

Sandoval dos Santos
Amparo



LOTE e A MALOCA:
TERRITORIALIZAÇÃO
INDÍGENISTA, MUDANÇAS NO
SABER – FAZER ARQUITETÔNICO e
A EVOLUÇÃO DA PAISAGEM NAS
ALDEIAS INDÍGENAS. UM ESTUDO
DE CASO A PARTIR DOS KAINGÁNG

RESUMO

Este ensaio, com base em pesquisa bibliográfica, apresenta a evolução da moradia indígena ao longo dos séculos, tomando por referência o processo de territorialização indigenista e o avanço dos processos de urbanização e das formas ocidentalizadas de construção sobre os espaços tradicionais da aldeia. A partir da análise paisagística, suas referências serão o lote, forma espacial que irá caracterizar a urbanização no Brasil; e na outra ponta, a maloca, principal referência da habitação tradicional indígena.

PALAVRAS-CHAVE

Lote. Maloca. Espaço. Territorialização.

LA TRAMA Y LA CASA COMUNAL:
TERRITORIALIZACIÓN
INDIGENISTA, CAMBIO NO
SABER-HACER
ARQUITECTÓNICO Y LA
EVOLUCIÓN DEL PAISAJE DE LOS
PUEBLOS INDÍGENAS. UN
ESTUDIO DE CASO KAINGÁNG

THE BATCH AND THE
LONGHOUSE: TERRITORIALIZATION,
CHANGES IN INDIGENOUS
ARCHITECTURAL KNOW-HOW
AND LANDSCAPE EVOLUTION
IN INDIGENOUS VILLAGES. A
STUDY CASE FROM THE
KAINGÁNG

pós- | 027

RESUMEN

Este ensayo, de basis bibliográfica, presenta la evolución de la habitación indígena al longo de los siglos, tendo por referência el processo de territorialización indigenista y el avance de los processos de urbanización y de las formas occidentalizadas de construcción sobre los espacios tradicionales de la aldeia. Desde la análisis paisagística, sus referências son el “lote”, forma espacial característica de la urbanización em Brasil; y, de outro lado, la “maloca”, referência principal de la habitación tradicional indígena.

PALABRAS CLAVE

Lote. Maloca. Espacio. Territorialización.

ABSTRACT

This paper, based on literature, shows the development of indigenous housing over the centuries, with reference to the process of indigenist territorialization and the advance of urbanization processes and westernized ways of building on traditional spaces of the village. From the landscape analysis, your references will be the batch, spatial form that will characterize urbanization in Brazil; and at the other side, the longhouse, the main reference of traditional indigenous housing.

KEYWORDS

Batch. Longhouse. Space. Territorialization.

APRESENTAÇÃO: DOS ÍNDIOS E SUAS TERRAS

Os homens só se apropriam do que faz sentido para suas vidas e esse sentido é, sempre, criação social, e não das coisas em si e por si mesmas.

Carlos Walter Porto-Gonçalves, 2003

A reflexão sobre o “lote” e a “maloca” parece central quando nos propomos a compreender as formas de “habitar” contemporâneo dos povos ancestrais do Brasil e da América Latina. Pensar o lote e a maloca deve vislumbrar, como ponto de partida, uma análise paisagística do espaço da aldeia e os processos sociais envolvidos em sua transformação¹. Durante muito tempo, e até os dias atuais, o processo de *territorialização* nacional tem logrado, por meio de *doxas*, reduzir e negar as contradições deste país ainda em busca de uma identidade. Rogério Haesbaert desenvolve um raciocínio muito interessante que nos ajuda a compreender a dinâmica dos processos sociais em Geografia Humana, especialmente suas noções de identidade territorial (2003), desterritorialização (2011), precarização (2004), *trans*-territorialidade e antropofagia (2011), conceitos muito importantes para compreender o universo social no qual se situa a questão das Terras Indígenas no Brasil. Por sinal, trata-se de uma questão mais que necessária, já que as terras indígenas representam aproximadamente 13% do território nacional e constituem áreas ricas em recursos culturais, minerais e florestais². As terras indígenas são conhecidas também pelo alto índice de conflitos (que envolvem indígenas, produtores rurais e camponeses diversos), mas também pela diversidade cultural, inscrita em diversidades linguística, de *habitus*, de racionalidades, de formas de ver, pensar, conceber e agir o mundo.

Darcy Ribeiro, em seu livro *O Povo Brasileiro*, demonstra que a questão da identidade tem sido cara aos brasileiros desde, sobretudo, os séculos XVI e XVII, quando surgiram as primeiras gerações de brasileiros. Os primeiros brasileiros tinham o pai português e a mãe indígena, fruto da violência sexual inerente à “conquista”, mas, em seu sentido metafórico, esta expressão reduz estes brasileiros a “filhos da terra”, predando os indígenas, também simbolicamente, “vistos como selvagens”, *seres próprios da natureza*, cujos pais lhes viram as costas. Numa convergência cronológica, grande parte dos artigos que compõem *A Inconstância da Alma Selvagem e outros ensaios de antropologia*, do antropólogo Viveiros de Castro, se dedica a estudar os textos seiscentistas. O autor chama de *brasis* aos sujeitos sociais que reconhecia naqueles textos, destacando, principalmente, a antropofagia ritual tupinambá³ (CASTRO, 2003).

Foram estes brasileiros quem territorializaram o Brasil. Os que avançaram pelo litoral abrindo caminhos para o progresso bruto, simbolizado na imagem do pai arbitrário e repressor, sem amor à terra nem aos filhos. Por meio das formas geográficas é que este caminho foi aberto, por meio da destruição e redução de povos inteiros, por meio de doenças, de cooptação política ou da guerra declarada. O lote, neste sentido, é a forma-símbolo deste modelo de dominação do território, já que, implantado pelo europeu na cidade colonial, se expandirá primeiro em direção às *quintas*⁴ e, depois, irá demarcar o espaço construído nas fazendas coloniais e, nas cidades fundadas no interior do país,

até, por fim, alcançar as aldeias indígenas, cuja lógica de ordenamento – implantada primeiro pelos padres jesuítas e em seguida pelo SPI – será bastante semelhante à lógica da fazenda, tendo como princípio a lógica da produção, ou do que podemos chamar de “*uso produtivo do espaço*” (AMPARO, 2015). A paisagem da aldeia Kaingáng⁵ contemporânea pode ser compreendida a partir da lógica espacial conhecida entre os geógrafos por *rugosidade*, em M. Santos, ou de *residualidade*, em H. Lefebvre. Local histórico de assentamentos Kaingáng nos últimos 25 séculos – com fartos vestígios arqueológicos⁶ – as terras Kaingáng, no contexto da fricção interétnica⁷ e das políticas de territorialização⁸, não foram demarcadas a partir de suas territorialidades tradicionais, pautadas na lógica da mobilidade e do ciclo roça/coleta/ritual. A forma geográfica contemporânea é dada pelo entrecruzamento de duas lógicas escalares distintas (HAESBAERT, 2011). Para Oliveira, as Terras Indígenas são antes unidades jurídicas que sociológicas, em função da série de contradições que marcam o processo demarcatório nos contextos políticos e legais (OLIVEIRA, 1998, p. 26). As Terras Indígenas, ao serem demarcadas, em meio a fortes processos e tensões políticas, mormente lhes reservou alguma área a partir de seus assentamentos (toldos) e lhes restringiu a territorialidade, já que a inscrição típica da geografia “branca” (ocidental) é o limite – instituído na cartografia geralmente por uma linha reta – que limita dois espaços contíguos (estabelecendo o dentro e o fora).

Outras controvérsias *demarcam* o processo: a mais importante delas: os índios não são “proprietários” da terra, sendo, antes, exclusivos usufrutuários (Art. 231 da Constituição Federal), e, portanto, impedidos tanto de sua alienação quanto do gozo dos bens de seu subsolo.

A degradação da maloca – no caso dos Kaingáng, da casa subterrânea – é a degradação do *kre*, vocábulo cujas variações estão sempre relacionadas ao artefato na língua Jê (cesto, balaio, semear, plantar, etc.⁹). No mesmo momento em que suas terras eram reduzidas a meros fragmentos do que historicamente foram, sobretudo no que tange à escala territorial, das caçadas e migrações, os Kaingáng passaram a ser banidos dos espaços colonizados justamente por possuírem¹⁰ suas terras. A despeito das limitações de extensão, os Kaingáng passaram a conviver, também, com uma outra racionalidade produtiva, voltada para a economia de mercado. Assim, indiretamente, o *design* das Terras Indígenas, até hoje, está, de certo modo, determinado pela economia de mercado. Tal afirmação se deve ao fato de estas Terras, que não constituem territórios, estarem sujeitas a sistemas de controle impostos pela instituição indigenista (atualmente FUNAI).

Assim, através da FUNAI, do controle do Estado e também, agora, através das parcerias com ONGs ambientalistas que possuem propósitos e objetivos que nem sempre se deve confundir com os interesses dos indígenas, as Terras Indígenas obedecem a uma lógica de produção espacial na qual o controle que delas fazem é meramente simbólico, uma espécie de territorialismo que não discute autonomia, onde se reproduz uma lógica imposta de fora da aldeia, lógica esta que, não raro, enviesa em direção ao arbitrário e ao autoritário. Assim, os conflitos em torno desta lógica de produção do espaço nas terras indígenas produzem rupturas políticas que, com frequência, levam à formação de novas aldeias – *emã* e acampamentos – *varé* (JAENISCH, 2010, p. 21).

Fica claro que as Terras Indígenas, demarcadas como que fragmentos, são uma das estratégias de territorialização estabelecidas junto aos indígenas, e que, em seu bojo, provoca, necessariamente, conflitos internos, sobretudo os relacionados aos projetos de uso da terra demarcada, já que, diferentemente do planejamento estatal que as vê como homogêneas, as comunidades indígenas são marcadas pela heterogeneidade de projetos e visões de mundo, as quais convergem apenas em determinados momentos específicos, geralmente momentos de luta contra algum inimigo comum e externo à comunidade.

Essas narrativas, as do conflito interno às aldeias, que geram mesmo a desterritorialização de indígenas por outros (indígenas), são frequentes entre os Kaingáng, de modo que assumem também um caráter essencial na produção social dos espaços das aldeias. Pauta esta lógica uma visão funcionalista-mecanicista do território, na qual este é tomado como recurso, que remete ao valor de troca mais que ao valor de uso. Isto porque somente a partir de 1988 passou a se reconhecer aos indígenas o direito de viverem conforme suas racionalidades próprias.

As Terras Indígenas, até então, possuíam uma gestão voltada à produção de bens conforme a “vocaçãõ” da terra. Isto explica o fato de as Terras Kaingáng terem sido, ao longo do século XX, violentamente exploradas como área provedora de madeiras, já que com o avanço das colônias de produção rural (soja, trigo, milho, etc.), passaram a abrigar as únicas florestas que restavam na região. Tão logo se consumou essa degradação inicial das florestas, ou concomitantemente o modelo de produção agrícola de larga escala, e, pautado no uso de máquinas e agrotóxicos, adentrou as Terras Kaingáng, estabelecendo um ciclo de produção existente até hoje. A este ciclo chamamos de rugosidade da forma na aldeia (Amparo, 2015), tomando o termo rugosidade no sentido de Milton Santos, ou seja, no sentido de uma leitura da forma arquitetônica e de sua relação sincrônica ou diacrônica com as práticas sociais e os modos de vida contemporâneos.

Assim, estas formas herdadas de um tempo anterior (às quais Lefebvre, por sua vez, chama de “espaços residuais”: os galpões, os campos de cultivos), continuam operantes na paisagem Kaingáng, sendo percebidas por qualquer pessoa que possa analisá-la do ponto de vista morfológico.

A PRODUÇÃO DO ESPAÇO SOCIAL INDÍGENA

Não se pode afirmar que os espaços mentais dos indígenas não se aproximem da geometria. As pinturas corporais, os artesanatos, enfim, todos os grafismos e formas arquitetônicas, todas elas expressões de saberes e fazeres indígenas, remetem, de certa forma, a uma geometrização do mundo. O que se observa, contudo, é que a apropriação dessas formas é abstratamente construída no sentido de um binarismo ou dualismo identitário, remetendo a um ou outro clã formador (caso das sociedades duais). Os Kaingáng são uma sociedade dual, ou seja, uma sociedade fundada na divisão do mundo entre dois grupos principais, os Kamé e os Kanhrú. Kamé é o fundador do povo Kaingáng. Consciente de sua *incompletude* no mundo, criou seu irmão Kanhrú, para ajudar-lhe a constituir o mundo. Cada qual criou seu conjunto de seres,

Figura 1: Aspecto da paisagem da Aldeia Votouro.
Foto do autor, 16 de Abril de 2005



identificando-os a si e assim se fez o mundo. Kamé fez cobras, Kanhrú fez onças. Kamé fez a Araucária, Kanhrú o Cedro, etc. Os que se identificam a Kamé, assim, adotam a pintura em forma de linhas/traços; ao passo que os Kanhrú adotam as formas de círculos e pontos na pintura corporal, no grafismo e no artesanato.

A geometrização do espaço abstrato dos indígenas toma formas muito peculiares de mediação, que em muito pouco se equiparam às formas tomadas do racionalismo cartesiano. Antes, elas voltam na forma de expressões artísticas, se expressam por meio de pinturas, da música, dos objetos, ou mesmo da família e do ritual. Quando falamos de “propriedade”, ela é bastante relativa no caso indígena, na verdade, “posse”, prevalecendo na comunidade os sistemas de parentesco e afinidade na divisão dos bens, do trabalho e do prestígio social. A forma da aldeia, salvo em casos onde esta foi profundamente alterada, como no caso Kaingáng, obedecia a uma certa simetria com essas relações de parentesco e afinidade, estabelecendo, por exemplo, aldeias circulares ou em forma de ferraduras (como nos clássicos estudos do antropólogo Lévi-Strauss sobre os Bororo, ou de Cristina Sá, na arquitetura).

A noção de limite, tal qual como conhecemos, estabelecida por um esquema racional-cartesiano, não parece inerente ao Kaingáng. Ao contrário, parece que a realidade demarcada pelo limite se mostra por demais cara a estes indígenas; é o que se depreende da literatura etnográfica e do cenário atual. Entretanto, sabemos que a propriedade era bem demarcada e exercida pelos chefes e seus grupos de afinidade. Somos, assim, induzidos a outra racionalidade ante o espaço geográfico, a uma percepção que só recentemente passa a encontrar acolhimento no contexto da geografia disciplinar (simbolismo/fenomenologia), ao passo que, desde pelo menos Pierre Clastres, Carl Sauer e Darril Poasey, já se estuda na etnologia. O sistema de cacicados não implica uma percepção retilínea do território. Antes, os caciques Kaingáng constituem seus territórios pelo domínio de áreas de exploração do pinhão. Estas árvores eram marcadas com os grafismos indígenas e respeitadas pelos demais caciques. Com a colonização, contudo, essas áreas passaram a ser cada vez mais devastadas e transformadas em fazendas, lotes, polígonos..., enfim, propriedades

delimitadas. Portanto, a paisagem da aldeia Kaingáng reproduz, atualmente, a lógica dessas limitações e conflitos que se travam no território.

O LOTE E MALOCA

Se a reflexão desde a escala territorial nos permite compreender os processos de fricção interétnica e a paulatina assimilação de práticas e formas espaciais pelos Kaingáng em suas terras demarcadas estabelecendo formas que se forjam a partir do “*conflito entre a predação simbólica da alteridade (no sentido de Eduardo Viveiros de Castro), da antropofagia e da hibridização*” (HAESBAERT; MONDARDO, 2010) e a *territorialização indigenista* (no sentido weberiano, da administração pública, vide João Pacheco de Oliveira), as escalas residencial e aldeã nos possibilitam observar uma evolução material na forma de construção das habitações Kaingáng. O lote, com base nas reflexões realizadas pelo Prof. Nestor Goulart Reis (USP) em seu livro *Quadro da Arquitetura no Brasil*, é a forma geométrica que irá demarcar o espaço urbano e a arquitetura no Brasil. Não é o momento de aprofundar ou resenhar suas análises, somente captar esta ideia para compreender sua implicação prática nas formas de fazer arquitetura que, a partir da colonização, se estabeleceram no Brasil.

O sentido do lote, tal qual demarcado e conhecido, se dá na cidade, para responder às limitações espaciais a serem suplantadas pelo urbanismo colonial; mas sua expansão em direção ao campo não obedece ao mesmo princípio, resultando, antes, uma *mímeses* de um saber-fazer já testado, e que, até certo ponto, resolvia um problema urbano. É necessário ter em conta que a arquitetura brasileira buscou adequar-se ao lote retangular, resultando esta forma em referência para os projetos de arquitetura no Brasil, sendo ela encontrada nas Casas Grandes das fazendas, em palácios e nas sedes dos órgãos do Governo imperial e republicano. É o modelo naturalizado que somente com o movimento modernista conhece um esforço de ruptura. Essa reprodução, que alcançará as sedes dos postos indígenas, é explicada, então, não como criação, mas como *mímesis*, já que nas fazendas e quintas não havia o espaço limitante do lote para determinar a área a ser construída.

A este modelo irá aderir a forma indígena implantada nos mais diferentes rincões do Brasil, resultando, portanto, da *mímesis* de um projeto urbano transposto para locais onde outras formas de saber-fazer inscreviam arquiteturas e manejos territoriais historicamente construídos desde a necessidade de resolver problemas específicos. O posto indígena (expressão do lote) e a maloca passam a confrontar-se na paisagem, de norte a sul do país. A dissimetria que se estabelece entre uma forma e outra é exatamente o fato de o primeiro ter limites e o segundo não, haja visto a diversidade de malocas reconhecidas na etnografia: circulares, retangulares, *sibs* (malocas coletivas yanomamis), ou mesmo meras coberturas de palha e completo desapego pela “casa”, como entre os Pirahã. Fruto da racionalidade “branca”, homogênea, em sua supremacia ante as múltiplas racionalidades ancestrais e suas expressões sem Estado, a evolução da paisagem na aldeia se dá em sincronia com o movimento de negação do caráter histórico dos povos indígenas. Se dá concomitante à naturalização de sua relação com a terra e a negação de sua alteridade.

Figura 2: Habitar Pirahã.
Foto do autor



A evolução da maloca, a assimilação da forma do branco, tomada como superior a partir da *mimesis*, se dá concomitante à política de integração do indígena à sociedade nacional, tendo por base o instituto da tutela. Se dá a partir do momento em que ele (o índio) é tido como um ser em transformação, asseverando seu status provisório, de trânsito, numa história de curso único que, negando-lhe o direito de ser índio, lhe toma como um ser em transição para o seu futuro, que é destituir-se por completo de sua identidade, passando a ser camponês (OLIVEIRA, 1998) ou, mais recentemente, um cidadão marginalizado da periferia urbana. Assim seus cultivos, seus saberes e fazeres, seus modos de habitar e viver, sua visão cosmológica, tudo isso deve ser suprimido em benefício do progresso intocável, que impede o sujeito de assumir os rumos de sua transformação social.

A lógica dos resíduos de Lefebvre ou a lógica das rugosidades (de Milton Santos), aplicadas dialeticamente aos indígenas, nos possibilita tomar as formas ancestrais como rugosidades que lhes conferem uma sub-identidade, já que ali persistem lembrando aquilo que eram, e que não deveriam mais ser; ao mesmo tempo em que se pode observar os objetos espaciais introduzidos nas suas aldeias como rugosidades de projetos dos brancos para suas terras, com os quais não conseguem romper, por necessidades materiais e financeiras contemporâneas. Não são quaisquer dificuldades que os indígenas da atualidade enfrentam, particularmente os kaingang.

HABITAR KAINGÁNG

Ao contrário dessa lógica de negação (“tornar invisível”) das formas indígenas, a qual pode-se chamar de indigenismo “moderno-colonial”, novas lógicas emergem no século XXI, articulando-se de muitas maneiras, com novas bandeiras, como dignidade, direito à sexualidade e empoderamento das mulheres, que vão muito além das tradicionais bandeiras de esquerda (CRUZ, 2013). Assim, da luta reprimida de todos estes sujeitos insurgentes, temos a pluralidade de ideias e correntes que irão determinar a apropriação dos espaços sociais, orientada a manterem-se vivos, em sua plenitude, r-existir (PORTO GONÇALVES, 2003; CRUZ, 2013). Os Kaingáng contemporâneos

encontram-se, portanto, nesta frente de ação, situando-se no sul do Brasil, na modernidade colonial com poucas terras – fragmentadas e conflituosas. Esse é o contexto no qual se discute, portanto, o habitar e o fazer arquitetônico indígena.

A estratégia de “ocupação” (ou *varé*), utilizada pelos indígenas, não é de todo diferente das estratégias do MST – Movimento dos Trabalhadores Rurais Sem-Terra. Nesta condição se situam dois *acampamentos* – Kandóia e Forquilha Grande, no Rio Grande do Sul. Nestes acampamentos, os indígenas vivem em barracos de lona, à beira da estrada, em condições precárias. Nestas habitações vivem durante todo o tempo à espera da demarcação de suas terras, causa que pode atravessar várias gerações.

O *emã* (*assentamentos* ou toldos), por sua vez, corresponde às áreas já demarcadas, nas quais já se tem certas garantias legais, por meio do usufruto exclusivo, este, como um direito parcial. Seu fazer arquitetônico, colonizado, torna-se híbrido, apropriando-se da técnica e das casas deixadas pelos colonos. O acampamento (-*varé*) e os toldos (-*emã*, ou *assentamentos*) são paisagens rurais diferenciadas não tanto em sua paisagem, mas em sua organização política e social. Há relações intrínsecas entre os acampamentos e os assentamentos, as quais correspondem a espaços de “exclusão”, “contenção” ou mesmo “reclusão” (HAESBAERT, 2004). Seus conflitos decorrem geralmente:

- a) do restrito espaço para grandes comunidades;
- b) do uso predatório e espoliativo (garimpo, desmatamento, cultivo de soja) por indígenas ou invasores;
- c) dos impactos decorrentes de grandes projetos como hidrelétricas ou mineração (os Kaingáng do norte do Rio Grande do Sul foram recentemente impactados com a construção da Pequena Central Hidrelétrica de Monjolinho, na bacia do Rio Uruguai).

O quadro a seguir apresenta uma tipologia entre *Varé* e *Emã*.

	Varé	Emã
Categoria	Acampamento	Assentamento, “toldo”, aldeia
Morfologia	Habitação precária, cobertas de lona, geralmente à beira de estradas (des-territorialização).	Tendência à “modernização”/adoção da “forma” indigenista/“predação simbólica da alteridade”, maior autonomia em função da área territorial demarcada, que, no entanto, tende a ser restrita e conflituosa (reclusão /exclusão/contenção territorial).
Situação Jurídica e política	Demanda / Reivindicação.	Demarcada/Regularizada (re-territorialização).
Razão dos conflitos	Luta por terra e dignidade (re-existência).	Ordenamento e gestão Territorial (re-territorialização).
Sujeitos do conflito	Indígenas x Fazendeiros, grileiros e comunidade política “regional” (sem nos aprofundar devidamente nos múltiplos significados do termo “regional”).	1. Conflitos Internos 2. Indígenas x posseiros 3. Indígenas x reideiros da terra (no caso do RS, que por meio de “parcerias” ilegais arrendam áreas indígenas para plantações de soja); 3. Indígenas x outras etnias vivendo na mesma aldeia (re-territorialização).

Quadro 1: Tipologias de Varé e Emã (Acampamento e Assentamentos) entre os Kaingáng.

COLONIZAÇÃO

Nas primeiras menções da literatura etnográfica, os Kaingáng aparecem primeiro como sendo os Guaianás, por volta do século XVIII ao XIX, período no qual eram ainda pouco conhecidos¹¹. Apenas em fins desse século e início do século XX é que, através da análise linguística, se lhes descreve a eles – os Kaingáng – e seus parentes – Xokreng –, como os Jê do Sul; sendo diferentes dos Guarany. Parte importante dos estudos sobre os Kaingáng é realizada por linguistas, sendo a língua destes indígenas uma das mais conhecidas dentre os povos ameríndios. Alguns pesquisadores têm se dedicado ao estudo de aspectos da história, das relações de poder, da religiosidade e da apropriação da natureza pelos indígenas. Os estudos sobre o habitar Kaingáng se apoiam em subsídios dos estudos realizados por arqueólogos, os quais descobriram e delimitaram os sítios da Tradição Taquara, ajudando a compreender melhor o habitar Kaingáng ante o massacre promovido pela expropriação colonial (a “hecatombe” de outrora e o *etnocídio* contemporâneo).

Segundo os arqueólogos, a casa subterrânea foi concebida pelos Kaingáng como uma resposta adaptativa ao ambiente meridional, para o qual haviam migrado há cerca de 2 mil e quatrocentos anos, procedendo do cerrado. Por esta razão, os Kaingáng são também conhecidos como os Jê do Sul, ou Jê meridionais, linguística e etnograficamente relacionados aos povos Jê; portanto, parentes dos Craô, dos Timbira, dos Bororo, dos Xavante e dos Kayapó. Esta observação nos permitirá entender a forma arquitetônica que veio em seguida. Consta que no século XIX não havia mais registro das casas subterrâneas Kaingáng na paisagem da região Sul.

Ao invés destas, na paisagem dos toldos (aldeias) passa a prevalecer malocas feitas à semelhança das casas que atualmente encontram-se entre os Timbira do Brasil central. Certamente a memória ancestral deve ter sido crucial para o desenvolvimento desta forma arquitetônica. Entretanto, a casa indígena do século XIX era muito menos eficaz que a casa subterrânea no que diz respeito a conforto climático. Uma análise dos relatos do século XIX demonstra que, exatamente neste período, tanto os Kaingáng foram vitimados em guerras tribais quanto também se verificaram enormes epidemias de gripes e tuberculose em suas aldeias. Crê-se também que esta relação entre conforto ambiental, arquitetura e mortandade indígena ainda não tenha sido devidamente conhecida¹². Embora muitos estudos se dediquem à moradia precária nas cidades, pouco se sabe sobre as formas de habitação indígena e, principalmente, de que maneira a ação indigenista determina suas tipologias, com a demarcação ou não da *terra indígena*, forma jurídico-administrativa que determina a possibilidade de uma habitação mais digna, ou mesmo o retorno da moradia subterrânea. Esta, contudo, não é o caso das muitas comunidades Kaingáng situadas em beiras de estradas, à espera do reconhecimento de seu direito legítimo¹³.

Veiga & D’Ángelis, em artigo publicado em 2003, antecipam parte das observações que também pudemos realizar:

Podem-se encontrar, em comunidades Kaingang atuais, casas de alvenaria com cobertura de telhas de cimento amianto (como “brasilit” ou “eternit”), casas de madeira com o mesmo tipo de cobertura, ou cobertas de zinco, ou cobertas com telhas de barro ou, ainda, cobertas de “tabuinhas”. Mas também encontram-se, em muitas áreas, casas ou

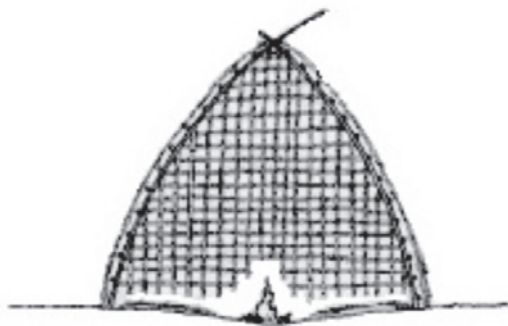


Figura 3: Concepção de palhoça Kaingáng do século XIX. Fonte: Zuch-Dias, p. 154.

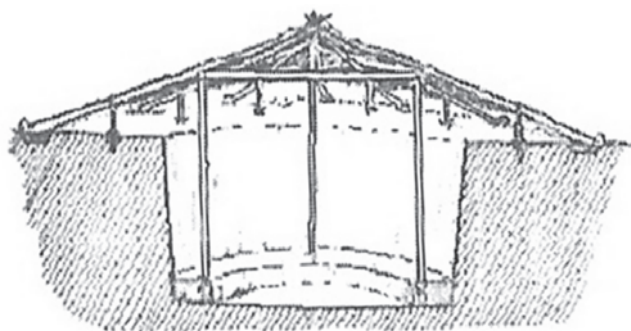


Figura 4: Concepção artística de uma casa subterrânea (Adaptado de Fernando La Salvia). Fonte: Veiga, p. 40.



Figura 5: Casa do Posto Indígena. Fonte: Zuch-Dias, p. 251.

ranchos de pau-a-pique, em geral com cobertura de folhas vegetais. É claro, dada a situação de penúria de muitas famílias, encontram-se também nas áreas indígenas (ou em acampamentos indígenas nas periferias de cidades), abrigos feitos de lona, papelão, compensados e outros materiais de aproveitamento. Mais raramente, hoje em dia, encontram-se também em algumas áreas casas com parede de trançado de taquaruçu. (VEIGA & D'ÂNGELIS, 2003, p. 216).

No século XX, houve, com o indigenismo do SPI, algum progresso no reconhecimento à terra, ainda que no contexto da integração indígena por meio do campesinato, como aponta João Pacheco de Oliveira. Assim, rapidamente instituiu-se moradias indígenas inspiradas nas casas do posto indígena e nas casas dos colonos regionais, por *mimesis*. Certamente em função dos problemas apontados no tópico anterior, os Kaingáng adotaram estas formas como estratégia de sobrevivência, operando, portanto, uma predação simbólica destas formas. Isto não significa que a adoção destas resolva os problemas do habitar Kaingáng. Ao contrário. Resolve um primeiro problema, o de resistir ao frio numa região de clima temperado, mas estabelece uma nova lógica de divisão do espaço interno da moradia, em quartos. O fogo perde seu lugar central e passa a um espaço periférico, ainda que se tente por inúmeras formas dar-lhe um lugar privilegiado. Compromete ainda a autonomia de sua edificação, demandando agora de recursos monetários para obtenção de “materiais” (telhas, pregos, etc.).

Todas as formas da aldeia seguem sendo edificadas tomando por paradigma o retângulo que estabeleceu o lote. Essas formas, atualmente, já não são somente a do posto indígena, mas do posto de saúde, das igrejas católicas e

Figura 6: Sucessão da moradia e territorialização Kaingáng ao longo dos séculos. Esquema do autor (com desenhos de Beber e Zuch-Dias).



evangélicas, das escolas, etc. A evolução da paisagem nas aldeias, portanto, tomadas nas escalas da casa e da aldeia, nos revelam a assimilação destas formas de construir, em detrimento das tecnologias ancestrais, saberes-fazeres específicos que, conhecendo a ruptura, retiram também parte da autonomia indígena ante o mundo socialmente construído. As paisagens das aldeias Kaingáng revelam a apropriação capitalista deste espaço por um modo de saber-fazer voltado para a integração do indígena, para sua transformação em camponês, para a inclusão produtiva de suas terras e para a ruptura com suas cosmovisões de mundo, que são pautadas na mitologia e na ancestralidade.

REFLEXÃO SOBRE ALTERIDADE: O SABER-FAZER E A POSSIBILIDADE/NECESSIDADE DE EPISTEMOLOGIZAÇÃO DO OUTRO

A pesquisa sobre as realidades contemporâneas dos povos indígenas, além de observações empíricas a partir de suas lutas, deve remeter também a uma construção conceitual, teórica e epistemológica. Conhecer os povos indígenas, desde a perspectiva cosmológica e holística de suas visões de mundo, demanda estar aberto a paradigmas como a transdisciplinaridade e a transculturalidade, vislumbrando horizontes metodológicos como a dialógica, a horizontalidade e a heterogeneidade, tal qual propõe Paulo Freire (1969).

O *transbordo* de multiplicidades se dá não somente a partir do princípio opaco da reflexão conceitual. Antes, este transbordo paradigmático emerge desde a realidade concreta dos indígenas, que nos remete a estudos da antropologia¹⁴. É neste contexto que cremos que tais realidades devem ser criticamente avaliadas, aderindo ao paradigma da complexidade, ou, mais precisamente, na reflexão sobre *razão*, *racionalidade* e *racionalização* e suas múltiplas formas de expressão (MORIN, 1994).

O paradigma da complexidade ecoa e sofisticava as propostas já apresentadas anteriormente (por exemplo, o “pensamento mágico”, de Paulo Freire ou a “predação simbólica da alteridade”, em Castro). Alteridade e complexidade como pontos de partida conduzem a uma reflexão sobre as limitações das abordagens folclóricas (dos conhecidos “estudos de Folk”), nas quais com a homogeneização global, provocada pelo capitalismo em sua fase pós-industrial, os povos indígenas e comunidades tradicionais estariam fadadas a desaparecer, se aproximando de concepções equívocas, tais quais o “fim da história” (Barthes) ou “da geografia (Virilio)”¹⁵. Essas são, portanto, concepções das quais pretendemos nos afastar, por constituírem, a nosso ver, um anacronismo fatalista que apresenta as dificuldades de compreensão dos sujeitos sociais do campo no Brasil e as formas geográficas que elas produzem e nas quais sua alienação é re-produzida.

Uma possibilidade metodológica a ser pensada diz respeito à nossa abordagem, focada nos saberes e nos fazeres dessas populações, *entendidas como formas de apreensão e representação do mundo, mas também como conhecimentos que viabilizam a sua transformação, ou seja, que atuam no espaço social concreto*. Assim, quando nos referimos a “saber” e a “fazer”, atribuímos a ambas as noções da perspectiva dialética, necessária para, em seu processo de re-produção social, constituírem o conhecimento. Assim, nem o saber, nem o fazer são conhecimentos, mas a complexidade dialética que desenvolvem.

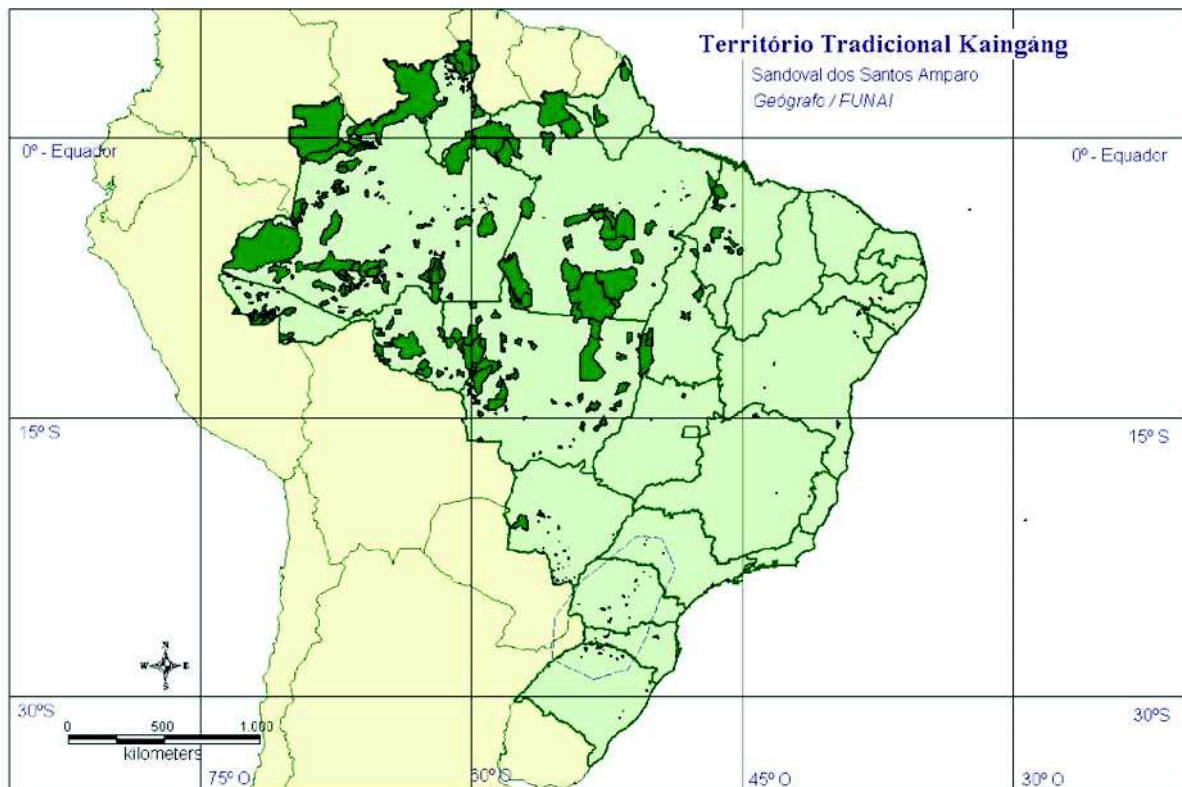


Figura 7: Localização das TIs Kaingãng no sul do Brasil. (Mapa do autor)

O saber não se sabe a si mesmo, assim como o fazer também não faz sem saber. Estão mais imersos na economia da natureza que na economia de mercado, pelo que respondem ao princípio marxista: “*A flor produz sem saber que produz*” (MARX). Entretanto, o homem, individual ou coletivamente, produz saberes (e sabores) a serem experimentados. Esses saberes e sabores, como bem demonstrou Lévi-Strauss, se legitimam somente no projeto de sua eficácia social, *lócus* de sua replicação cotidiana. Sua con-formação em fazer está, portanto, relaciona à sua eficácia no contexto social que o produziu.

Há uma grande diferença entre “saber”, “fazer” e “conhecimento”. O saber ocupa a esfera do plano, do projeto. O fazer ocupa a esfera de objetivação social de determinado saber e se efetiva por meio do trabalho (entendido no plano de transformação da natureza e não meramente do ponto das relações capitalistas). Nem todo saber se transforma em fazer, mas todo o fazer é, necessariamente, a objetivação de um saber, uma “coisa” produzida a partir de uma ideia-conceito, aqui nos servindo como exemplo a cestaria Kaingáng, cujo artesanato lhes é típico e ao mesmo tempo peculiar e exclusivo, portanto, um saber e um fazer complexo (PRADO JÚNIOR, 1980; MOREIRA, 2010).

Por conhecimento, na perspectiva dos povos indígenas e das comunidades tradicionais, compreende-se o conjunto dos saberes, sabores e fazeres produzidos por sujeitos sociais concretos, situados no tempo histórico e tendo na produção, na reprodução e na transformação do espaço geográfico a real dimensão de sua existência. Por sua vez, ao se “fazerem” no espaço, ao objetivarem-se em *formas, grafias*, eles se tornam objetos de crítica e evolução do saber que o instituiu, no sentido de sua adequação à realidade social de onde vem sua significação. Por esta razão, então, é que este saber-fazer se torna conhecimento, por se conformar não numa relação entre teoria e prática, mas numa dialética da *práxis*, na qual tanto saber quanto fazer estão constantemente submetidos à análise crítica por parte de um ente legitimador, no caso, a realidade concreta e os sujeitos sociais.

Finalmente, cabe aqui definir, com mais exatidão, a quais sujeitos nos referimos quando falamos em indígenas. Para o antropólogo Eduardo Viveiros de Castro:

Devemos começar então por distinguir as palavras “índio” e “indígena”, que muitos talvez pensem ser sinônimos, ou que “índio” seja só uma forma abreviada de “indígena”. Mas não é. Todos os índios no Brasil são indígenas, mas nem todos os indígenas que vivem no Brasil são índios. Índios são os membros de povos e comunidades que têm consciência — seja porque nunca a perderam, seja porque a recobram — de sua relação histórica com os indígenas que viviam nesta terra antes da chegada dos europeus. Foram chamados de “índios” por conta do famoso equívoco dos invasores que, ao aportarem na América, pensavam ter chegado na Índia. “Indígena”, por outro lado, é uma palavra muito antiga, sem nada de “indiana” nela; significa “gerado dentro da terra que lhe é própria, originário da terra em que vive” [1]. Há povos indígenas no Brasil, na África, na Ásia, na Oceania, e até mesmo na Europa. (...) O antônimo de “indígena” é “alienígena”, ao passo que o antônimo de índio, no Brasil, é “branco”, ou melhor, as muitas palavras das mais de 250 línguas índias faladas dentro do território brasileiro que se costumam traduzir em português por “branco”, mas que se refere a todas aquelas pessoas e instituições que não são índias. (CASTRO, 2016)

Termo	Leitura	Referência
Povos (ou comunidades) indígenas	Uso comum no contexto de estados nacionais, leitura da comunidade como "gemmeinschaft" (influência weberiana).	Agências Indigenistas (FUNAI e ONGs).
Nações indígenas	Movimentos por dignidade e território, sobretudo da América Latina, mas também no Brasil. Está em questão não apenas o direito à terra, mas à continuidade de seus modos de "r-existir".	Pensamento decolonial latinoamericano (CRUZ, 2013; PORTO -GONÇALVES, 2003).
Tribos	Noção colonialista, apresenta precisão limitada e geradora de confusões de entendimento.	Textos antigos de cronistas e relatórios de campo, muito difundido no senso comum
Sociedades indígenas	Influência sociológica, não aceita por alguns autores, como Cunha (2009.)	Ex.: Pacheco de Oliveira, Manuela Carneiro da Cunha.
<i>Coroados, gentis</i>	Textos seiscentistas, marcados por perspectiva teológica (principalmente dos Jesuítas).	Viveiros de Castro, Manuela Carneiro da Cunha.
<i>Bugres, xavantes, selvagens</i>	Bandeirantes antigos e colonos sulistas no Brasil central e Amazônia, agindo em contextos de violências costumeiras, políticas e simbólicas que associadas à expropriação e desterritorialização (pensadas a partir de Marx e Haesbaert).	Cidades regionais, redes sociais.

Quadro 2: Termos relacionados aos povos ancestrais e as diferentes leituras.

Creemos que se pode aderir sem maiores restrições à proposta deste autor, já que contempla a situação particular dos Kaingáng.

ALGUMAS PALAVRAS, PARA NÃO CONCLUIR

Atento à transformação do espaço das aldeias, deve-se considerar não apenas a transformação de sua realidade geográfica, por meio da transformação dos "fazer", no sentido de sua descrição e evolução, mas, sobretudo, dedicar-se à compreensão dos saberes que orientam este fazer, imergindo nas epistemologias que subsidiam a compreensão deste conhecimento e identificação das diferentes racionalidades que atuam na produção do espaço geográfico.

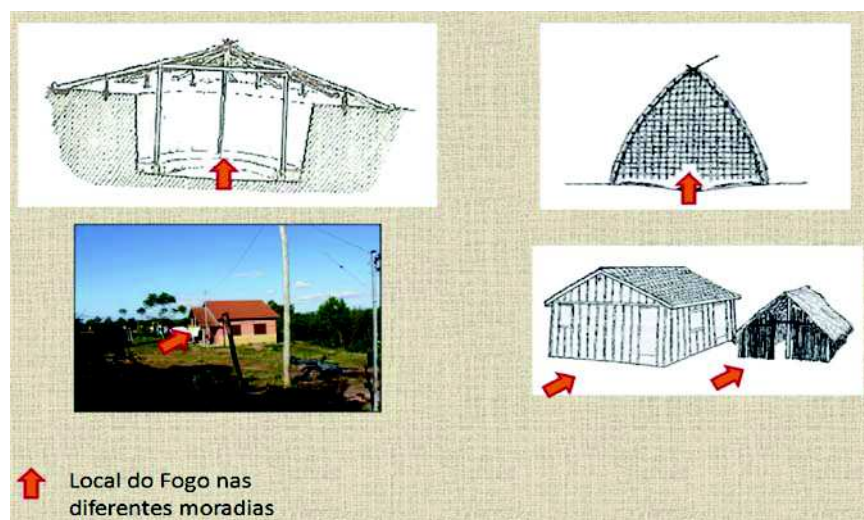
Mas como imergir em tais realidades, baixo a sofisticação do etnocentrismo, que coloniza mesmo os redutos mais recônditos do pensamento crítico-libertário? Evidentemente, não existe um manual para escapar às armadilhas metodológicas da ciência branca, ocidental e colonizadora. Mas, assim mesmo, a horizontalidade e a dialógica parecem nos indicar caminhos para esta construção, ao mesmo tempo em que fornecem as "*superfícies de emergência*" (FOUCAULT, 2008) que viabilizam o surgimento de uma "epistemologia da participação", ou, mais precisamente, formas de dialogar com as comunidades indígenas sem induzi-las ou direcioná-las, mas buscando compreender as contradições inerentes à sua existência social concreta, sempre que possível, problematizando-as, possibilitando que os mesmos possam, eventualmente, superá-las. Aqui é importante salientar que a história dos povos indígenas é

uma história de lutas, que em diferentes momentos adotaram estratégias e alianças para viabilizarem sua existência ou assegurar direitos mínimos, como a terra, a dignidade e seus modos de re-existir. Como tem demonstrado Cruz, as lutas sociais contemporâneas estão para além das tradicionais bandeiras de esquerda e apontam para temas com o bem viver, o direito à diferença, etc. (CRUZ, 2013). Portanto, não se trata de modificar o curso de suas lutas, mas de ajudar-lhes a desvendar eventuais armadilhas conceituais operatórias, que atuam no sentido da restrição de direitos.

Esta análise deve estar embebida na fonte do pensamento crítico latino-americano, embebida no espírito crítico e libertário de pensadores como Paulo Freire e, sobretudo, Darcy Ribeiro. É possível pensar a *dialógica* como a possibilidade de refletir o conhecimento como produção social a partir da concretude da realidade social. Esta não poderá se manifestar senão por meio da valorização da vivência e da experiência dos sujeitos que produzem esta realidade, e essas vivências podem ser captadas por meio da valorização da narrativa e da possibilidade de serem cartografadas. Ambos processos dialógicos que retiram o técnico de seu lugar de conforto historicamente construído no contexto da ciência cartesiana. O técnico, o cartógrafo, o pesquisador, o educador geógrafo é colocado ante a realidade a partir da dialética da produção social do espaço, marcada por estes saberes e fazeres. Por meio da interpretação crítica deste conhecimento, ele o reinventa numa atividade dialógica, ou seja, se insere no processo de produção/reprodução destes saberes e fazeres e, por conseguinte, da produção/reprodução do conhecimento e da transformação do espaço e da sociedade, através de um processo cíclico e dinâmico.

Desvela-se, portanto, uma “epistemologia da participação”, epistemologia dialética, horizontal e dialógica, na qual temos que considerar os sujeitos de sua construção. Seu princípio norteador é a emergência do conceito desde a realidade e seus atores sociais concretos. Seu papel é evitar a manipulação e o direcionamento, lugares-comuns a que tem sido levado as ciências sociais baixo

Figura 8: Local do fogo nas diferentes moradias indígenas. Ilustração do autor, com base em ilustrações e desenhos de Beber, Zuch-Dias e material fotográfico.



o paradigma da colonização e da tecnocracia. Nestes temas as formas de habitar e a habitação indígena emergem como um relevante objeto de estudo, seja no sentido de acentuar a peculiaridade de seu saber-fazer e atribuir-lhe valor ímpar; seja no sentido de anunciar a predação simbólica de formas criadas por outra lógica territorial, no caso, a lógica indigenista e sua forma simbólica, o lote.

Há ainda uma outra dimensão a ser considerada, a dimensão ética da produção deste conhecimento, esta incorrendo, sobretudo, na necessidade de que o conhecimento antes de expressar ou manifestar a “vontade” dos sujeitos sociais concretos, atue no sentido de dar-lhes voz e visibilidade às suas causas concretas, possibilitando-lhes um olhar crítico e libertário sobre as condições de existência e sobre os próprios sujeitos em questão. Neste sentido, nós, pesquisadores, temos, certamente, muito a contribuir com os povos indígenas, por meio da compreensão dessas condições de existências e dos múltiplos saberes, fazeres e conhecimentos que se manifestam por meio destas. Mas devemos também realizar a crítica de suas contradições.

Antes do “planejamento”, no “ordenamento” ou na “Gestão territorial” – instrumentos técnicos e positivistas cujas racionalidades naturalizam e reduzem as lutas sociais –, passamos a atuar na esfera dos múltiplos territórios (territórios materiais e territórios identitários-culturais, como em Haesbaert, mas também territórios da comunicação e do diálogo *trans* e intercultural) e suas diferentes apropriações expressas por meio de razões, racionalidades e racionalizações. Deve-se caminhar em direção a uma análise ontológica e complexa, para refletir sobre tais temas. Se, como afirma a antropóloga Manuela Carneiro da Cunha, os índios são considerados seres *sem* história (CUNHA, 2009, p. 128), o conhecimento de suas antigas formas de habitação e sociabilidade, aquelas que remontam a bem antes do processo de colonização, prenunciam o combate contra esta cruzada ideológica, que é a de tomá-los como seres sem história e, portanto, igualmente sem futuro, mesmo porque sabemos que a história indígena tem sido meramente fruto da negligência intelectual de uma ciência histórica e geograficamente situada. Pode-se observar ainda, que para os indígenas, o processo de desterritorialização ao qual estão sujeitos implica na precarização da existência, como demonstrou Haesbaert (2011, p. 66). Ainda que se mantenha a historicidade relacionada à identidade territorial, a “predação simbólica da alteridade”, no caso, efetivada por meio da assimilação da habitação indigenista, implica a perda do controle do processo de construção da moradia pelos indígenas, em termos de materiais e técnicas, com a consequente redução do “laço territorial” das comunidades (se temos em mente uma noção de território construída a partir da integração das diferentes dimensões sociais, tal qual em Haesbaert (2011, p. 52). Tal situação impõe-lhes uma condição de dependência e subordinação em relação aos agentes indigenistas (OLIVEIRA, 1998).

O que não se pode afirmar, todavia, é que a integração *subordinada* dos indígenas ao modo capitalista de produção, fruto do processo de territorialização nacional, com a adoção nas aldeias da antiga casa subterrânea por malocas e, em seguida, por casas do tipo indigenista, implique o desaparecimento da ancestralidade pelo consumo, mas

meramente uma *predação simbólica da alteridade* (nos termos de Castro): a apropriação daquilo que o universo de fora da aldeia propicia para a re-existência (PORTO-GONÇALVES, 2003) contemporânea dos Kaingáng e qualquer outra nação indígena. Conhecer a evolução da forma territorial (a Terra Indígena) e da forma arquitetônica (a casa subterrânea, a maloca ou a casa do tipo indigenista) é, acreditamos, penetrar nas narrativas contemporâneas que remetem aos horizontes de re-existência desses sujeitos históricos, sociais e geográficos.

Por fim, quando propomos refletir a evolução da paisagem nas aldeias *a partir* dos Kaingáng, cremos que esta reflexão extrapola o caso Kaingáng, sendo ao mesmo tempo inviável estabelecer, ao menos no espaço de uma comunicação oral, um aprofundamento de outras realidades indígenas/indigenistas. O que sabemos, como afirma Pacheco de Oliveira, é que:

O destino dos povos e culturas indígenas, tal qual o de qualquer outro grupo étnico ou nação, não está escrito previamente em nenhum lugar. Seu aspecto primitivo, sua vulnerabilidade e sua presumida tendência à extinção jamais foram componentes naturais de sua existência senão que resultados da atuação das elites coloniais que lhes impuseram formas de dominação que transformaram diferenças culturais, religiosas e políticas em 'marcas' de um subordinação, cristalizando novas hierarquias e estabelecendo um discurso hegemônico. (OLIVEIRA, 1998, p. 8)

NOTAS

- ¹ Este texto foi produzido a partir de pesquisa exclusivamente bibliográfica, por provocação da Profa. Dra. Dinah Papi Guimaraenz, da Escola de Arquitetura e Urbanismo da Universidade Federal Fluminense (Niterói-RJ), a quem externo meu agradecimento pelo convite para participação no Seminário Estéticas Transculturais na Universidade Latino-Americana, realizado em maio de 2015 na UniRio, sob sua coordenação e do professor e filósofo Jacques Poulain (Unesco/Université Paris 8). Agradeço também aos Professores Antonio Carlos Carpintero, pela orientação durante o curso de mestrado, na FAU-UnB, tendo me apresentado à obra do Prof. Nestor Goulart, amizade valiosa e duradoura construída desde então; ao Professor Márcio Piñom de Oliveira (UFF), por dar vazão às minhas pretensões intelectuais, estimulando minha pesquisa; à Profa. Flávia Martins, pela “introdução” ao Lefebvre; ao Carlos (Walter Porto-Gonçalves), pelo diálogo antigo, retomado mais recentemente com a discussão de algumas dessas ideias em sua disciplina *Movimentos Sociais e Territorialidades*; ao professor Valter Carmo Cruz e Denilson Araujo, pela leitura crítica deste trabalho; ao Ruy pela amizade ao Rogério Haesbaert, pelo ensinamento. Além disso, aos companheiros geógrafos Patrícia Moreira Luis Mendes, Marcio D’Arrochella, Leandro Tartaglia, Luciano Nascimento, Bruno Malheiros e Tatiane Costa, e, pelo diálogo recente em Geografia Humana, e principalmente, ao Marcos Mondardo, cujo diálogo gira diretamente em torno o objeto deste artigo. Evidentemente, apesar da construção coletiva de ideias, muitas delas podem não ter sido inteira ou devidamente apropriadas aqui, exceto quando explicitamente codificada em citações ou referências. Incoerências e contradições devem ser imputadas ao autor.
- ² Sem mencionar o rico patrimônio arqueológico, que desperta pouco interesse entre a população de um modo geral.
- ³ Haesbaert e Mondardo fazem apontamentos sobre a antropofagia nas regiões de fronteira, destacando a precarização e o hibridismo. Entretanto, ao estudarem o Brasil contemporâneo, remetem à antropofagia no sentido do modernismo brasileiro.
- ⁴ Referência à quinta parte de um lote urbano estabelecido pelos portugueses no Brasil colonial, na qual se encontra, geralmente, o *quintal*.
- ⁵ Por tradição, os etnólogos se referem aos povos indígenas sempre no singular, jamais utilizando o plural, mesmo quando se utiliza o artigo no plural, com o por exemplo: “os Kaingáng”, ou “os Terena”, “os Guarany”. Destaca-se assim o caráter específico de cada nação, diferentemente de “os índios” ou “os indígenas”, termos genéricos.

- ⁶ Um grupo de arqueólogos e historiadores do sul do país vem se dedicando ao levantamento destes dados. As conclusões conhecidas sobre estes trabalhos estão reunidas em Amparo (2015).
- ⁷ Roberto Cardoso de Oliveira, 1963 (apud OLIVEIRA, J.P., 1998).
- ⁸ Haesbaert, 2004; Oliveira, 1998.
- ⁹ O vocábulo *kré* significa “casa”, dentre os Kaiapó-Mebengokré, parentes meridionais dos Kaingáng. (WISEMEAN, 2011).
- ¹⁰ Vale lembrar que, aqui, o termo exato faz menção à posse e não à propriedade. Os indígenas têm direito ao “usufruto exclusivo”, nos termos do Artigo 231 da Constituição Federal. Contudo a gestão destas terras – que são públicas – cabe a um órgão específico do Governo Federal, a FUNAI.
- ¹¹ Emblemático, neste sentido, o fato de as áreas habitadas pelos Kaingáng terem sido descritas com “sertões desconhecidos”, no *Mappa Chorográfico da Província de São Paulo*, de D. Muller. (BEIER, 2015)
- ¹² Negligência que os pesquisadores dos Jê do Sul constituem exceção, já que pesquisadores como Almeida; Tomasinno (2015) e Fernandes (2003) e sobretudo Veiga & D’Angelis (2003) têm contribuído grandemente para o conhecimento sobre as formas antigas e contemporâneas de moradia Kaingáng.
- ¹³ Enquanto finalizava a revisão deste texto, uma MILÍCIA financiada por produtores rurais do Mato Grosso do Sul atacou um acampamento, na cidade de Caaraô. Em nota, a FAMASUL – Federação Agropecuária do Mato Grosso do Sul – diz “lamentar a morte do indígena”, mas erra o nome da vítima fatal, Clodiodi Aquileu Rodrigues Souza (seu nome, Aquileu, trocado cuidadosamente por Aguille, para sugerir uma origem paraguaia, termo de origem castelhana).
- ¹⁴ Sobre tudo na antropologia, ver o índio “hiper-real” de Alcida Ramos, a fricção interétnica (CARDOSO DE OLIVEIRA apud OLIVEIRA, J. P., 1998).
- ¹⁵ Haesbaert, refletindo tais concepções nas ciências sociais, realiza importante análise sobre as tendências teóricas indicadas e seus problemas conceituais. (HAESBAERT, 2003).

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- ALMEIDA, L. K.; TOMASINO, K. Territórios e territorialidades Kaingáng: a reinvenção dos espaços e das formas de sobrevivência após a conquista. *Mediações*. Revista de Ciências Sociais, UEL, v.19, n. 2, p. 18-42, 2014.
- AMPARO, S. *Sobre a organização espacial dos Kaingáng, uma sociedade indígena Jê meridional*. Ed. Luminária Acadêmica, Rio de Janeiro, 2015.
- BEIER, J. R. Daniel Pedro Muller e a trajetória de seu Mappa Choroigraphico da provincia de São Paulo (1835-1842). *Revista Brasileira de Cartografia*, v. 67, n.4, p. 817-836, Rio de Janeiro, 2015.
- BEBER, M. V. *O sistema de assentamentos dos grupos ceramistas do planalto sul-brasileiro: o caso da tradição Taquara-Itararé*. Tese (Doutorado em Estudos Históricos Latino-Americanos). Programa de Pós-Graduação em História da Universidade do vale do Rio Sinos, São Leopoldo, 2004.
- CASTRO, E. V. *A inconstância da alma selvagem e outros ensaios de antropologia*. São Paulo: CosacNaify, 2003.
- CASTRO, E. V. E. *Os involuntários da Pátria*: aula Pública em comemoração ao dia do índio, Rio de Janeiro, abril de 2016.
- CRUZ, V. C. Das lutas por redistribuição de terra às lutas pelo reconhecimento de territórios: uma nova gramática das lutas sociais? In: ACSERALD, H. (Org.). *Cartografia social, terra e território*. Rio de Janeiro: IPPUR/UFRJ, 2013, v. 1, p. 119-176.
- CUNHA, M. C. *Cultura com aspas e outros ensaios*. São Paulo: CosacNaify, 2009.
- FERNANDES, R. C. Terra, tradição e identidade: os Kaingang da Aldeia Condá no contexto da UHE Foz do Chapecó. In: SANTOS, S. C. & NACKE, A.. (Org.). *Hidrelétricas e povos indígenas*. Florianópolis: Letras Contemporâneas, 2003, p. 158-174.

- FREIRE, P. *Extensão ou comunicação*. Rio de Janeiro: Paz & Terra, 1969.
- FOUCAULT, Michel. *A arqueologia do saber*. 7ª ed., Rio de Janeiro: Livraria Forense Universitária, 2008.
- HAESBAERT, R. Precarização, reclusão e exclusão territorial. *Terra Livre*, Associação dos Geógrafos Brasileiros, Ano 20, v. 2, n. 23, p.35-52, 2004.
- HAESBAERT, R. Concepções de território para entender a des-territorialização. In SANTOS, M. & BECKER, B. *et al. Território, territórios: ensaios de ordenamento territorial*. Rio de Janeiro: Lamparina, 2011, p. 43-71.
- HAESBAERT, R. & MONDARDO, M. Transterritorialidade e antropofagia: territorialidades de trânsito numa perspectiva latino-americana e brasileira. In: *GEOgraphia*, PPGeo-UFF, Niterói, v. 12, n. 24, p. 19-50, 2010.
- JAENISCH, D. *A Arte Kaingáng da produção de objetos, corpos e pessoas*. Dissertação (Mestrado em Antropologia Social). Programa de Pesquisa e Pós-Graduação em Antropologia Social da Universidade Federal do Rio Grande do Sul, Porto Alegre, 2010.
- LEFEBVRE, H. *La producción del espacio*. Madrid: Entrelinhas, 2013.
- LEVI-STRAUSS, C. *Antropologia Estrutural II*. 6.ed. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 2003.
- MARX, K. *Para a crítica da economia política*, 2ª. ed. São Paulo: Martins Fontes, 1983.
- MARX, K. Teses sobre Feuerbach. In *Ludwig Feuerbach e o fim da filosofia Alemã clássica*. Lisboa: Progresso, 1982, p. 69-72.
- OLIVEIRA, J. P. *O nosso governo: os Ticuna e o regime tutelar*. São Paulo: Marco Zero/CNPQ, 1988.
- OLIVEIRA, J. P. (Org.). *Indigenismo e Territorialização; poderes, rotinas e saberes coloniais no Brasil contemporâneo*. Rio de Janeiro: Contra-Capa Livraria e Editora, 1998. Série Territórios Sociais.
- OLIVEIRA, J. P. & FREIRE, C. A. R. *A presença indígena na formação do Brasil*. UNESCO / Ministério da Educação, Brasília: 2006. Coleção Educação Para Todos.
- PRADO JR., C. *Dialética do Conhecimento*. 6ª. ed. São Paulo: Brasiliense, 1980.
- PORTO-GONÇALVES, C. W. A geograficidade do social: uma contribuição para o debate metodológico sobre estudos de conflito e movimentos sociais na América Latina. In: SEOANE, J. *Movimientos sociales y conflictos en América Latina*. Buenos Aires: CLACSO, 2003. 288 p. (Programa OSAL)
- RAMOS, A. R. O índio hiper-real. *Revista Brasileira de Ciências Sociais*, v. 10, n. 28, jun. 1995.
- REIS, N. *Quadro da arquitetura no Brasil*. 9ª. ed. São Paulo: Perspectiva, 2000.
- RIBEIRO, D. *O povo brasileiro: a formação e o sentido do Brasil*. São Paulo: Companhia das Letras, São Paulo, 2006.
- RODRIGUES, A. D. *Línguas Indígenas: para o conhecimento das línguas brasileiras*. 4ª ed., São Paulo: Loyola, 2002.
- SÁ, C. Habitações indígenas. *Encontros com a Civilização Brasileira*, Rio de Janeiro, n. 12, p.129-42, 1979.
- SÁ, C. A aldeia Karajá de Santa Isabel do Morro. *Revista Projeto*, São Paulo, n. 23, p.19-23, 1980.
- SÁ, C. *Aldeia de São Marcos: transformações da habitação de uma comunidade Xavante*. Dissertação (Mestrado em Arquitetura e Urbanismo) – Faculdade de Arquitetura e Urbanismo. Universidade de São Paulo, São Paulo, 1982.
- SANTOS, M. *Por uma Geografia Nova: da crítica da geografia a uma geografia crítica*. São Paulo: Hucitec, 1978.
- SANTOS, M. *Espaço e método*. São Paulo: Hucitec, 1984.
- SANTOS, M. *Metamorfoses do espaço habitado*. São Paulo: Hucitec, 1989.

SANTOS, M. *Pensando o espaço do homem*. 4ª ed. São Paulo: Edusp, 2004.

VEIGA, J. & D'ÂNGELIS, W. Habitação e acampamentos Kaingáng hoje e no passado. UNOCHAPECÓ/ARGOS, Chapecó-SC, 2003. VEIGA, J. *Aspectos Fundamentais da Cultura Kaingáng*. Campinas: Nimuendaju, 2006. p.213-242 (*Cadernos do CEOM*, N. 18)

ZUCH-DIAS, J. *A tradição Taquara e sua ligação com o índio Kaingáng*. Dissertação (Mestrado em Estudos Históricos Latino-Americanos). Programa de Pós-Graduação em História. Universidade do Vale do Rio Sinos. São Leopoldo, 2004.

WISEMEAN, U. *Dicionário Kaingáng-Português/Português-Kaingáng*, 2ª. ed., Curitiba: Esperança, 2011.

Nota do Editor

Data de submissão: 29/9/2015

Aprovação: 27/06/2016

Revisão: Janayara Araujo Lima

Sandoval dos Santos Amparo

Professor de Geografia Humana e Ensino de Geografia da Universidade do Estado do Pará.

CV: <http://lattes.cnpq.br/0675773110915998>

sanamparo@gmail.com