



Abundância e liberdade: A caça Kaingang nas matas do Paraná (Séc. XIX)¹

Abundance and freedom; Kaingang hunting in the woods of Paraná (19th century)

Abondance et liberté: La chasse Kaingang dans les bois du Paraná (XIXe siècle)

André Voitechen*

* Mestre em História pela Universidade Estadual Paulista (UNESP). E-mail: andre.voitechen@unesp.br

Resumo: Com a emancipação do Paraná em 1853, a política de aldeamentos avança no território. Tal medida pretendeu reduzir a população indígena a fim de expropriar suas terras e projetar um processo civilizatório por meio do trabalho. Diante desse contexto vemos instaurar-se um campo de disputa pelo espaço. De um lado, temos a perspectiva colonialista, que entende o meio ambiente enquanto conjunto de recursos a serem explorados. Do outro lado, há um mundo indígena em que fauna, flora, rios e montanhas compõem uma paisagem multiespécie. Essa última visão é a que desejamos destacar neste trabalho. Como recorte, procuramos compreender a etnia Kaingang e seu convívio no aldeamento São Jerônimo, fundado em 1859. Para essa etnia, argumentamos que a caça aparece como prática fundamental na sociabilidade com outros seres. Por meio desse entendimento, investigamos como se desenvolveu a construção de uma paisagem Kaingang fora dos aldeamentos.

Palavras-chave: Kaingang; Caça; Séc. XIX;

Abstract: With the emancipation of Paraná in 1853, the policy of *aldeamentos* advanced throughout the territory. This measure intended to reduce the indigenous population, in order to expropriate their lands and project a “civilizing process” through labor. Within this context, a field of dispute over space was established. On one side, there was a colonialist perspective that understood the environment as a set of resources to be exploited. On the other, there was an indigenous world in which fauna, flora, rivers and mountains made up a multispecies landscape. It is this latter view that we aim to highlight in this article. As a case study, we focus on the Kaingang people and their coexistence in the São Jerônimo *aldeamento*, founded in 1859. For this group, we examine that hunting emerged as a fundamental practice in sociability with other beings. From this perspective, we examined how the construction of a Kaingang landscape outside the *aldeamentos* took shape.

Keywords: Kaingang; Hunting; 19th Century;

¹ Parte desse texto está contida no segundo capítulo da dissertação do autor, intitulada “São Jerônimo, espaço geográfico e perturbações: interações multiespécies em um aldeamento imperial no Paraná (1859-1889)”. O presente trabalho foi realizado com apoio da Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoa de Nível Superior – Brasil (CAPES) – Código de financiamento 001.

Résumé: Avec l’émancipation du Paraná en 1853, la politique des *aldeamentos* s’est développée sur le territoire. Cette mesure visait à réduire la population indigène afin d’exproprier ses terres et de projeter un processus de “civilisation” par le travail. Dans ce contexte, un champ de conflits autour de l’espace s’est instauré. D’un côté, se trouve la perspective colonialiste, qui conçoit l’environnement comme un ensemble de ressources à exploiter. De l’autre, un monde indigène dans lequel la faune, la flore, les rivières et les montagnes composent un paysage multi-espèces. C’est cette dernière vision que nous souhaitons mettre en avant dans ce travail. Comme étude de cas, nous nous concentrons sur le peuple Kaingang et leur présence dans *l’aldeamento* São Jerônimo, fondé en 1859. Pour ce groupe, nous soutenons que la chasse apparaît comme une pratique fondamentale de sociabilité avec les autres êtres. À partir de cette compréhension, nous examinons comment s’est construite un paysage Kaingang en dehors des *aldeamentos*.

Mots-clés: Kaingang; Chasse; XIXe siècle;

Introdução

Em 1857, quatro anos após a emancipação do Paraná, as autoridades provinciais adotam o “Regulamento das Colônias Indígenas”, documento que previu a criação de aldeamentos entre Paraná e Mato Grosso (Cunha 1992). Tais estabelecimentos tencionaram a formação de trabalhadores pobres e a expropriação do território, reduzindo indígenas em espaços diminutos, apropriando-se das terras por eles ocupadas e, por meio do discurso civilizador, miscigenar os povos nativos pelo contato com populações brancas (Amoroso 2014).

Várias foram as etnias reduzidas, como os Guarani Kaiowá, Xetá, Xokleng e Kaingang. Esse último agrupamento, denominado pelas autoridades da época de “coroados”, eram colocados no discurso governamental como os mais violentos, preguiçosos teimosos e indolentes: “índios bravos” de difícil controle dos administradores.

Arredios às imposições dos não indígenas, o comportamento Kaingang gerava reclamações na documentação da época acerca da difícil permanência nos aldeamentos. Relatórios provinciais, ofícios de administradores, registros de viajantes, todos são documentos que relatam o conhecimento de que, periodicamente, os Kaingang se retiravam dos estabelecimentos coloniais para os “rios e sertões” a fim de empreenderem “suas pescarias e caçadas” (Sá 1886:193). Esses documentos constituem as principais fontes analisadas neste trabalho.

A caça aparece, dessa maneira, como questão central na cosmovisão Kaingang. Em 1908, Telêmaco Borba publica a obra *Actualidade Indígena*, resultado de registros feitos na década de 1880 junto a alguns agrupamentos indígenas. Em relação aos escritos sobre os Kaingang, podemos perceber como a caça estava presente na crença de uma vida além, na sociabilidade com outros seres e no xamanismo.

Neste trabalho procuramos compreender as relações dos Kaingang com animais, plantas e espíritos. Percebemos que as constantes fugas representavam tanto uma resistência às regras estabelecidas nos aldeamentos, como uma retomada das relações ancestrais entre humanos e não humanos.

Tratamos do tema a partir da concepção de que o mundo indígena não estabelece diferenças entre natureza e cultura, humano e não humano, no sentido hierárquico e relacional. Essa discussão é desenvolvida por antropólogos que tratam criticamente a dicotomia natureza/cultura, a qual está presente de forma dominante no mundo ocidental (Ingold 2002; Tsing 2019; 2022; Viveiros de Castro 2010; 2013).

Política de aldeamentos

Com a emancipação do Paraná em 1853, território que antes fazia parte de São Paulo, ocorre um movimento de (re)ocupação do território (Tomazi 2000; Freitag 2007).² Visto como sertão vazio, a administração imperial desconsiderava a existência dos agrupamentos indígenas que ali habitavam: Kaingang, Xokleng, Guarani e os Xetá (Mota 1994).

Pouco tempo depois da independência, a política de aldeamentos chega à nova província. Por meio do “Regulamento das Colônias Indígenas” aprovado em 1857, fica prevista a edificação de oito estabelecimentos entre Paraná e Mato Grosso (Cunha 1992). No território paranaense, são construídos os aldeamentos Santa Izabel, Nossa Senhora do Loreto, Santa Thereza e São Pedro de Alcântara. Para além desses, surgem posteriormente outros, como é o caso de São Jerônimo (Mota, 2000).

João da Silva Machado, o Barão de Antonina, era um grande proprietário de terras e de rebanhos de gado. Suas propriedades se estendiam de São Paulo ao norte do Paraná (Bezerra, 2014). Dentre as suas posses estava a fazenda São Jerônimo, construída no final da década de 1840. Em 1858, esse estabelecimento é atacado por indígenas Kaingang que procuravam brindes.³ A partir desse acontecimento, Antonina decide doar a fazenda para o governo provincial, tencionando a transformação do espaço em um reduto da população Kaingang.

² Os autores conceituam o termo (re)ocupação para problematizar a ideia colonialista de que o Paraná era um grande território inabitado, um espaço de vazio demográfico que estava à espera da exploração de seus recursos por indivíduos tidos civilizados. Freitag (2007) faz uma releitura do conceito de Tomazi (2000), acrescentando que esse processo ocorreu ao longo dos séculos XIX e XX, sendo reeditado com força no extremo oeste do Paraná em meados do século XX com a inserção de companhias colonizadoras de capital privado, comercializando terras para família de migrantes sulistas.

³ Para chamar atenção dos indígenas e incentivar sua permanência nos aldeamentos, a administração provincial, por meio do Diretório de Índios, distribuía brindes. Em geral, tratava-se de ferramentas das mais variadas: foices, machados, enxadas, facões, entre outros objetos.

Esses estabelecimentos tinham por objetivo promover um processo progressivo de civilização dos indígenas, uma concepção que ressoou entre os intelectuais do império que pretendiam forjar uma história branca (Bernaski 2017). Esse empreendimento seria desenvolvido pelo trabalho e a miscigenação com a população branca (Amoroso, 2014). É nesse sentido que Bernaski (2017) usa o conceito de estriamento, pensando em como se sucedeu a configuração do espaço Kaingang para um espaço branco. Para a autora, o Paraná que antes era liso, livre de ações e interações entre humanos e não humanos, começa a ficar estriado com a inserção dos aldeamentos. O espaço é configurado estrategicamente pelo colonizador. Ele é regulamentado, regrado e limitado para o uso dos indígenas.

Tratava-se de um território antes livre para as andanças dos grupos indígenas e suas relações multiespécies. Mas as mudanças chegaram, tornando o espaço regrado pela lógica ocidental dominante, onde as árvores, animais, rios e corpos indígenas foram pensados a partir do raciocínio mercadológico.

Liberdade e abundância nas matas de araucária

Dentro e fora de São Jerônimo, os Kaingang realizavam diversas tarefas. Plantio de roças, criação de animais, realização de picadas nas matas, construção e retoque de estradas. O pagamento dos trabalhos era sempre feito por meio de brindes “doados” pelos diretores do aldeamento. No entanto, apesar dos esforços dos administradores para chamar a atenção dessa população, a presença Kaingang era bastante inconstante nos aldeamentos.

A tabela abaixo demonstra a situação da procura e do abandono de São Jerônimo pelos Kaingang.⁴ Podemos perceber que até a década de 1870, a permanência de indígenas Kaingang em São Jerônimo era bastante irregular. Posteriormente, a tendência é de maior estabilidade. De fato, começa-se a formar agrupamentos e famílias que decidem desenvolver seus laços sociais dentro do estabelecimento. Muitos dos grupos que aceitavam permanecer no aldeamento seguiam a vontade de seus caciques. Não por acaso, as primeiras contagens estavam separadas por “capitães” e “toldos”.⁵

⁴ A tabela foi elaborada a partir de fontes oficiais. Cada dado anual foi obtido a partir de um documento específico. Para os ofícios, utilizamos o ano correspondente. Para os relatórios de presidente da província, adotamos como referência o ano anterior, visto que essa documentação era escrita como uma revisão da gestão provincial antecedente. Os documentos utilizados podem ser conferidos na bibliografia, conforme os seguintes autores: Albuquerque (1883), Burlamaque (1867), Carvalho (1870), Carvalho (1882), Cimitile (1868; 1878; 1879), Elliot (1861), Lins (1876; 1877), Lisboa (1872), Lopes (1861; 1862; 1864a; 1864c) e Oliveira Junior (1878).

⁵ Os caciques eram tratados como capitães pelos não indígenas. “Toldo” era chamado o assentamento liderado pelo cacique. A contagem dos indígenas no aldeamento era feita a partir dessas informações. Por exemplo: Na amostragem de janeiro de 1861, o número de 48 indígenas estava dividido em dois grupos. Um pertencente ao cacique Covó, o outro ao Inhovó (Lopes, 1861a).

Como demonstraremos em outras fontes, o abandono foi uma constante em toda a vida do aldeamento.

Tabela 1 - População Kaingang em São Jerônimo

Ano	Número de indígenas
1859	38
1860	107
1861 (janeiro)	48
1861 (março)	87
1862	70
1864 (março)	191
1864 (agosto)	296
1866	88
1868	142
1869	46
1871	120
1875	194
1876	216
1877	395
1878	400
1879	405
1882	400
1883	441

Fonte: Ofícios dos diretores de São Jerônimo e relatórios de presidentes de província do Paraná.

Essa maior volatilidade da presença Kaingang nos primeiros anos de vida do aldeamento pode ser vista como resultado do pouco espaço destinado à moradia indígena. Nesse momento, eles ficavam em barracas improvisadas no entorno da residência principal, onde morava o diretor Joaquim Francisco Lopes. Após a demissão de Lopes do cargo de diretor em 1868 e com a consolidação da direção de Frei Luiz de Cimitile, os números ganharam estabilidade, mesmo que as reclamações sobre a fuga Kaingang nunca cessassem. Ainda assim, fica notório que a principal reclamação de Lopes no momento foi em relação a falta de brindes para estadia dos indígenas. Essa reclamação pode ser compreendida como parte de uma política indígena de negociação de sua permanência no local, prática entendida como uma reciprocidade protelada, como bem definiu Henrique (2017). Essa era uma situação em que os indígenas “pagavam” os brindes apenas pela moradia temporária e o trabalho nas roças do aldeamento.

Vemos então que vários motivos indicam o abandono periódico dos indígenas Kaingang em direção às matas.⁶ Mas o que procuraremos elencar aqui é a hipótese de que essa etnia procurava se distanciar do aldeamento para retomar suas relações interespecíficas nas matas de araucária. A partir desse pressuposto, podemos compreender o modo de vida Kaingang como uma existência entrelaçada numa “teia ecológica”, como entendido por Anna Tsing (2019). O convívio entre indígenas, outros animais, plantas e espíritos, configura o que a autora entende por paisagem multiespécie.

Na definição da autora, “As paisagens são assembleias trabalhando em coordenação dentro de uma dinâmica histórica [...] Por história, refiro-me aos rastros e sinais de humanos e não humanos, e como estes criam paisagens (Tsing 2019: 94)”. Por meio do mutualismo entre espécies, delineia-se um design não intencional, que é construído pela perturbação. Todas as paisagens envolvem perturbações (Tsing 2022). A antropóloga esclarece:

A perturbação é uma mudança nas condições ambientais que gera uma mudança expressiva em um ecossistema. Inundações e incêndios são formas de perturbação; humanos e outros seres vivos também produzem perturbações. A perturbação pode renovar as ecologias, assim como destruí-las. O quão terrível uma perturbação pode ser depende de muitos fatores, inclusive da escala. Algumas perturbações são pequenas: uma árvore cai na floresta, criando uma brecha de luz. Outras são enormes: um tsunami destrói uma usina nuclear. Escalas temporais também são importantes: danos de curta duração podem gerar uma retomada do crescimento de maneira exuberante. A perturbação abre terreno para encontros transformadores, tornando possíveis novas assembleias na paisagem (Tsing 2022: 237).

O espaço sentido e produzido pelos Kaingang foi uma paisagem multiespécie. A floresta de araucária, com seus pinhões, porcos selvagens, papagaios e os indígenas Kaingang, formavam uma “teia ecológica”. Cada espécie causava certa perturbação ao ambiente. Já dentro do reduto dos aldeamentos, as atividades de contato interespecíficas ficavam reduzidas ao cultivo de espécies comercializadas: porcos domésticos, milho, feijão e cana. Tratava-se de tarefas que não exercitavam a caça, coleta e pesca pelas matas. Uma monotonia que, possivelmente, não contemplava a amplitude das relações que estruturavam o modo de vida Kaingang.

Nas fontes estudadas, aparece com frequência o registro de que os Kaingang se retiravam de São Jerônimo, em determinadas épocas, para empreendimento das caçadas. Os documentos demonstram, ainda que de forma indireta, a multiplicidade de relações com as quais os indígenas mantinham contato nas matas de araucária. A palavra “abundância” aparece com certa regularidade nestes discursos, justamente relacionada às florestas e as atividades indígenas de caça, coleta e pesca.

⁶ Além das negociações realizadas pelos próprios indígenas em troca de brindes, houve ainda diversas reivindicações. Situações em que grandes grupos seguiam até a capital, Curitiba, reclamando sobre a invasão de suas terras com administradores provinciais. Ou então contextos de violência, em que a expropriação de suas terras gerava conflitos com fazendeiros e posseiros da região, resultando nos “assaltos” ou “correrias dos índios”.

Logo que o aldeamento foi fundado, o presidente da província do Paraná José Francisco Cardoso avalia com positividade a localização de São Jerônimo. Para ele, certamente a proximidade entre o reduto e as matas abundantes em caça, peixe e frutos, facilitaria a permanência dos Kaingang. Em documento de 1860, Cardoso registra as seguintes considerações: “O local escolhido é na verdade aproveitável ao fim designado, visto como, além de ser abundante o peixe no rio que ali corre, accresce que, nos campos da fazenda de S. Jeronymo, abunda ainda o pinhão e a caça de que se alimentam os nossos indigenas (Cardoso, 1860:59)”.

O presidente Faria Sobrinho deixa mais claro a perspectiva não indígena da abundância das matas. Em escrito de 1886, ele fala com positividade sobre a área onde se localizam São Pedro de Alcântara e São Jerônimo, aldeamentos vizinhos:

A zona a que se achão situados os aldeamentos é toda de constituição geologica argilo-ferraginosa, offerecendo terrenos riquissimos para toda lavoura, apreciados debaixo de todos os pontos de vista.

Cortada em grande parte por corregos permanentes e banhada pelo rio Tibagy, que ahi é extraordinariamente piscoso, coberta de florestas repletas de preciosas madeiras de construcção e onde é abundante a caça, aquella fertilissima região é dotada de todos os elementos para um belo futuro. (Sobrinho, 1886:104)

No escrito, expressa-se uma perspectiva que busca apropriar-se dos elementos ambientais para enriquecimento da província. Os rios, a terra, a madeira e os animais são todos pensados sob o ponto de vista econômico. Ao contrário desse olhar, para a população indígena Kaingang a abundância representa uma multiplicidade de relações, sejam de predação ou não.

Frei Luiz de Cimitile em uma de suas tentativas de convencer os indígenas a aldearem-se permanentemente, questiona o cacique Arepquimbé dos seus motivos. Pergunta-lhe, ainda, por que não abandonava a vida poligâmica. A resposta do Kaingang pode ser lida no seguinte trecho:

O velho polygamo em lugar de mostrar desejos de ser instruido, respondeu-me em sentido contrario, dizendo que não podia deixar de ter as quatro mulheres, porque elle era “Traman” (isto é valente) e porque se estava morando comnosco não era por encontrar a felicidade; mais feliz se achava nas mattas onde a caça, peixe e fructa era mais abundante e nunca lhes faltava mantimento sufficiente para o seu sustento e da sua numerosa familia; o verdadeiro motivo que fazia-lhe permanecer entre nós era porque não podia passar mais sem as nossas ferramentas; que já era tarde para elle aprender uma nova religião, sendo já velho, tanto que nunca pôde aprender a fazer o signal da cruz; emfim despedio-se com uma risada e virada de costas dizendo-me adeus (Cimitile 1882b:4).

Arequimbé foi um dos primeiros caciques a procurar o aldeamento São Jerônimo. Desde 1859 manteve contato com o estabelecimento, realizando suas negociações em troca dos “brindes”. Mas ao que tudo indica, nunca se estabeleceu permanentemente no núcleo. Recebeu o título “Traman” pelo destaque que teve nas caçadas e/ou nas guerras com outras etnias indígenas. Seu passado valente garantiu o prestígio em seu grupo e a possibilidade de casar-se com mais de uma mulher. Em sua fala,

aparece mais uma vez a ideia de abundância nas matas. Sua felicidade estava na floresta de araucária, junto aos frutos, peixes e animais que alimentavam sua família. É importante notar que as negociações em sua maioria eram realizadas entre administradores e os caciques. Por isso, fazia-se essencial o convencimento dos líderes, para que então seu grupo acatasse a decisão.⁷

Como pode ser percebido, apenas alguns agrupamentos permaneceram no aldeamento. Isso causava desânimo aos administradores provinciais em seus escritos. Para os não indígenas, a paisagem era concebida sobretudo como um conjunto de recursos a serem explorados. Mas enquanto indígenas por ali andassem, esse projeto não estaria completo. Por sua vez, as fontes trazem um desalento com a missão civilizatória, recorrentemente empregando termos que remetem à ideia de liberdade. Porém, na perspectiva dos administradores, essa autonomia não era bem-vista. Se por um lado a abundância da mata é vista como positiva pelos não indígenas – pois evoca a compreensão das riquezas naturais a serem exploradas –, por outro lado a liberdade indígena em meio a essa riqueza é vista como negativa, pois entendia-se que as florestas alimentavam os vícios da “vida errante” – nomadismo, ociosidade, violência e aversão ao trabalho. Portanto, os Kaingang, quando em contato com a liberdade das matas, isto é, a ausência de princípios civilizatórios (como os preceitos jesuíticos da fé, lei e rei), estariam lançados a continuidade de uma vida selvagem. Obviamente, essa ideologia também era utilizada como justificativa da expropriação das terras do Paraná.

Essa perspectiva pode ser percebida no escrito de Cezar Burlamaque, presidente de província do Paraná em 1867. Em sua fala, fica claro o desânimo com a pouca efetividade da permanência dos indígenas nos aldeamentos. O autor defende ainda a presença de diretores militares presentes nos estabelecimentos, combatendo os “maus costumes” com uso da força. O texto afirma o seguinte:

Os indios, longe de procurarem aldear-se, embrenham-se nos matos, praticando continuamente actos de ferocidade contra a população pacifica e laboriosa.

Até hoje, pode-se dizer, teem sido infructiferos os esforços empregados a bem da catechese.

(...) Conhece-se, por tanto, que os indios aldeados estão ainda muito longe de amoldarem-se aos habitos e costumes da civilisação.

Habitando os aldeamentos, elles ali vivem como se morassem nas tendas de suas tribus, entregues a uma perigosa ociosidade; alheios completamente a nossa lingua, com excepção de um ou outro, e ignorantes dos deveres da religião, não obstante os esforços ensaiados pelos virtuosos missionarios capuchinhos.

Tudo ainda se tem a fazer para collocar o serviço da catechese no pé de progresso que é para desejar.

⁷ Deixamos claro que a dissidência também era uma possibilidade dentro das negociações. Em meio à multiplicidade de relações existentes nesse contexto, há de se pensar que havia membros ou mesmo grupos inteiros que decidiam agir ao contrário do líder, seja por discordância ou pela perda do prestígio que o cacique possuía.

O estabelecimento de colônias militares nas proximidades dos aldeamentos, muito contribuiria para conseguir-se o fim que se tem em vista (Burlamaque 1867:65-66).

Além da continuidade do projeto de retirada dos indígenas das matas, aparece ainda um olhar que enxerga o Kaingang como um perigo iminente ao indivíduo visto como “civilizado”. Em muitos casos, os conflitos entre colonos e indígenas Kaingang eram repercutidos com bastante sensacionalismo. Como bem identificou o antropólogo Schaden (1977), o comportamento “violento” e “impulsivo” Kaingang nada mais era do que uma reação à maneira como eram tratados pelos fazendeiros e posseiros.

Outro presidente de província, Affonso de Carvalho, expressa posição semelhante em 1870. Em sua visão, as matas funcionam como continuidade dos vícios indígenas, um ambiente que lhes remete a “primitiva independência”. Mais uma vez, a liberdade indígena é vista como negativa, pois é uma condição repulsiva aos hábitos ditos “civilizados”. No trecho seguinte percebemos essas ideias.

O selvagem desconfiado de tudo quer ver e sentir uma e muitas vezes aquilo, que se lhes aconselha e inculca. Não é fácil mudar de hábitos e de natureza. Alguns depois de certo tempo nos aldeamentos retiram-se para os bosques recordando-se da primitiva independência. O que reputam sujeição os incommoda (Carvalho 1870:47).

Como apontado anteriormente, essa liberdade indígena estava conectada à abundância das matas, da multiplicidade de plantas, animais não humanos e espíritos. Em um registro de 1886, o então diretor de São Jerônimo expõe ao presidente da província as dificuldades em se contar os indígenas aldeados. Ildefonso Mendes de Sá diz o seguinte: “Na epocha actual quase se torna impossivel dar a V. Ex^a [Visconde de Taunay] o numero exato dos indios aldeados neste aldeamento em consequencia de acharem-se dessiminados pelos rios e sertão por ser o tempo em que emprehende suas pescarias e caçadas” (Sá 1886:193).

Acontecimento semelhante foi reportado por Bigg-Wither, viajante e engenheiro inglês que passou por São Jerônimo na década de 1870. Ao percorrer a floresta de araucária perto do estabelecimento, Bigg-Wither se deparou com alguns Kaingang que voltavam de uma caçada. Diante disso, o engenheiro expôs que: “[...] durante os meses de maio, junho e julho é costume dos índios coroados mansos desta região, que deixem seus aldeamentos e rumem para as florestas de pinhais, vivendo dos produtos de seus arcos e flechas, e do fruto dos pinheiros (BIGG-WITHER 1878:257, tradução nossa)”.⁸

⁸ During the months of May, June, and July, it is the custom of the tame Coroados Indians of these parts to leave their *aldeamentos*, or villages, and roam about the great pine forests, living upon the products of their bows and arrows, and the fruit of the pine trees themselves.

Para o olhar colonizador, os hábitos de caça, coleta e pesca estavam ligados aos chamados “vícios indígenas”. A preguiça, a aversão ao “trabalho” e a indolência eram características que atrapalhavam a visão de progresso e civilização. Com grande influência do pensamento fisiocrata da época, o trabalho agrícola na terra estava associado justamente ao inverso do modo de vida indígena (Jacob 1991).⁹

Resistentes à concepção de mundo colonizadora que se pretendia, os Kaingang e as relações que estabeleciam com seu ambiente constituíam verdadeiros obstáculos ao projeto de progresso e civilização. Uma verdadeira inconstância da alma Kaingang a ser combatida, para se pensar nos termos de Viveiros de Castro (2013).¹⁰ Desse modo, os administradores apenas conseguiam associar as práticas indígenas como atividades negativas, que nada enriqueciam o espírito humano e o Império.

A caça é então colocada como atividade ociosa, uma prática de subsistência de pouco ou nenhum valor. Uma ação destinada apenas aos “selvagens”, povos primitivos na visão da sociedade eurocêntrica da época. No entanto, a partir de relatos etnográficos do momento, podemos perceber que a caça não figurava como simples ação mecânica. Muito mais que isso, consistia em relações de sociabilidade entre os indígenas Kaingang e demais seres da floresta.

Telêmaco Borba, político que foi administrador do aldeamento São Pedro de Alcântara, publicou em 1908 a obra *Actualidade Indígena*. O livro traz relatos etnográficos acerca dos indígenas aldeados. No trecho dedicado aos “costumes” e “crenças” dos Kaingang, elaborado a partir de observações realizadas na década de 1880, Borba apresenta apontamentos relevantes:

Acreditam em um ente bom, a que chamam *Tupen*, que os dirigirá na outra vida, ou terra de abundante caça, onde viverão sem trabalho caçando antas gordas, sem necessidade de correr pelos mattos para apanhar-as, pois ellas mesmas se lhes virão offerecer ás suas flechas; (...) Ha alguns entre elles, os mais velhacos, que se inculcam como tendo correspondencia, por meio de sonhos, com *Tupen*, e predizem os tempos bons ou maos, e as occasiões para as boas caçadas; estes geralmente, são os velhos caciques que se servem deste meio para não serem abandonados por seos companheiros (Borba 1908:7-8).

Aqui podemos compreender o papel da caça na cosmovisão Kaingang. A caça está presente na crença de uma vida posterior à morte, alcançada pelos grandes guerreiros e caçadores. Já o xamanismo serve como método de comunicação com o mundo espiritual, permitindo a previsão da melhor época para as caçadas. Os pesquisadores Maréchal e Hermann (2018) analisam a

⁹ Para a concepção fisiocrata, a agricultura representava o progresso humano. A terra e seus recursos eram vistos como riquezas, bens que, se explorados, conduziriam a sociedade em sua evolução teleológica (Jacob 1991).

¹⁰ Em sua obra *A inconstância da alma selvagem*, Viveiros de Castro (2013) explica como na fala de Antonio Vieira os Tupinambás eram representados como murtas, plantas fáceis de se moldar, mas que necessitavam cuidados constantes, para que sua forma não se desfizesse. Eram esses indígenas indivíduos receptivos aos ensinamentos, mas “teimosos” por não se amoldarem ao que os colonizadores pretendiam. O resultado era uma inconstância que não atendia às expectativas pretendidas e que, portanto, constituía um obstáculo a se ultrapassar pelo “civilizado”.

contemporaneidade do xamanismo Kaingang. Os velhos caciques que o texto de Borba fala são os xamãs, denominados pelos antropólogos de *Kujà*. Por meio do *vẽnh pétì*, o mundo onírico, os *Kujà* conseguem adentrar os planos invisíveis. Isso possibilita a resolução de problemas enfrentados no mundo visível (o mundo aqui).¹¹ Os autores explicam que dentro dessa concepção xamânica:

(...) O plano terrestre *ga* não muda de nome enquanto, sim, mudamos de mundos. Dentro de *ga*, existem vários mundos visíveis e invisíveis e somente os *kujà* têm a capacidade através, por exemplo, dos sonhos, para transpassá-los. Os *kujà* também têm o poder de atravessar os diferentes planos do universo kaingang. Os sonhos são assim uma maneira de transpassar diversos mundos que pertencem a um mesmo plano ou de atravessar os diversos planos, mas se inscrevem, porém, dentro do mesmo território/universo kaingang (Maréchal e Hermann 2018:352).

Ao retornar ao texto de Borba, podemos ainda perceber que na visão Kaingang há um reconhecimento da condição de sujeitos dos demais seres não humanos. Ao entender que no outro mundo os animais se entregam às suas flechas, o mundo dos vivos, por sua vez, é o ambiente em que os animais se esforçam, leem e interpretam o espaço para escapar do empreendimento dos caçadores Kaingang. Segundo Ingold (2002), as sociedades caçadoras-coletoras compreendem as relações entre humanos e outros animais nesses termos. Eles reconhecem outros seres como sujeitos justamente através da experiência da caça. As palavras do autor dizem o seguinte:

(...) O ato de caçar pode ser visto não como manipulação técnica do mundo natural, mas um tipo de diálogo interpessoal, integrado a totalidade da vida social em que tanto o humano como o animal, enquanto pessoas, são constituídos com identidades e propósitos particulares (Ingold 2002:49, tradução nossa).¹²

Vemos que, além da busca pelo alimento, outras interações permearam a convivência entre os Kaingang e outros animais. Isso pode ser visto em outro relato de Borba (1908). Segundo a cosmovisão desses indígenas, os dons do canto e da dança foram aprendidos por *Cacrekin* (Tamanduá-Mirim), animal que foi encontrado no momento de uma caçada. Pelos seus ensinamentos, além de outros motivos, o *Cacrekin* não participa da dieta Kaingang.¹³

Para Viveiros de Castro (2010), os povos indígenas reconhecem os outros seres como sujeitos dotados de perspectiva, buscando compreendê-los, interpretá-los e conhecê-los. É por esses objetivos que a prática do xamanismo se torna importante, pois serve para enxergar o ponto de vista do outro.

¹¹ Na obra de Borba, encontramos o termo *Veipetì*, traduzido para “visão de somno” (Borba 1908:105).

¹² “(...) Hunting itself comes to be regarded not as a technical manipulation of the natural world but as a kind interpersonal dialogue, integral to the total process of social life wherein both human and animal persons are constituted with their particular identities and purposes (INGOLD, 2002:49)”.

¹³ Além de ensinar os dons do canto e da dança, acreditava-se que o *Cacrekin* ainda realizava o papel de uma espécie de xamã do lado não humano, predizendo o sexo das crianças Kaingang que estavam para nascer. Na fala do Tamanduá, operava-se o seguinte rito: “(...) quando encontrarem commigo e me derem seos cacetes, se eu ficar com elles seos filhos serão homens, mas, se os deitar fora, depois de ter, com elle na mão, dançado, serão mulheres (Borba 1908:25)”.

O autor ainda nos diz que o mito indígena carrega o aspecto da metamorfose humano-animal. Trata-se de um registro ancestral, de um tempo em que as barreiras entre os seres não estavam tão invisíveis quanto no presente.

Isso fica perceptível na fala da indígena que estava narrando à Borba o mito do *Cacrekin*. Em sua afirmação: “[...] os tamandoás sabem muitas outras cousas mais; pensamos que elles são as primeiras gentes que aqui existiam antes de nós, e que por velhos não sabem mais falar (Borba 1908:25)”.

Portanto, temos aqui uma concepção de mundo que se distancia do pensamento ocidental dominante. Uma visão que não trata as plantas, espíritos e outros animais de forma hierarquicamente distinta. Ao contrário, a ocupação colonial do Paraná impôs uma nova configuração para o território paranaense, em que a multiplicidade de espécies deveria ser reduzida para a introdução da monocultura e criação de gado.

Em meio à política de aldeamentos, os Kaingang resistiram fugindo para as matas. Nas florestas, eles retomavam suas relações ancestrais. Juntamente com outros seres, estes indígenas produziram paisagens multiespécies, formando assembleias multiespécies com as araucárias, animais não humanos, espíritos, rios e montanhas. Diferentemente do que se encontrava nos aldeamentos, marcados pelo cultivo de algumas poucas espécies agrícolas e pela criação de animais domesticados.

Companheiros de caça

Por meio do sistema de brindes adotado pela política de aldeamentos, o cachorro foi utilizado como moeda de troca pelos não indígena. Juntamente a ferramentas como machados, facões e serrotes, os cães eram entregues aos indígenas como pagamento dos trabalhos e incentivo à “civilização”. Comumente essas transações eram realizadas na capital, Curitiba, e não dentro dos aldeamentos.

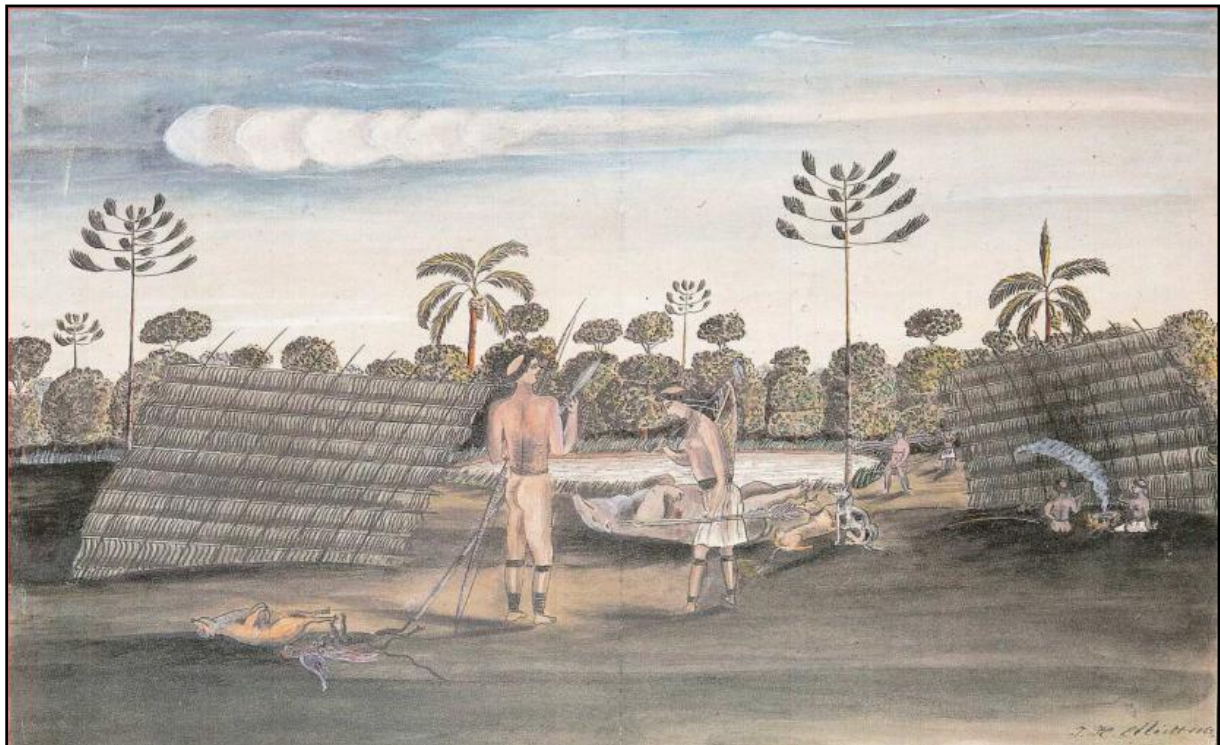
Companheiros dos Kaingang no momento das caçadas, os cachorros ilustram as relações de sociabilidade estabelecidas entre humanos e animais na cosmologia Kaingang. Na fala de Cemitile, o religioso explica a predileção dos Kaingang pelos cães nas negociações com os não indígenas.

Gostam muita de criar gallinhas, especialmente brancas ou pintadas; domesticam tambem animaes e aves silvestres; mas o cão é o seu predilecto e fazem com prazer todo o sacrificio para obter este logar-tenente do homem, que é de mais utilidade para elles. Seguem d’aqui [São Jerônimo] á Curityba, uma distancia de 60 leguas, e ultimamente foram até á cidade de Fachina, que é ainda mais longe somente para o fim de alcançarem estes animaes que lhes servem de companheiro em suas viagens e de ajudante em suas caçadas (Cimitile 1882a:3).

O que para a visão “civilizada” era uma simples moeda de troca, o pagamento ao indígena, para os Kaingang tratava-se de outra forma de sociabilidade. No caso indígena, o cachorro é dotado

de agência, possui vontades e propósitos no mundo. Na imagem abaixo, podemos ver a representação dos Kaingang voltando de uma caçada. O quadro é de autoria de John Henry Elliot, engenheiro inglês que, junto a Joaquim Francisco Lopes, trabalhou nas primeiras explorações na região do Tibagi e ajudou a fundar o aldeamento São Jerônimo.

Figura 1 - Índios caingangue ou coroado em correria de caçadas



Fonte: Elliot, J. H., 1863. Reproduzido em: Carvalho (2018:180).

No quadro, vemos um casal de indígenas. À esquerda, o homem empunha longos arcos e à direita, a mulher carrega as flechas e um cesto nas costas. A presença feminina nas caçadas era comum, momento em que elas levavam no cesto frutos coletados, flechas ou seus filhos pequenos. Podemos ainda perceber logo atrás da mulher o que parece ser uma anta abatida. E ao lado das patas traseiras do animal caçado, dois cães companheiros.

Ao se estabelecer na capital da província em 1885, o presidente Visconde de Taunay se encontrou com um grupo Kaingang vindos de Guarapuava. Queixaram-se ao presidente de maus-tratos e invasão de suas terras por “brasileiros”. Taunay não atendeu as reclamações, definindo-as como infundadas e entendendo que as terras que ocupavam eram muito grandes para sustentar “[...] seus hábitos nomades e de simples vagabundagem” (Taunay 1931:85).

O que Taunay fez foi iniciar seu projeto de elaboração de um vocabulário Kaingang. As primeiras palavras foram pagas com brindes e alguns cachorros. Diz o presidente de província em sua obra:

Comsigo levaram quantos cães puderam arrebanhar e de cuja aquisição se mostraram, como é de uso, sobremaneira avidos. A estes infelizes animaes, de certo, não esperava vida farta e descansada, pois os que lhes serviam de companheiros denunciavam extrema magreza e insaciavel voracidade (Taunay 1931:85).

A percepção de que os cães estariam desnutridos reaparece em outras fontes. O primeiro autor a fazer essa observação parece ser Cimitile. Falando dos Kaingang e sua relação com os cachorros, ele afirma:

[...] mostram o maior empenho em obter cachorros; com estes caçam, mas depois da caça morta não o repartem com os cães, nem mesmo os ossos, dependurando-os ou enterrando-os, para que não se tornem preguiçosos; por isso sempre andam magros, e prestes a morrer de fome; entretanto quando morre algum cão, lamentam, e choram como se tivesse morrido algum parente (Cimitile 1882:4)

Outro relato semelhante vem de Telêmaco Borba, quando fala sobre as caçadas Kaingang e o uso dos cães. Borba traz o seguinte em seu livro:

Para fazerem suas caçadas, reúnem-se aos grupos de dez a vinte individuos, grande quantidade de cães, quase sempre magros; seguem o rasto da caça até della se aproximarem; quando esta os percebe, soltam os cães e com grandes alaridos acompanham-os até alcançal-a e matal-a. Se é caça grossa, anta (*oyoro*), tiram-lhe as entranhas, dão o sangue aos cães e deixam-a dentro d'água; n'outro dia vão conduzil-a a seos ranchos, onde assam (Borba 1908:9-10).

Um último documento que fala sobre os cachorros é o relato de José Francisco Thomaz do Nascimento. Viajante e explorador, nessa mesma época, realizou incursões em Guarapuava. Em seu contato e negociação com os Kaingang, porém, não fez menção sobre a magreza dos cachorros. No seu texto, lemos o seguinte:

Com elles distribui mudas de mandioca, maça, bananeiras, laranjeiras, sementes de abobora, feijão, café, algodão, canna e verduras, ensinando-lhes como deviam plantar; dei-lhes alguns cachorros, de que muito gostaram; prometti-lhes voltar para ensinar-lhes a cultura, fazer engenhos e casas, levando para isso carpinteiros, com que se mostraram alegres” (Nascimento 1886:275).

O que temos nos três primeiros relatos é a afirmação de que os cachorros estariam desnutridos, quase mortos de fome. Uma possibilidade é de que essa afirmação tenha sido inicialmente formulada por Cimitile e depois ecoada pelos outros autores. Sabemos que o livro de Taunay repete na íntegra o escrito que Cimitile publicou no jornal *O Apostolo* em 1882. Taunay também repete parte do vocabulário Kaingang que foi antes publicado por Borba, ainda que o tenha expandido. Vemos, então, que sua obra apresenta pouca originalidade em termos etnográficos, recorrendo frequentemente a registros já publicados. Quando Taunay se depara com os Kaingang em Curitiba acompanhado de

seus cachorros, ele já está a par dos escritos anteriores. Já Borba tece uma outra consideração sobre os cães, trazendo informações novas sobre o momento da caça.

No entanto, sabemos que Borba, em 1904, tentou reivindicar-se como pioneiro no uso do termo “Kaingang”. O que Mota (2004) demonstrou ser incorreto, já que a denominação aparece em documentações anteriores.¹⁴ E mesmo se Borba ignorasse essas fontes, cabe ressaltar que ele publica um artigo na Revista Paranaense em 1882 junto com Cimitile, este que utiliza o etnônimo Kaingang. Podemos pensar, dessa maneira, que a afirmação acerca dos cães desnutridos foi compartilhada e reproduzida dentro de um mesmo ambiente. Ademais, vale lembrar que mesmo sabendo a denominação correta Kaingang, as autoridades insistiam no uso da palavra “coroados” para se referir aos indígenas, mesmo que eles não gostassem do vocábulo (Mota 2004). Temos então autores que compartilhavam um mesmo espaço e que, possivelmente, dialogavam sobre suas percepções do mundo indígena. Talvez em meio às discussões efetuadas nesse ensejo, tenha sido reforçado o estereótipo de cães “maltratados” pelos Kaingang.

Olhando para a relação cachorro-Kaingang de fato, parece-nos contraprodutivo não alimentar os cães, já que estes caminhavam durante muitos dias. Como Cimitile deixou claro na primeira fala, esses indígenas seguiam de seus estabelecimentos até a capital ou até Faxinal, andando centenas de quilômetros.¹⁵ Deixar os animais em situação de fome não parecia ser uma ação que condicionasse e sustentasse tantos esforços.

Nascimento, que estava distante intelectual e materialmente dos outros autores, não repete a informação sobre a magreza dos cães. E em sua fala, fica compreendido que se sabia da predileção Kaingang por cães, já que o explorador os levou como “brindes”. Em um contexto marcado pela desqualificação discursiva dos indígenas, um cão à beira da morte e descuidado constituía um elemento conveniente para criticar o comportamento indígena e justificar sua “civilização”. O que não acontece no relato de Nascimento.

Outra possibilidade é que tenha havido algum grupo, visto por Cimitile, que possuía cães desnutridos. Esse grupo teria passado por São Jerônimo e então o frei escreveu seu relato generalizando para o resto dos Kaingang, não enxergando aquela cena como evidência anedótica, mas como um costume em comum de todos os “coroados”. Esse primeiro registro foi transmitido aos

¹⁴ Em 1849, o militar Camilo Lellis da Silva utiliza o termo Caegang (Mota 2004:11). Já em 1867, a denominação Caêngagn é utilizada por Franz Keller em uma exploração junto com seu irmão e também engenheiro, Joseph Keller (Mota 2004:9).

¹⁵ Cimitile afirma que eles andavam cerca de 60 léguas, o que se converte à 396 km.

outros autores que, na tendência de construir representações negativas dos indígenas, desenvolveram uma predisposição para enxergar os cães Kaingang dentro dessa percepção.

De toda forma, mesmo através desse discurso os textos demonstram que os cachorros participavam do momento da caça e que dela obtinham parte de sua alimentação. Borba fala que os indígenas davam o sangue do animal abatido para os cães. Mas é possível que os companheiros caninos comessem outras partes durante essa ação, como as entranhas da anta (*oyoro*) morta.¹⁶

No registro de Cimitile, fala-se em como os ossos eram pendurados ou enterrados, supostamente impedindo com que os cachorros tivessem contato com os restos da caça. No entanto, é possível que esses animais tenham, a partir da memória e do olfato, acessado e se alimentado dos ossos. Aliás, parece ser essa a intenção dos Kaingang que, para não deixar os cães preguiçosos, criavam obstáculos para o acesso. O que parece constituir mais um indício da agência atribuída aos cães pelos Kaingang. A ideia de preguiça pode ser uma adaptação do vocabulário dos “civilizados”, os quais buscavam caracterizar os indígenas dessa mesma maneira.

Quando Cimitile trata de como a morte dos cachorros afeta os Kaingang, como se os animais “fossem parentes”, vemos claramente na fala do religioso a dicotomia natureza/cultura. Pois ao ver os indígenas tratarem os cachorros como se parente fossem, o escrito demonstra uma perspectiva de separação entre o humano e o animal não-humano. Mas para os indígenas, de fato o cachorro pode ser seu parente, já que são companheiros que habitam um mesmo mundo, sem separação entre o que é biológico e o que é cultural. Para a visão indígena, as diferenças estão apenas na dimensão corporal, sendo a propriedade de espírito semelhante em todos os seres.

Em síntese temos um tema que é digno de maior aprofundamento. A relação cachorro-indígena no século XIX parece ser pouco estudada na historiografia e, portanto, merece atenção. Trabalhos futuros poderão aprofundar essa problemática, contribuindo para o debate de relações similares entre animais e indígenas no passado. Especialmente, temos aqui um caso em que o animal parece ter sido introduzido pelo colonizador e com isso, inserido na realidade ameríndia. Essa realidade que, possivelmente, já havia experienciado a domesticação de outras espécies caninas antes de 1500. Neste subtítulo, limitamo-nos a discutir as representações sobre as relações entre cães e Kaingang presentes nas fontes, tema que poderá ser aprofundado por pesquisas futuras.

¹⁶ Para a psicóloga Brandão, uma das explicações mais difundidas sobre a domesticação canina está justamente ligada a prática humana de caça. Acredita-se que as primeiras aproximações interespecíficas se deram quando os lobos se aproximaram dos humanos para se alimentar dos restos de animais predados. Desde então, o cão selvagem foi se adaptando aos nichos humanos (Brandão, 2012).

Criando um mundo Kaingang

Para o geógrafo Milton Santos a paisagem é dimensão da percepção. Uma representação feita a partir dos sentidos. Em suas palavras: “Todo lo que vemos, o que nuestra visión alcanza es el paisaje. Este puede definirse como el dominio de lo visible, lo que la vista abarca. No sólo está formado por de volúmenes, sino también por colores, movimientos, olores, sonidos, etc (Santos 1996:59)”.

A paisagem, enquanto representação, é uma dimensão que chega até nós filtrada pelos sentidos. Por ser esse um processo seletivo, diferentes paisagens podem ser formadas a depender da cultura que a representa (Santos 1996). Le Breton (2016) afirma que o corpo tem papel central no filtro do mundo. O antropólogo afirma o seguinte: “Para o homem não existem alternativas senão experimentar o mundo, ser atravessado e transformado permanentemente por ele. O mundo é a emanção de um corpo que o penetra. Um vai e vem instaura-se entre sensação das coisas e sensação de si” (Le Breton 2016:11).

O mundo e seus lugares possuem acepções diferentes para determinados grupos e indivíduos, agentes que o significam e ressignificam através do sensível. Cada cultura desenvolve uma “organização sensorial” própria, ou seja, valores, simbolismos e comunicações com seu meio (Le Breton 2016). O autor complementa que as diferentes culturas desenvolvem...

[...] atividades perceptivas [que] a todo instante decodificam o mundo circunstante e o transformam em um tecido familiar, coerente, mesmo se ele impressiona às vezes por contatos mais inesperados. O homem vê, ouve, sente, saboreia, toca, experimenta a temperatura ambiente, percebe o murmúrio interior de seu corpo, e assim faz do mundo uma medida de sua experiência, o torna comunicável aos outros, imersos como ele no centro do mesmo sistema de referências sociais e culturais (Le Breton 2016:16).

Para o geógrafo Yi-Fu Tuan (1990), a percepção está ligada àquilo que valorizamos culturalmente ou instintivamente. O perceptível, aqui, nada mais é do que a resposta dos sentidos ao estímulo externo, uma atividade de registro de determinado fenômeno em detrimento de outros (Tuan 1990). Para o autor “percepção é uma atividade, um estender-se ao mundo” (Tuan 1990:12, tradução nossa).¹⁷ Esse “alcançar” está condicionado pelos órgãos dos sentidos, porém cada órgão é exercitado a sua maneira pelos diferentes grupos humanos. Justamente através de uma valorização cultural ou instintiva. Santos concorda, afirmando que “la percepción es siempre un proceso selectivo de aprehensión. Si la realidad es apenas una, cada persona la ve de forma diferente; por eso, la visión del hombre de las cosas materiales está sempre deformada” (Santos 1996:60).

É nesse sentido que a representação da paisagem também dá lugar à disputa. O historiador Alain Corbin (2001) vai nos dizer que a paisagem é constituída por imagens e contra-imagens. Em

¹⁷ Texto original: “Perception is an activity, a reaching out to the world”.

sua explicação “[...] a paisagem é, portanto, uma leitura ou frequentemente, um entrelaçamento de leituras que, por sua diversidade, pode suscitar o conflito” (Corbin 2001:13, tradução nossa).¹⁸ A paisagem, por conseguinte, pode ser sobreposta como um pentimento (Corrêa 2013).¹⁹ Uma representação pode ocultar a anterior e se impor sobre ela, engendrando transformações que descaracterizam a paisagem anterior (Corrêa 2013).

É nesse contexto de disputa pelo espaço e por sua representação que os Kaingang constroem formas de resistência e produzem sua história. Hervé Mazurel (2024), historiador francês, nos diz que há tanto uma construção social do sensível quanto uma construção sensível do social. Com esse apontamento, podemos partir para pensarmos como o sensível interferiu na produção de um mundo Kaingang.

Como vimos anteriormente, as relações indígenas com outros seres da floresta parte de uma sensibilidade própria. Enquanto para o não indígena os animais, plantas e rios se transformam em recursos, coisas alienadas, para o Kaingang cada vivente possui uma perspectiva própria. O cachorro, a anta e o *cakrekin*, todos expressam traços específicos de personalidade.

Um apontamento que aparece com certa constância nas fontes etnográficas é o elogio as habilidades de caça dos indígenas Kaingang. A audição, o olfato, o tato e a visão são órgãos apontados como mais avançados do que a “gente civilizada”. Apenas o paladar é visto como “selvagem”, num registro onde Cimitile comenta sobre a bebida preparada para a cerimônia *Aquiqui*.

Considerações como essas serão comuns não apenas no Paraná. No Rio Grande do Sul, a etnia Kaingang será registrada pelo antropólogo belga Mabilde em meados do século XIX. Em contato com os indígenas, o autor produz uma série de textos. Publicado postumamente como livro, em 1983, sua obra traz as seguintes considerações em relação aos sentidos indígenas:

Os coroados têm os órgãos visuais de uma agudeza extraordinária e os órgãos auditivos e o olfato os mais sensíveis [...] como os demais selvagens do Brasil, os coroados enxergam a uma distância extraordinária. Onde a vista do civilizado não atinge sem o auxílio de um bom óculo de alcance [...] Qualquer cheiro estranho que se encontra nas matas, os coroados percebem, imediatamente (Mabilde 1983:22).

Mabilde ainda elogia a precisão dos Kaingang em manusear instrumentos e fabricar objetos. Por exemplo, o autor fala sobre a capacidade desses indígenas de desempenhar a madeira crua:

¹⁸ Texto original: “[...] le paysage est donc une lecture ou, le plus souvent, un entrelacs de lectures dont la diversité peut susciter le conflit”.

¹⁹ A historiadora Dora Corrêa se utiliza da analogia do pentimento na pintura, termo que remete ao processo de uma nova produção sobre os vestígios de outra. A autora se utiliza desse conceito para entender as transformações paisagísticas nas matas de Itupeva, sudoeste paulista, entre 1723 e 1930.

Uma vara de qualquer madeira, torta e de desigual grossura, eles a desempenam, decascando-a com um pedaço de grés. Este trabalho é tão perfeito que seria impossível – ao melhor dos nossos marceneiros ou carpinteiros, com o auxílio dos instrumentos próprios que possui para semelhante fim – já não digo fazer melhor, mas alcançar o grau de perfeição em desempenar e alisar um pedaço de maneira qualquer (Mabilde 1983:22).

Borba (1908) compartilha de percepções semelhantes à que trouxemos na primeira fala de Mabilde. Ao relatar os sentidos dos Kaingang no Paraná, ele afirma:

Teem a vista, o olfato e o ouvido de uma sensibilidade e delicadeza extraordinarias; enchergam à grande distancia, e lhes é cousa facilima o seguir pelo matto o rasto da caça, do inimigo ou dos de sua gente. O seo olfacto faz-lhes conhecer com certeza e distinguir a aproximação das cobras e outros animaes nocivos. Ouvem e distinguem, à distancia, o pizar macio e traiçoeiro do tigre (Borba 1908:8).

Ao perseguir sua presa, o caçador engaja com o mundo, obtendo informações e elementos que são críticos para sua prática. Uma coleta que afina sua percepção. Ingold (2002) concebe, assim, que os dados não estão na mente do caçador, mas sim no próprio mundo. E é então pelo engajamento com o ambiente que o indígena compreende as características que constituem o espaço. Nas palavras do antropólogo:

O conhecimento do mundo é ganho pelo movimento nele, explorando-o, prestando atenção nele, sempre alerta aos sinais pelos quais ele se revela. Aprender a enxergar, então, não é uma questão de adquirir esquemas para construir mentalmente o ambiente, mas sim adquirir habilidades para engajar perceptualmente com os constituintes ambientais, humanos e não humanos, animados e inanimados (Ingold 2002:55, tradução nossa).²⁰

Ao engajar com a floresta de araucária, os Kaingang compreendem seus elementos, suas formas e processos. Ao encontrar uma área de queda de pinhão, os indígenas se deparam com inúmeras relações multiespécies. Podem encontrar fezes, pegadas, odores e outros rastros, que indiquem a passagem de um animal, sua espécie e a distância que ela se encontra. Há todo um envolvimento contínuo com o mundo que treina e aprimora os sentidos. O que ocorre é uma leitura que tenta decodificar o mundo, conceber todos seus elementos e como se organizam. Como afirma o antropólogo inglês:

[...] Caçadores-coletores, em suas práticas, não procuram transformar o mundo, mas sim procuram revelação [...] Em resumo, através de atividades práticas como caçar e coletar, o ambiente – incluindo a paisagem com sua fauna e flora – adentra diretamente na constituição das pessoas, não apenas como fonte de nutrição, mas ainda como fonte de conhecimento (Ingold 2002:58, tradução nossa).²¹

²⁰ No original: “[...] Knowledge of the world is gained by moving about in it, exploring it, attending to it, ever alert to the signs by which it is revealed. Learning to see, then, is a matter not of acquiring schemata for mentally *constructing* the environment but of acquiring the skills for direct perceptual *engagement* with its constituents, human and non-human, animate and inanimate”.

²¹ No original: “[...] Hunter-gatherers, in their practices, do not seek to tranform the world; they seek revelation [...] In short, through the practical activities of hunting and gathering, the environment – including the landscape with its fauna

O pleno contato com o mundo faz com que suas características sejam incorporadas na padronização das atividades diárias dos caçadores-coletores. Desse modo, a floresta se torna passível de ser habitada, transformando-se em “casa” tanto para os humanos quanto para outros animais que compartilham a mesma paisagem (Ingold 2002).

Ademais, para os indígenas, o engajamento com o mundo está conectado com sua ancestralidade. De acordo com Ingold (2002) a operação efetuada por populações caçadoras-coletoras, parte de um olhar que conecta presente e passado. A apreensão corporal e mental do mundo está ligada a uma tradição. Muitos indígenas entendem que o meio que habitam, e todas suas topografias, são heranças de seus antepassados. Muitas vezes essa conexão temporal se confunde, de forma que o indivíduo do agora também faça parte de um tempo anterior, que as narrativas antigas sejam relatadas em primeira pessoa e que, portanto, pessoas, acontecimentos e lugares estejam ligados (Ingold 2002).

Para os Kaingang, essa conexão pode ser vista em topônimos. É o caso da Serra do Mar, chamada de *Krinjijimbé* por estar associada ao grupo que se afundou no mito do dilúvio (Schaden, 1988). Outros lugares também aparecem identificados pelas experiências Kaingang. Chapecó, em Santa Catarina, que teve seu nome ocidentalizado, era chamado em Kaingang de *Xáembetkó* (atual Chapecó). Borba (1908) nos fornece uma explicação da nomenclatura: *Xá* significava cachoeira e *embetkó* um “[...] modo de caçar ratos á noite com fachos. Pela semelhança que lhes pareceo, (aos Kaingangues) ter as pescarias de cascudos, á noite neste rio com a dos ratos, lhe puzeram este nome, que os nossos alteraram ou abreviaram” (Borba 1908:117).²²

Temos então uma situação em que o espaço habitado se torna “casa” para os diferentes organismos. Se *Xáembetkó* é a “casa” dos peixes cascudos, também é residência dos indígenas que deles se alimentam. Pois o rio que corre nesse local não é apenas um produtor de alimento, mas sim fundamentalmente espaço de sociabilidade. É nas águas que os indígenas se lavam depois das refeições coletivas (Borba 1908:11). A água é o ambiente onde a mulher se lava e dá banho no recém-nascido, logo após o parto nas matas (Borba 1908:12). E são as águas do dilúvio que dão início aos animais e os primeiros Kaingang (Borba 1908:20).²³

and flora – enters directly into constitution of persons, not only as a source of nourishment but also as a source of knowledge”.

²² Além de Chapecó, Borba (1908, p. 117-118) ainda explica a etimologia de outros lugares, como Goioem, Xopim, Xagú, Campo Erê, Xanxerê, Palmas e Guarapuava. Todos estão associados a acontecimentos que os indígenas Kaingang experienciaram.

²³ Para Tommasino: “Pode-se ainda entender a interpretação do mito diluviano como refundação da sociabilidade Kaingáng. A experiência do dilúvio aparece como um regresso à natureza ou numa área de transição entre natureza e cultura, alguns se transformando em bugios, outros em macacos. Mas os que ficaram na terra permaneceram homens e,

Por desenvolverem afeto pela paisagem e outros seres não humanos, os Kaingang engajam com o mundo, percebendo seus elementos e treinando suas habilidades perceptivas. Desse processo, os sentidos apurados que Borba (1908) e Mabilde (1983) elogiam são justamente resultados de um modo de vida ligado a práticas ancestrais, resultando em uma relação de conexão com o espaço muito própria. Ao contrário, a lógica do pensamento ocidental visto como “civilizado” por enxergar a constituição da paisagem como produtos alienados, não consegue conceber um mundo composto por diferentes vivências e, logo, não desenvolve uma capacidade mais apurada de sentir o mundo e de com ele se engajar/habitar.

Em contraste com os demais sentidos, Cimitile (1882a) não conseguiu se adaptar ao paladar Kaingang. No trecho seguinte, o frei explica o processo de fabricação do *Aquiqui*, bebida fermentada que era feita em um ritual posterior à morte de algum indígena Kaingang. Essa cerimônia era realizada para a libertação do espírito do morto (Tommasino 2004). Nas palavras do religioso:

Para fazer as bebidas para esta festa soccam o milho e o pinhão juntamente com a agua em grandes panellas de barro perto do fogo, mastigam com a bocca para mais depressa fermentar, depois de fermentado misturam o caldo do milho com mel, tornando-se por este processo uma bebida embriagante, pouco agradável ao paladar da gente civilisada, mas muito apreciada pelos selvagens; chamam-n’a Aquiqui (Cimitile 1882a:4).

Para Marta Amoroso (2003), a política de aldeamentos do século XIX tinha, dentre outras intenções, conquistar o indígena pelo paladar. Essa missão estava associada à disciplina do trabalho, através das lavouras de milho, feijão e, principalmente, cana. E na adoção de novos hábitos e mudanças corporais, o alimento costumeiro para o ocidental era aos poucos sendo introduzido ao cotidiano indígena: açúcar, sal e carne de animais domésticos. Portanto, o que Cimitile traz em sua fala passa justamente por essa noção. O *Aquiqui* é ruim porque não lembra o doce ou o salgado aos quais estão acostumados os “civilizados”. A bebida é “selvagem”, pois está inadequada aos hábitos comerciais e palatáveis das populações brancas.

De todo modo, o que temos nesse contexto não é apenas uma visão de mundo indígena. O que ocorre é precisamente uma produção do mundo, uma mundiação (*mondiation*), como entende o antropólogo Descola (2023). O indígena estabelece relações com o ambiente, organizando suas qualidades, fenômenos, seres e relações, através de filtros ontológicos, os quais selecionam aquilo que é de tradicional interesse (Descola 2023). Para o francês, o nativo indígena...

através dos casamentos dos filhos e das filhas, os Caingangues, Cayurucrés e Camés se tornaram **parentes e amigos**. Nesse sentido, o dilúvio é como que um ponto de partida da **Cultura**, da concepção de passagem de **Natureza à Cultura**, já que, nesta passagem, surge a possibilidade de trocas matrimoniais (parentesco) e trocas simbólicas (festas)” (Tommasino 1995:52).

[...] produz literalmente um mundo, pleno de sentido e abundante em causalidades múltiplas, que sobrepõe às suas margens outros mundos do mesmo gênero que foram atualizados por outros humanos em circunstâncias análogas. E são a relativa coincidência de alguns desses mundos, as referências comuns e as experiências compartilhadas de que são testemunhas que dão origem ao que habitualmente chamamos de uma cultura (Descola 2023:10-11).

Nos termos do antropólogo, essa forma de mundiação Kaingang pode ser compreendida como associada ao regime animista, isto é, uma produção de mundo baseada na continuidade das interioridades entre humanos e não humanos e na descontinuidade das dimensões físicas. Trata-se da compreensão de que outros seres carregam uma interioridade de tipo humana, como a ideia de “alma”, mas se diversificam na forma corporal. O que se aproxima em diálogo com o conceito de perspectivismo ameríndio (Viveiros de Castro 2010; 2013).

Para Descola (2023), a visão de mundo ocidental dominante opera uma mundiação ontológica distinta do animismo, ou seja, apregoa uma continuidade das formas físicas e uma descontinuidade das interioridades. O naturalismo enxerga que os seres são diferentes não pelo corpo, mas pela interioridade (mente, consciência). Portanto, a racionalidade é a característica que separa, e privilegia, o humano de outros seres. Essa é uma visão de mundo baseada nas perturbações sentidas pela sociedade europeia e que, por isso, pouco efeito possui na explicação de trajetórias diferentes da sua.

O que todas essas considerações demonstram é como o espaço da floresta de araucária foi lido de diferentes formas. Se por um lado, a perspectiva colonial leu a mata como um conjunto de mercadorias, a visão indígena animista se mostrou distinta ao naturalismo. Resistente às imposições, os indígenas entendiam os animais, plantas e espíritos como organismos dentro de uma mesma “casa”. Dentro da disputa pelo espaço e sua representação, a caça operou como produtora do mundo Kaingang. Ao se engajar nas matas, os povos nativos perceberam seus elementos e reproduziram, através de tradições ancestrais, um sistema perceptual próprio. Enquanto o homem ocidental apreendeu o mundo pela representação mental, o Kaingang apreendeu o mundo “em si mesmo”. Entre o animismo e o naturalismo como compreendido por Descola (2023), há então para Ingold (2002) duas maneiras de apreensões do mundo:

[...] Apenas uma delas (a ocidental) pode ser caracterizada como construção de uma visão, isto é, um processo de representação mental. Quanto a outra, apreender o mundo não é uma questão de construção, mas de engajamento, não se trata de construir, mas de habitar, não de fazer uma visão *do* mundo, mas de adotar uma perspectiva *nele* (Ingold 2002:42).²⁴

Conclusões

²⁴ only one of which (the Western) may be characterised as the construction of a view, that is, as a process of mental representation. As for the other, apprehending the world is not a matter of construction but of engagement, not of building but of dwelling, not of making a view *of* the world but of taking up a view *in it*. (42).

Como podemos perceber, a política de aldeamentos surge para tentar conter e controlar os corpos indígenas. Desenvolve-se um processo em que a administração provincial pretendia expropriar terras e formar trabalhadores pobres, por meio do discurso civilizador. No entanto, a resistência Kaingang se mostrou constante. As fugas para as matas constituíram os principais movimentos de oposição a esse sistema.

Na floresta de araucária, os Kaingang retomavam suas relações ancestrais. A caça, pesca e coleta, mais do que atividade de subsistência, representaram o aspecto central da reprodução de sua religiosidade e de habitação no mundo. Através dessas práticas, os indígenas conviviam em uma paisagem multiespécie, numa teia em que cada ser estava entrelaçado ao outro.

Foi através da caça que os indígenas puderam experimentar o mundo. A abertura ao mundo possibilitou o desenvolvimento e aprimoramento dos sentidos. O olfato, a visão, o tato e a audição, foram órgãos refinados pela prática da caça e pelo engajamento com o mundo. Tudo isso forneceu uma percepção do espaço que era de difícil acesso as populações ditas “civilizadas”.

Em suma, observam-se dois regimes distintos de relação com o mundo: um que se orienta pelo lucro, em que as dicotomias cultura/natureza e civilizado/bárbaro influenciam a interpretação e representação das paisagens. Nesse pensamento hierárquico e eurocêntrico, entende-se que o mundo necessita de sua presença para progredir em estágios mais “avançados”. Em oposição, temos um outro mundo diferente que, por não conseguir conceber diferenças excludentes entre natureza e cultura, esteve aberto às experiências do ambiente e sua multiplicidade de conexões. É nesse sentido que a vivência permanente dentro dos aldeamentos, para muitos indígenas, tornou-se incompatível.

Referências Bibliográficas

Fontes:

Albuquerque, Lourenço Cavalcanti de. *Ofício destinado ao presidente da província Carlos Augusto de Carvalho*. Em 19 de dezembro de 1883. Departamento de Arquivo Público do Paraná (DEAP). Códice 288, p. 245-246.

Burlamaque, Cezar. *Relatório de presidente da província à assembleia legislativa do Paraná*. Em 15 de março de 1867. https://www.administracao.pr.gov.br/sites/default/arquivos_restritos/files/documento/2022-03/relatorio_1867_presidente_polidoro_cesar_burlamaque_2__0.pdf

Cardoso, José Francisco. *Relatório de presidente da província à assembleia legislativa do Paraná*. Em 1 de março de 1860.

https://www.administracao.pr.gov.br/sites/default/arquivos_restritos/files/documento/2022-03/relatorio_1860_presidente_jose_francisco_cardoso.pdf.

Carvalho, Affonso de. *Relatório de presidente da província à assembleia legislativa do Paraná*. Em 15 de fev. de 1870.

https://www.administracao.pr.gov.br/sites/default/arquivos_restritos/files/documento/2022-03/relatorio_1870_presidente_antonio_luiz_affonso_de_carvalho__0.pdf

Carvalho, Carlos Augusto de. *Ofício destinado ao Ministro da Agricultura, Comércio e Obras Públicas Manoel Alves de Araujo*. Em 18 de mar. de 1882. Departamento de Arquivo Público do Paraná (DEAP). Códice 286, nº 48, p. 18-19.

Cimitile, Luiz de. *Ofício destinado ao presidente de província do Paraná Antônio Augusto da Fonseca*. Entre 04 de janeiro a 01 de dezembro de 1868. Departamento de Arquivo Público do Paraná (DEAP), apêndice 293, p. 140-145.

_____. *Ofício destinado ao presidente de província do Paraná Rodrigo Otávio de Oliveira Menezes*. Em 14 de abril de 1878. Departamento de Arquivo Público do Paraná (DEAP), apêndice 541, p. 106.

_____. *Ofício destinado ao presidente de província do Paraná Manoel Pinto de Souza Dantas Filho*. Entre 16 e 29 de dezembro de 1879. Departamento de Arquivo Público do Paraná (DEAP), apêndice 582, p. 04-06.

_____. Sobre os costumes e religião dos índios camés ou coroados, que habitam esta província. *O Apostolo*. Ano XVII, N. 106, 3-4, 22 de setembro de 1882a. <https://memoria.bn.gov.br/docreader/DocReader.aspx?bib=343951&pagfis=8005>.

_____. Sobre os costumes e religião dos índios camés ou coroados, que habitam esta província (conclusão). *O Apostolo*. Ano XVII, N. 107, p. 4, 24 de setembro de 1882b. <https://memoria.bn.gov.br/docreader/DocReader.aspx?bib=343951&Pesq=cemitille&pagfis=8010>

Elliot, João Henrique. *Ofício destinado ao presidente de província do Paraná José Francisco Cardoso*. Em 27 de janeiro de 1861, Departamento de Arquivo Público do Paraná (DEAP), apêndice 105, p. 253.

Lins, Lamenha. *Relatório de presidente da província à assembleia legislativa do Paraná*. Em 15 de fev. de 1876.

https://www.administracao.pr.gov.br/sites/default/arquivos_restritos/files/documento/2022-03/relatorio_1876_presidente_adolpho_lamenha_lins1_1.pdf

_____. *Relatório de presidente da província à assembleia legislativa do Paraná*. Em 15 de fev. de 1877. https://www.administracao.pr.gov.br/sites/default/arquivos_restritos/files/documento/2022-03/relatorio_1877_presidente_adolpho_lamenha_lins__1.pdf

Lisboa, Oliveira. Relatório de presidente de província à assembleia legislativa do Paraná. Em 15 de fevereiro de 1872.

https://www.administracao.pr.gov.br/sites/default/arquivos_restritos/files/documento/2022-03/relatorio_1872_presidente_venancio_jose_de_oliveira_lisboa_1.pdf

Lopes, Joaquim Francisco. *Ofício destinado ao presidente de província do Paraná Antônio Barbosa Gomes Nogueira*. Em 31 de março de 1861, Departamento de Arquivo Público do Paraná (DEAP), apêndice 111, p. 106 e 108.

_____. *Ofício destinado ao presidente de província do Paraná Antônio Barbosa Gomes Nogueira*. Em de novembro de 1862, Departamento de Arquivo Público do Paraná (DEAP), apêndice 146, p. 130-133.

_____. *Ofício destinado ao vice-presidente de província do Paraná Sebastião Gonçalves da Silva*. Em 12 de março 1864a. Departamento de Arquivo Público do Paraná (DEAP), apêndice 180, p. 210.

_____. *Ofício destinado ao presidente de província do Paraná José Joaquim do Carmo*. Em 18 de agosto de 1864b, Departamento de Arquivo Público do Paraná (DEAP), apêndice 189, p. 119/120.

Nascimento, José Francisco Thomaz do. Viagem feita por José Francisco Thomaz do Nascimento pelos desconhecidos sertões de Guarapuava, província do Paraná e relações que teve com os índios coroados mais bravios daquelles lugares. *Revista Trimensal do Instituto Historico Geographico e Ethnographico do Brazil*, tomo XLIX, 267-281. Rio de Janeiro: Typographia, Lithographico a vapor de Laemmert & C. 1886. <http://www.etnolinguistica.org/biblio:nascimento-1886-viagem>

Oliveira Junior, Bento de. *Relatório de presidente da província ao Vice-presidente Jesuino M. O. e Sá*. Em 7 de fevereiro de 1878. https://www.administracao.pr.gov.br/sites/default/arquivos_restritos/files/documento/2022-03/relatorio_1878_presidente_joaquim_bento_de_oliveira_junior_1.pdf

Sá, Idelfonso Mendes de. *Ofício destinado ao presidente de província do Paraná Alfredo de Escragnolle Taunay*. Em 24 de março de 1886, Departamento de Arquivo Público do Paraná (DEAP), apêndice 797, p. 193.

Sobrinho, Faria. *Relatório de presidente da província à assembleia legislativa do Paraná*. Em 30 de out. de 1886.

https://www.administracao.pr.gov.br/sites/default/arquivos_restritos/files/documento/2022-03/relatorio_1886_-_presidente_joaquim_de_almeida_faria_sobrinho__0.pdf

Bibliografia:

Amoroso, Marta. Conquista do paladar: os Kaingang e os Guarani para além das cidadelas cristãs. *Anuário Antropológico*, Rio de Janeiro, v. 100 (2003): 35-72. <https://periodicos.unb.br/index.php/anuarioantropologico/article/view/6787>

_____. 2014. *Terra de índio: imagens em aldeamentos do Império*. São Paulo: Terceiro Nome.

Bernaski, Joice. *Aldeamento São Jerônimo da Serra: Uma estratégia para transformação do espaço social dos Kaingang*. 2017. Dissertação de mestrado, Universidade Estadual do Centro Oeste (Unicentro-PR), Irati, PR.

Bezerra, Jéssika de Aquino. Mapear, conhecer, ocupar. As explorações dos sertões do Paraná e a criação da colônia militar de Jataí, 1845-1858. In: I Seminário Internacional da Sociedade de Estudos dos Oitocentos. *Anais...* v. 1 (2014): 1-23. <https://www.seo.org.br/images/Anais/Arthur/Jssika%20de%20Aquino%20Bezerra.pdf>

Borba, Telêmaco. 1908 *Actualidade Indígena*. Curitiba: Imprensa Paranaense.

Brandão, Maria Mascarenhas. A memória de um gesto comunicativo humano no cão doméstico (*Canis familiaris*). 2012. Dissertação de mestrado em Psicologia, Universidade de São Paulo, São Paulo, SP <https://teses.usp.br/teses/disponiveis/47/47132/tde-26102012-105127/fr.php>

Carvalho, José Luiz. *Terra à vista: a obra do viajante-artista John Henry Elliott e a formação da província do Paraná no segundo reinado*. 2018. Tese de doutorado em Geografia, Universidade Federal do Paraná, Curitiba, PR. <https://acervodigital.ufpr.br/xmlui/handle/1884/58640>

Corbin, Alain. 2001. *L'homme dans le paysage*. Paris: Les éditions Textuel.

Corrêa, Dora Shellard. 2013. *Paisagens sobrepostas: índios, posseiros e fazendeiros nas matas de Itapeva: (1723-1930)*. Londrina: Eduel.

Cunha, Manuela Carneiro da. 1992. Política Indigenista no Século XIX. Em *História dos Índios no Brasil*. São Paulo: Companhia das Letras/Secretaria Municipal de Cultura/FAPESP.

_____. 2009. *Cultura com aspas e outros ensaios*. São Paulo: Cosac Naify.

Descola, Philippe. 2023. *As formas do visível: uma antropologia da figuração*. Tradução por Mônica Kalil. São Paulo: Editora 34.

Freitag, Liliane da Costa. *Extremo-Oeste Paranaense: História Territorial, Região, Identidade e (Re)ocupação*. 2007. Tese de doutorado, Universidade Estadual Paulista: Franca, SP. <https://repositorio.unesp.br/entities/publication/9640ca5e-8e11-4e96-875a-075f1c778a8b>

Henrique, Márcio Couto. Presente de branco: a perspectiva indígena dos brindes da civilização (Amazônia, século XIX). *Revista Brasileira de História*, São Paulo, v. 37, nº 75 (2017): 195-216. <https://www.scielo.br/j/rbh/a/ymW7G53P3KHFBdrPmnz6yyn/abstract/?lang=pt>

Ingold, Tim. 2002. *The perception of the environment: essays on livelihood, dwelling and skill*. London and New York: Routledge.

Jacob, Annie. Civilisation/Sauvagerie. Le Sauvage américain et l'idée de civilisation. *Anthropologie et Sociétés*, Vol. 15, nº 1 (1991): 13–35, 1991. <https://www.erudit.org/fr/revues/as/1991-v15-n1-as787/015156ar/>

Le Breton, David. 2016. *Antropologia dos sentidos*. Traduzido por Francisco Morás. Petrópolis, RJ: Vozes.

Mabilde, Pierre François Alphonse Booth. 1983. *Apontamentos sobre os indígenas selvagens da Nação Corados dos matos da Província do Rio Grande do Sul: 1836-1866*. São Paulo; IBRASA; [Brasília]; INL; Fundação Nacional Pró-Memória.

Maréchal, Clémentine Ismérie; Hermann, Herbert Walter. O xamanismo kaingang como potência decolonizadora. *Horizonte antropológico*. Ano 24, n. 51 (2018): 339-370, Porto Alegre. <https://journals.openedition.org/horizontes/2314>

Mazurel, Hervé. Introdução. Em *História das sensibilidades*. 2024. Organizado por Corbin, Alain e Mazurel, Hervé. Traduzido por Mariana Echalar. São Paulo: Editora Unesp.

Mota, Lucio Tadeu. 1994. *A guerra dos índios Kaingang: A história épica dos índios Kaingang no Paraná (1769-1924)*. Maringá, PR: Editora da Universidade Estadual de Maringá.

_____. 2000. *As Colônias Indígenas no Paraná Provincial*. Curitiba: Aos Quatro Ventos.

- _____. A denominação kaingang na literatura antropológica, histórica e lingüística. Em *Novas contribuições aos estudos interdisciplinares dos Kaingang*. 2004. Organizado por Tommasino, Kimiye; Mota, Lucio Tadeu; Noelli, Francisco Silva. Londrina: Eduel.
- Santos, Milton. 1996. *Metamorfosis del espacio habitado*. Tradución por Gloria María Vargas López de Mesa. Barcelona: Oikos-tau.
- Schaden, Egon. 1988. A representação do dualismo kaingang no mito heróico tribal. Em *A mitologia heróica de tribos indígenas do Brasil: ensaio etno-sociológico*, organizado por Egon Schaden. São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo.
- Schaden, Francisco S. G. Xoklém e Kaingáng. Em *Homem, cultura e sociedade no Brasil*. 1977. Organizado por Egon Schaden, Petrópolis, Vozes.
- Tomazi, Nelson Dacio. 2000. “Norte do Paraná” histórias e fantasmagorias. Curitiba: Aos Quatro Ventos.
- Tommasino, Kimiye. *A história dos Kaingáng da bacia do Tibagi: uma sociedade Jê meridional em movimento*. 1995. Tese de doutorado em Antropologia. Universidade de São Paulo. São Paulo/SP. <https://www.teses.usp.br/teses/disponiveis/8/8134/tde-27102016-121947/pt-br.php>
- _____. 2004. Homem e natureza na ecologia dos Kaingang da bacia do Tibagi. Em *Novas contribuições aos estudos interdisciplinares dos Kaingang*, organizado por Kimiye Tommasino, Lucio Tadeu Mota e Francisco Silva Noelli. Londrina: Eduel.
- Tsing, Anna Lowenhaupt. 2019. *Viver nas ruínas: paisagens multiespécies no antropoceno*. Traduzido por Thiago Mota Cardoso et al. Brasília: IEB Mil Folhas.
- _____. *O cogumelo no fim do mundo: Sobre a possibilidade de vida nas ruínas do capitalismo*. 2022. Tradução: Jorgge Menna Barreto; Yudi Rafael. São Paulo: n-1 Edições.
- Tuan, Yi-fu. 1990. *Topophilia: A study of environmental perception, attitudes, and values*. New York: Morningside Edition.
- Viveiros de Castro, Eduardo. 2010. *Metafísicas caníbales: Líneas de antropología postestructural*. Traducido por Stella Mastrangelo. Madrid: Katz Editores.
- _____. 2013. *A inconstância da alma selvagem*. São Paulo: Cosac Naify.