011). [2] A Baccharis dracunculifolia, conhecida como alecrim-do-campo, é uma das principais fontes vegetais de própolis no sudeste brasileiro. Atualmente, essa planta tem despertado o interesse de inúmeros pesquisadores pelas suas propriedades biológicas, seu potencial terapêutico e sua relação com as abelhas para a produção de própolis (SFORCIN, 2012).

CONSIDERAÇÕES

Neste espaço de fala e debate, definimos nossas limitações e avanços no processo de pesquisa. Ressalto que a identificação e organização da equipe envolvida se reinventou no decorrer do trabalho, bem como os objetivos, métodos e propostas metodológicas; considerei nesta trajetória de pesquisa o levantamento bibliográfico sobre os Kaingang como base para construção do objetivo de estudo. Faço um panorama geral dos Povos Indígenas no Brasil, com objetivo de contextualizar esta proposta em diferentes espaços de diálogo e de representação pública do conhecimento dos povos indígenas acadêmicos e ativistas no Brasil.

Considerando o fato de que a Vanuíre está inserida em um território historicamente marcado por intensas disputas e conflitos pela posse de terra. O presente trabalho tratou essencialmente de discorrer sobre as relações de conflitos estabelecidas a partir dos usos da terra e a formação de territórios a partir da relação que estabelecem com a mata e consequentemente com a sua história de ocupação na região.

Os trabalhos de campo tornaram-se base teórica para construção dos registros, análise, observação e catalogação. Trato de complementar este conteúdo produzido com a inserção gráfica e visual da atividade empírica e o diálogo com o processo de revisão de *insights*, promovidos pela banca de qualificação. O desejo real que move este trabalho é costurar as margens teóricas soltas neste relatório, de modo a compreender os processos de reinvenção e de reterritorialização que ocorrem neste momento pandêmico na TI Vanuíre. A re-ocupação do Coiós tem me dado bastante esperança no que diz respeito ao ativismo dos Kaingang em Vanuíre.

Qualquer análise neste território socialmente construído/descontruído, deve partir do entendimento geográfico das disputas ocorridas na região pelo acesso, permanência e direito a terra. O Oeste do estado de São Paulo, a partir da "Lei de Terras" de 1850, configurou-se como um território marcado por grandes disputas relacionadas as "grilagens" de terras constantemente praticadas nesta região antes conhecida como "Grande Sertão Inabitado".

Sabe-se que a expansão para o oeste causou o genocídio de praticamente todas as populações originarias que ali viviam, restando pouquíssimas pessoas. Estudos realizados sobre a questão fundiária nesta região apontam que existem grandes territórios ocupados por fazendas, mas que já, foram julgadas devolutas em favor do Estado. Neste contexto, foi criada, no ano de 1910 a Terra Indígena Vanuíre com o objetivo de realocar membros da etnia Kaingang (originários da própria região) e membros da etnia Krenak (vindos da região de Minas Gerais). Este modelo de aldeamento foi criado pelo antigo SPI (Serviço de Proteção ao Índio) e que hoje é a atual FUNAI (Fundação Nacional do Índio).

O objetivo desses aldeamentos desde sua criação foi restringir o deslocamento desses povos, destinando as terras do entorno à exploração agrícola. A partir do estudo da Cartografia Social, notamos que o atual território de vanuíre sofreu um processo de diminuição de sua área, sendo ilegalmente ocupado por proprietários de terras do seu entorno. Entretanto, esta política de realocação ignorou fatores de cunho cultural como por exemplo o histórico conflito entre as etnias Kaingang e Krenak, bem como suas diferentes práticas e modos de vida. As questões culturais aqui apontadas não se restringem somente a manutenção e conhecimento ancestral, mas também em relação aos embates contemporâneos.

O território indígena Vanuíre passou a ter sua dinâmica intensamente alterada a partir da expansão do agrohidronegocio canavieiro e do monocultivo de amendoim no entorno da aldeia. Entendemos por agrohidronegocio a necessidade de dominação dos recursos hídricos (águas superficiais e subterrâneas) pela indústria do monocultivo agrícola. A ação do agrohidronegócio no oeste do estado de São Paulo impõe alterações nas dinâmicas tanto de terras indígenas quanto de assentamentos rurais pelo uso de agrotóxicos, comprometendo, por exemplo, a produção de culturas ligadas à necessidade de níveis aceitáveis de qualidade de ar e água (maracujá e bicho da seda). Assim, o constante uso de insumos agrícolas e agrotóxicos passou a alterar práticas culturais, principalmente relacionadas à pesca e ao consumo da água. Além disso o acesso à água também passou a ser motivo de disputas, uma vez que ficaram impossibilitados de acessarem o antigo local onde praticavam a pesca.

As práticas culturais das etnias Kaingang também sofrem relevantes impactos por conta da necessidade de submissão dos seus membros à mão de obra contratada pelas indústrias canavieiras da região. O fato de residirem próximos às lavouras e não contarem com uma organização sindical capaz de representa-los de maneira eficaz, os tornam vulneráveis ao assédio das empresas, configurando exploração de mão de obra barata, sem a necessidade de contratação de trabalhadores migrantes vindos de outros estados, principalmente da região nordeste.

A atuação de trabalhadores na indústria canavieira configura grande parte das ocorrências relacionadas à acidentes de trabalho e, principalmente, questões ligadas a problemas de saúde ocorridos em longo prazo, especialmente pela exposição aos agrotóxicos. Por meio deste trabalho, entendemos ser de grande relevância estudos que tratem da questão indígena no oeste do estado de São Paulo, pois trata-se de uma das regiões com o maior índice de concentração fundiária e histórico de extermínio de populações indígenas de todo o estado. Esperamos assim, oferecer possibilidades de visibilização destes povos e que possamos vislumbrar políticas públicas mais eficazes, principalmente em um momento político de

completo ataque aos indígenas. Entendemos que a política de não demarcação de terras indígenas deve ser frontalmente combatida, assegurando direitos que foram historicamente negados a estas pessoas.

REFERÊNCIAS

AHMET, S. Atmospheric Walls Feminist killjoys, 2014. Disponível em: <feministkilljoys>. Acesso em: 27 jul. 2020

ALMEIDA, M.R.C. **Metamorfoses indígenas**: identidade e cultura nas aldeias coloniais do Rio de Janeiro. Rio de Janeiro: Arquivo Nacional, 2003.

ARTICULAÇÃO DOS POVOS INDÍGENAS DO BRASIL. Nota da COIAB contra os ataques ao povo Waiãpi, 2019. Disponível em: http://apib.info/2019/08/27/nota-de-repudio-da-apib-articulacao-dos-povos-indigenas-do-brasil/>. Acesso em 12/09/2019.

ARAUJO, A. G. DE M. **Teoria e Método em Arqueologia Regional: Um estudo de caso no Alto Paranapanema, Estado de São Paulo**. São Paulo: Universidade de São Paulo, 2001.

ASSOCIAÇÃO BRASILEIRA DE NORMAS TÉCNICAS. **NBR 10520**: informação e

ASSOCIAÇÃO BRASILEIRA DE NORMAS TÉCNICAS. **NBR 14724**: informação e documentação: trabalhos acadêmicos: apresentação. Rio de Janeiro, 2011.

ASSOCIAÇÃO BRASILEIRA DE NORMAS TÉCNICAS. **NBR 6024**: informação e documentação: numeração progressiva das seções de um documento escrito: apresentação. Rio de Janeiro, 2012.

BARBOSA, S. R. Usos da história na definição dos direitos territoriais indígenas no Brasil. In: **Direitos dos povos indígenas em disputa**. 1. ed. São Paulo: Editora Unesp, 2018. v. 1p. 125–137.

BERFORT, L. F. I. **A Proteção dos Conhecimentos Tradicionais dos Povos Indígenas, em face da convenção sobre diversidade biológica.** Dissertação de Mestrado—Brasília: Universidade de Brasília (UNB), 2006.

BOMBARDI, L. M. Violência silenciosa: o uso de agrotóxicos no Brasil. **Anais do VI Simpósio Internacional de Geografia Agrária: Universidade Federal da Paraíba, João Pessoa,** 2013.

BOMBARDI, L. M. **A Mercantilização da Concepção, do Parto e da Amamentação:** breve ensaio Larissa Mies Bombardi, maternidade, infância e feminino, 2014. Disponível em: <https://www.larissabombardi.blog.br/ensaios>.

BRASIL. 12527. **Lei de Acesso à Informação.** 2011.

BRASIL. **Constituição da República Federativa do Brasil de 1988.** Brasília: [s.n.]

BUZZATO, C.C. Um País nas mãos de violentos. CONSELHO MISSIONÁRIO INDIGENISTA. **Relatório de Violência contra os Povos Indígenas no Brasil**, 2017.

CAMPOS, J. S. B de. Preservação da cultura Kaingang pelo conhecimento dos antepassados. In: **Povos indígenas e psicologia. A procura do bem viver.** São Paulo: Conselho Regional de São Paulo, 2016, p. 58-63.

CARDOSO, T. M. **Paisagens em transe uma etnografia sobre poética e cosmopolítica dos lugares habitados pelos Pataxó no Monte Pascoal**. Tese de Doutorado—Florianópolis:

Programa de Pós- Graduação em Antropologia Social da Universidade Federal de Santa Catarina, 2016.

CASTRO, E. V. DE. Prefácio: O recado da mata. In: **A queda do céu: palavras de um xamã yanomami.** 1. ed. São Paulo: Companhia das Letras, 2015.

CIMI. **"Marcha das Mulheres Indígenas divulga documento final: "lutar pelos nossos territórios é lutar pelo nosso direito à vida". Conselho Indigenista Missionário (site),** 2019. https://cimi.org.br/2019/08/marcha-mulheres-indigenas-documento-final-lutar-pelos-nossos-territorios-lutar-pelo-nosso-direito-vida/.

COMISSÃO GEOGRAFIA E GEOLÓGICA. **Fotografias Históricas**. 2022. Disponível em: Instituto Geológico (infraestrutura meio ambiente.sp.gov.br) . Acesso em: 04/04/2022.

CONSELHO MISSIONÁRIO INDGIGENISTA. **Regularização de duas TIs, mudança na Funai e Parecer 001**: o que o governo Temer fez no Abril Indígena, 2019. Disponível em: <https://cimi.org.br/2018/05/regularizacao-de-duas-tis-mudanca-na-funai-e-parecer-001-o-que-o-governo-temer-fez-no-abril-indigena/ >. Acesso em 12/09/2019.

CONSELHO MISSIONÁRIO INDIGENISTA _____. **Análise:** a política do Governo Dilma para os povos indígenas e quilombolas condicionada a um perigoso pacto nacional com os ruralistas. 2013. Disponível em: < https://cimi.org.br/2013/12/35654/ >. Acesso em: 12/09/2019.

CONSELHO MISSIONÁRIO INDIGENISTA _____. **Conjuntura da Política Indigenista**: O Presidente Lula e os "entraves" de seus dois mandatos! 2010. Disponível em: < https://cimi.org.br/2010/12/31398/ >. Acesso em: 12/09/2019.

CONSELHO MISSIONÁRIO INGIGENISTA. Chamamento Acampamento Terra Livre 2019. Disponível em: <http://apib.info/2019/04/01/chamamento-acampamento-terra-livre-2019/ > Acesso em: 15/09/2019.

CURY, M. X. **Museologia, Comunicação Museológica e Narrativa Indígena: a Experiência do Museu Histórico e Pedagógico Índia Vanuíre. Museologia & Interdisciplinaridade-Revista do Programa de Pós-Graduação em Ciência da Informação da Universidade de Brasília,** v. 1, 2012.

DIRCE JORGE. Disponivel em: https://www.youtube.com/watch?v=f5nQe0yau8g. Acesso em: fev. 2021.

DUSSEL, E. **1492: el encubrimiento del otro: hacia el origen del mito de la modernidad.** La Paz: Facultad de Humanidades y Ciencias de la Educación Plural Editores, 1994.

EDUARDO GALEANO; PATAS ARRIBA. LA ESCUELA DEL MUNDO AL REVES. L&PM2010

ELIZABETH GIBNEY. The pandemic mixed up what scientists study – and some won't go back. **Nature**, v. 582, p. 173–174, 2020.

ESCOBAR, A. **Territorios de diferencia: Lugar, movimientos, vida, redes**. 1ª ed. Popayán, Colombia: Envión Editores, 2010.

FONSECA, G. S. Pueblos indígenas en Lima: nuevas perspectivas. In: **Indígenas en las ciudades de las Américas: condiciones de vida, procesos de discriminación e identificación y lucha por la ciudadanía étnica.** 1. ed. Buenos Aires: Consejo Latinoamericano de Ciencias Sociales, 2019.

FOUCAULT, M_____. **Dits et Écrits**. Vol. III. Paris: Gallimard, 1994.

FOUCAULT, M. **Vigiar e Punir**. Petrópolis, Rio de Janeiro: Vozes, 1984.

GEDIEL, J. A. P. Terras indígenas no Brasil: o descobrimento da racionalidade jurídica. In: **Direitos dos povos indígenas em disputa.** 1. ed. São Paulo: Editora Unesp, 2018. v. 1p. 101–124.

GOMES, A. L. **Carlos Ruffeil e Tainá Marajoara: cozinhar é um ato revolucionário Andarilha: mapeando processos criativos que caminham pela cultura brasileira,** 2016. Disponível em: <http://projetoandarilha.com/iacitata/>.

GUATTARI F; RONILK, S. **Micropolítica:** cartografias do desejo. 10ed. Rio de Janeiro: Vozes, 2010. p. 388

GUIDON, N. As ocupações pré-históricas do Brasil (excetuando a Amazônia). In: **História dos Índios no Brasil.** São Paulo: Companhia das Letras, Secretaria Municipal de Cultura, FAPESP, 1992.

HAESBAERT, R. Do corpo-território ao território-corpo (da terra): contribuições decoloniais. **GEOgraphia**, v. 22, n. 48, p. 75–90, 2020.

HAESBAERT, R. O mito da desterritorialização e as "regiões-rede". **Anais do 5° Congresso Brasileiro de Geógrafos**, p. 206–214, 1994.

HAESBAERT, R. **O mito da desterritorialização: do "fim dos territórios" à multi-territorialidade.** Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 2004.

HAESBAERT, R; BRUCE, G. Desterritorialização: entre as redes e os aglomerados de exclusão. In: CASTRO, I. E.; GOMES, P. C.; CORRÊA, R. L. (Orgs.) **Geografia: conceitos e temas**. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 2003.

HARAWAY, D. **When species meet.**University of Minnesota Press: Minneapolis, 2008.

HUTTA, J. S. Territórios Afetivos: cartografia do aconchego como uma cartografia do poder. **Caderno Prudentino de Geografia,** v. 2, p. 63–89, 2020.

IBGE. XII **Censo Demográfico**. Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística, 2010. Disponível em: <https://censo2010.ibge.gov.br/sobre-censo.html>. Acesso em: 18 nov. 2019

INSTITUTO SOCIOAMBIENTAL. **A maior ameaça**: PEC nº 215/2000. 2019. Disponível em < https://pib.socioambiental.org/pt/Temas_recentes >. Acesso em: 12/09/2019.

INSTITUTO SOCIOAMBIENTAL. **Povos Indígenas no Brasil. Quem são? Disponível** em < https://pib.socioambiental.org/pt/Quem_s%C3%A3o > Acesso em: 12/09/2019.

INTITUTO NACIONAL DE PESQUISAS ESPACIAIS. **Queimadas.** 2019. Disponível em: < http://queimadas.dgi.inpe.br/queimadas/portal-static/estatisticas_paises/> . Acesso em: 12/09/2019.

KILOMBA, G. **Memórias da Plantação: episódios de racismo cotidiano.** 1º ed. Rio de Janeiro: Cobogó, 2019.

KOPENAWA, D; ALBERT, B. **A queda do céu: palavras de um xamã yanomami**. Tradução: Beatriz Perrone Moisés. 1ª ed. São Paulo: Companhia das Letras, 2015.

LEFEBVRE, H. **La productions de l'espace.**Paris: Anthropos, 1986.

LIMA, I. 2020. A condição geopolítica dos corpos sensíveis. Paisagens Híbridas. Disponível em: https:// paisagenshibridas.eba.ufrj.br/2020/04/01/a-condição-geopolítica-dos-corpos-sensíveis/ (acessado em 3 nov. 2020)

MÃE. **Acervo**. Disponível em: <http://mae.usp.br/acervo/>. Acesso em: 14 jun. 2020.

MALLAPATY, S. Scientists' worlds will shrink in the wake of the pandemic. **Nature,** v. 582, p. 169-170, 2020.

MARTINS, L. M. O feminino corpo da negrura. Belo Horizonte: **Revista de Estudos de Literatura,** 1996. v. 4

MARTINS, L. M. Performances da oralitura: corpo, lugar da memória. **Língua e Literatura: Limites e Fronteiras**, n. 26, p. 63–81, 2003.

MARY, D. **Evans-Pritchard.** [s.l.] Glasgow: William Collins Sons & Co. Ltd., 1980.

MBEMBE, A. **Crítica da razão negra**. São Paulo: n-1 edições, 2014.

MILLER, JR.T.O. "Arqueologia da região central do estado de São Paulo." In **Dédalo**, 16 ed. São Paulo, 1972.

MONTEIRO, J. M. **Tupis, Tapuias e historiadores: estudos de história indígena e do indigenismo.** Campinas: Book, 2001.

MOTA, J. G. B. **Territórios, multiterritorialidades e memórias dos povos Guarani e Kaiowá: diferenças geográficas e as lutas pela Des-colonização na Reserva Indígena e nos acampamentos-tekoha, Dourados/MS.** Tese de Doutorado. Programa de Pós-Graduação em Geografia da Universidade Estadual Paulista, Presidente Prudente, 2015.

NOELLI, F. S. O mapa arqueológico dos povos Jê no Sul do Brasil. In: **Novas contribuições aos estudos interdisciplinares dos Kaingang.** Londrina: EDUEL, 2004. p. 410.

OLIVEIRA, A. U. A longa marcha do campesinato brasileiro: movimentos sociais, conflitos e Reforma Agrária. **Estudos Avançados, n. 43**, 2001.

OYANARTE, A. M. B. Indígenas urbanos en el Uruguay. In: **Indígenas en las ciudades de las Américas: condiciones de vida, procesos de discriminación e identificación y lucha por la ciudadanía étnica.**1. ed. Buenos Aires: Consejo Latinoamericano de Ciencias Sociales, 2019.

PEREIRA, D. J. L. Resistência e defesa da cultura Kaingang. In: **Povos indígenas e psicologia. A procura do bem viver.** São Paulo: Conselho Regional de Psicologia de São Paulo, 2016. p. 53-57.

PEREIRA, D. J.L ipu.; MELO, Susilene Elias de. Ética”“ remanescentes humanos em museus. In: CURY, Marília Xavier (Org.). Museus etnográficos e indígenas: aprofundando questões, reformulando ações. São Paulo: SEC-SP, ACAM Portinari, Museu Ãndia Vanuíre, MAE-USP, 2020. p. 32-36. DOI: https://doi.org/10.11606/9786599055706.

PEREIRA, D. J. L; MELO, S. E de; MARCOLINO, I. L. M. Museu Worikg Kaingang, T.I. Vanuíre. In: CURY, Marília Xavier (Org.). **Museus etnográficos e indígenas: aprofundando questões, reformulando ações.** São Paulo: SEC-SP, ACAM Portinari, Museu Ãndia Vanuíre, MAE-USP, 2020. p. 85-88. https://doi.org/10.11606/9786599055706.

PEREIRA, G. L. **Corpo, discurso e território: a cidade em disputa nas dobras da narrativa de Carolina Maria de Jesus**. 1ª ed. São Paulo, ANPUR e PPGAU - UFBA: [s.n.].

PINHEIRO, N. S. **Os Nômades: Etnohistória Kaingang e seu contexto: São Paulo, 1850-1912.** Dissertação de Mestrado—Assis: Universidade Estadual Paulista (UNESP), Campus de Assis, 1992.

RAFFESTIN, C. **Por uma Geografia do Poder**. São Paulo: Ática, 1993.

RANGEL, L.H; LIEBIGOTT, R.A. O governo Temer legitimou a violência contra os povos indígenas. CONSELHO MISSIONÁRIO INDIGENISTA. **Relatório de Violência contra os Povos Indígenas no Brasil**, 2017.

ROSA, P. C. **“Para deixar crescer e existir”: sobre a produção de corpos e pessoas Kaingang.** Dissertação de Mestrado—Brasília: Universidade de Brasília, 2011

SACK, R. **Human Territoriality:** its theory and history. Cambridge : Cambridge University Press. 1986, p. 219.

SALES, C. S. de. Pensamentos da Mulher Negra na Diáspora: Escrita do Corpo, Poesia e História. **Sankofa Revista de História da África e de Estudos da Diáspora Africana**, n. IX, p. 91–110, 2012

SANTOS, C. J. F. DOS; SANTOS, V. R. Índios no Brasil? Vida, cultura e morte. In: **Protagonismos Indígenas: (re) existências e indianidades.** 1. ed. São Paulo: Intermeios Culturais, LEER-USP e IHF, 2018. v. 1p. 23–40.

SANTOS; C.J.F; SANTOS, V.R. Protagonismos Indígenas: (re) existências indígenas e indianidades. In: CARNEIRO, M. L. T. Índios no Brasíl: vida, cultura e morte. (Org). ROSSI, M.S; CARNEIRO, M.S. São Paulo: LEER/USP, Intermeios, 2018.

SFORCIN, J. M. (ED.). **Baccharis dracunculifolia Uma das principais fontes vegetais da própolis brasileira**. São Paulo: Unesp, 2012.

SILVA, J. A. DA. Parecer. In: CARNEIRO DA CUNHA, M.; RODRIGUES BARBOSA, S. (Eds.). **Direitos dos Povos Indígenas em Disputa.** São Paulo: Editora Unesp, 2018. p. 17–42.

SILVA, L. M. DA. **O aleitamento materno e a alimentação infantil entre os indígenas da região oeste do estado de São Paulo: um movimento entre a tradição e a interculturalidade.** Tese de Doutorado—São Paulo: Universidade de São Paulo, 2013.

SOUZA FILHO, C. F. M. Marco temporal e direitos coletivos. In: **Direitos dos povos indígenas em disputa.** 1. ed. São Paulo: Editora Unesp, 2018. v. 1p. 75–100.

SOUZA FILHO, C.F.M de. Marco Temporal e Direitos Coletivos. IN: CUNHA, M.C. da; BARBOSA, S (Org.). **Direitos dos Povos Indígenas em Disputa.** São Paulo: Editora Unesp, 2018.

SOUZA NETO, M. F. de. A ciência geográfica e a construção do Brasil. **Revista Terra Livre (AGB)**, n. 15, p. 9–20, 2000.

STRAUSS, C. L. **Tristes Trópicos**. São Paulo: Companhia das Letras, 1996.

SUBBARAMAN, N. Grieving and frustrated: Black scientists call out racism in the wake of police killings. **Nature**, v. 582, p. 155–156, 2020.

THOMAZ JUNIOR, A. **O agro- hidronegócio** no centro das disputas e de classes no Brasil do século XXI. CAMPO-TERRITÓRIO: revista de geografia agrária, v.5, n.10, p. 92-122, ago. 2010.

TSING, A. **In the midst of disturbance: symbiosis, coordination, history, landscape.** Reino Unido: ASA Firth Lecture, 2015.

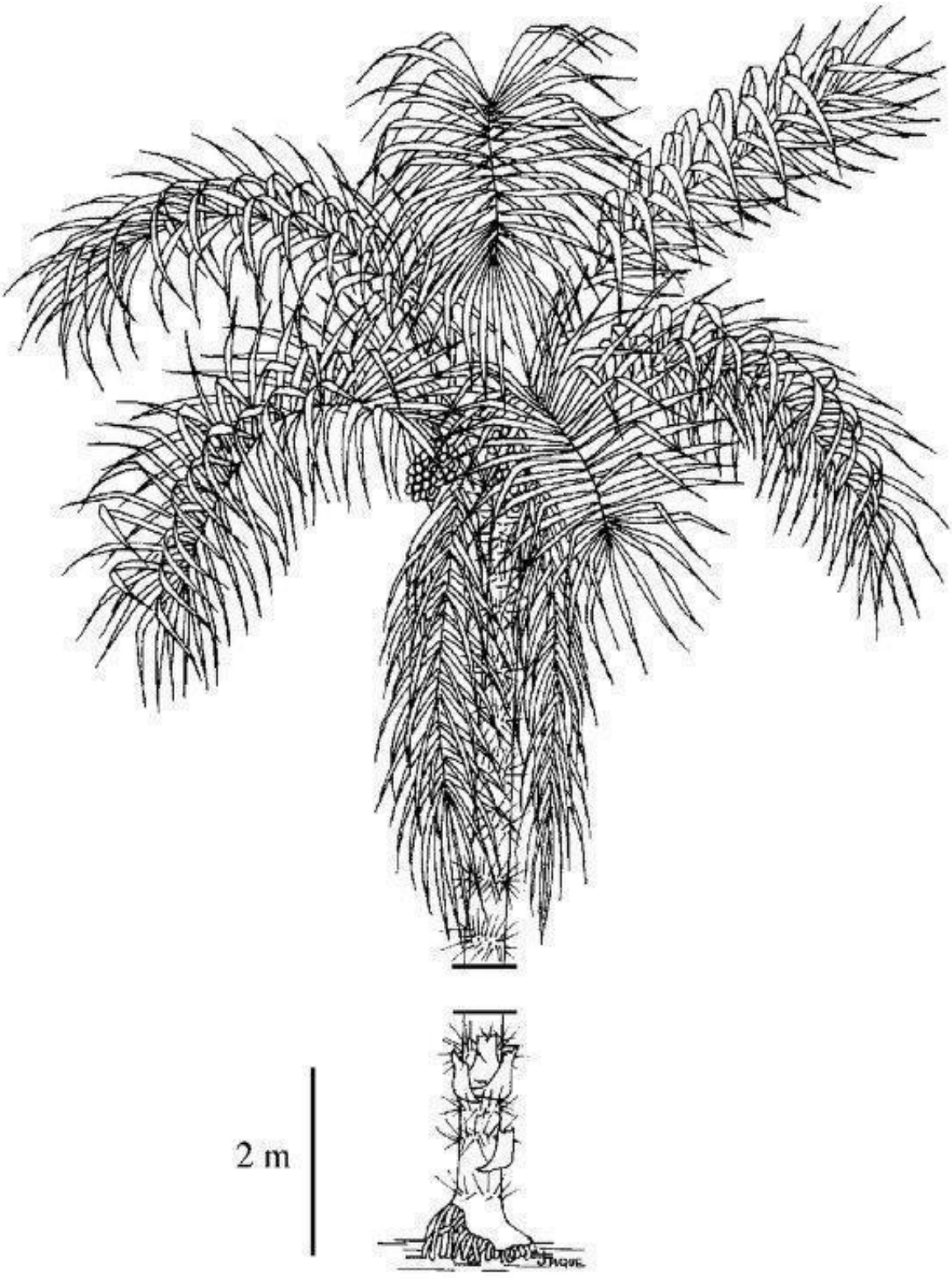
VEIGA, J. **Organização Social e cosmovisão Kaingang: uma introdução ao parentesco, casamento e nominação em uma sociedade Jê meridional.** Dissertação de Mestrado—Campinas: Universidade Estadual de Campinas (UNICAMP), 1994.

VIVEIRO DE CASTRO, E. "Prefácio: O recado da mata". In **A queda do céu: palavras de um xamã yanomami,** 1º ed. São Paulo: Companhia das Letras, 2015.

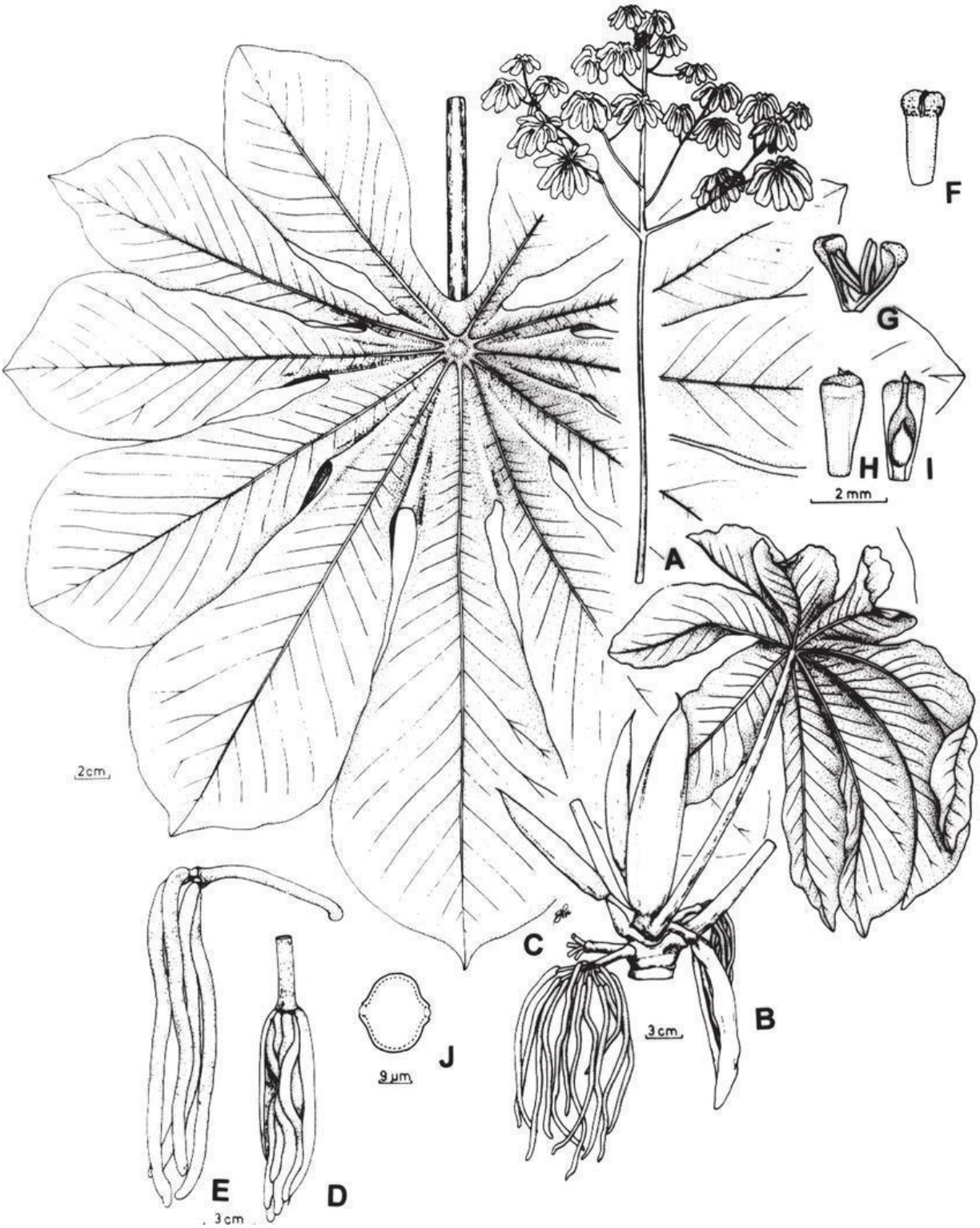
ZAMBRANO, C. V. Territorios plurales, cambio sociopolítico y gobernabilidad cultural. **Boletim Goiano de Geografia**, v. 21, p. 9–49, 2001.

ANEXOS

ANEXO 1:*Ilustração da Macaúba*



ANEXO 2: *Ilustração da Bananinha de Macaco*



ANEXO 3: *Herbário Assa-Peixe*



ANEXO 4: Filme "Kiki - O Ritual da Resistência Kaingang"



ANEXO 5: Contos da Emabúba

O filme coloca em cena a coleta da embaúba, seu beneficiamento, além de outros gestos encantados pelos rituais que acompanham cada um dos trabalhos coletivos das mulheres Tikmũ'ũn na Aldeia Verde (Ladainha/MG). Acompanha também os caçadores com seus arcos e http://livrosdafloresta.letras.ufmg.br/mata_grande.php



ANEXO 6: *Apresentação Virtual do Museu Worikg Kaingang*



PRESIDENTE PRUDENTE - SP
2022