



UNIVERSIDADE  
ESTADUAL DE LONDRINA

---

FÁBIO TUANI FILHO

**“TIRA FOTO AÍ, FÓG”:**  
UMA ETNOGRAFIA SOBRE A “CULTURA” E AS  
TERRITORIALIDADES KAINGÁNG

---

LONDRINA

2016

FÁBIO TUANI FILHO

**“TIRA FOTO AÍ, FÓG”:**  
UMA ETNOGRAFIA SOBRE A “CULTURA” E AS  
TERRITORIALIDADES KAINGÁNG

Trabalho de Conclusão de Curso apresentado ao Departamento de Ciências Sociais da Universidade Estadual de Londrina, como requisito parcial à obtenção do Título de Bacharel em Ciências Sociais.

Orientador: Prof. Dr. Flávio Braune Wiik

LONDRINA

2016

FÁBIO TUANI FILHO

**“TIRA FOTO AÍ, FÓG”:**  
UMA ETNOGRAFIA SOBRE A “CULTURA” E AS  
TERRITORIALIDADES KAINGÁNG

Trabalho de Conclusão de Curso  
apresentado ao Departamento de Ciências  
Sociais da Universidade Estadual de  
Londrina, como requisito parcial à obtenção  
do Título de Bacharel em Ciências Sociais.

**BANCA EXAMINADORA**

---

Prof. Dr. Flávio Braune Wiik  
Universidade Estadual de Londrina

---

Prof. Dr. Celso Vianna Bezerra de Menezes  
Universidade Estadual de Londrina

---

Prof. Dr. Francesco Romizi  
PPGSOC - Universidade Estadual de Londrina

Londrina, \_\_\_\_ de \_\_\_\_\_ de \_\_\_\_.

*Dedico este trabalho a todos os guerreiros  
e guerreiras Kaingáng da Aldeia Água  
Branca, pela força, determinação,  
humildade e principalmente pela amizade  
capaz de expandir horizontes.*

## **AGRADECIMENTOS**

Gostaria de agradecer especialmente à minha mãe, Maria Angélica, por me ensinar os valores da vida e me incentivar de todas as formas na realização dos meus sonhos, iluminando os meus caminhos e escolhas com toda a sua sabedoria, amor e carinho. Deixo meus agradecimentos também a toda minha família por me apoiar e dar forças para continuar e conquistar mais essa etapa na vida.

Agradeço à Bruna, minha companheira, que esteve ao meu lado compartilhando as alegrias, angústias e conquistas da trajetória acadêmica, participando e contribuindo fundamentalmente para a realização deste trabalho com suas ideias, reflexões e experiências.

Agradeço ao professor Flávio Braune Wiik por me orientar nessa caminhada antropológica com muita dedicação, disposição e paciência, enriquecendo este trabalho com seus ensinamentos e sua experiência. Agradeço aos professores Celso V. B. Menezes e Francesco Romizi pelas sugestões e diálogos inspiradores, e também aos demais professores e professoras que contribuíram direta ou indiretamente para a minha formação acadêmica.

Agradeço à Universidade Estadual de Londrina por ter me concedido uma bolsa de iniciação científica, a qual contribuiu para o desenvolvimento desta pesquisa.

Agradeço aos amigos Ângelo, Yohan e Bueno com os quais convivi durante esses anos de graduação e compartilhei bons momentos na república “Casa Torta”.

E agradeço principalmente a todos os Kaingáng da Aldeia Água Branca que sempre me receberam de portas abertas e com os quais construí laços de amizade que levarei para toda a vida. Sou muito grato pela confiança e por tudo que me ensinaram.

TUANI FILHO, Fábio. “**Tira foto aí, fóg**”: uma etnografia sobre a “cultura” e as territorialidades Kaingáng. 2016. 77 f. Trabalho de Conclusão de Curso (Graduação em Ciências Sociais) – Universidade Estadual de Londrina, Londrina, 2016.

## RESUMO

Esta pesquisa tem por objetivo analisar como os Kaingáng constroem e versam sobre a sua própria noção de “cultura” e, por conseguinte, qual o sentido dessa noção na sua organização sociopolítica, especificamente no que tange às estratégias cosmográficas utilizadas para estabelecer, manter e defender seus territórios sociais. O trabalho de campo foi realizado junto aos Kaingáng que vivem na aldeia Água Branca, que em conjunto com as aldeias Sede, Barreiro e Serrinha constituem a Terra Indígena Apucarantina, localizada próximo ao município de Londrina-PR. Optou-se por dividir esta pesquisa em dois capítulos, onde primeiro, discutir-se-á a respeito das múltiplas expressões da territorialidade kaingáng, tomando como foco de análise três lugares (o *vãre urbano*, a *aldeia (emã)* e o *vãre tradicional*) que serviram de palco para as experiências e relações construídas em campo, e que evidenciam significativamente como o *modus operandi* e a lógica da mobilidade kaingáng entrelaçam distintas noções de espacialidade e temporalidade internas ao seu pensamento e organização social. Em seguida, demonstrar-se-á a partir de duas situações etnográficas, como os Kaingáng confeccionam a sua própria categoria de “cultura”, bem como a forma pela qual é operacionalizada no contexto interétnico, sendo remanejada de acordo com diferentes finalidades políticas, levando-se em consideração a conjuntura específica vivenciada pela aldeia Água Branca que, pelo fato de ser uma aldeia recente, procura criar novos caminhos e espaços de autonomia e auto-representação, portanto, algo que remete ao processo latente de incorporação e ressignificação do Outro e de tudo aquilo que faz parte de seu universo prático e simbólico.

**Palavras-chave:** Kaingáng; Territorialidade; “Cultura”.

TUANI FILHO, Fabio. “**Tira foto aí, fóg**”: an ethnography of Kaingáng "culture" and territoriality. 2016. 77 f. Course Conclusion Paper (Graduation in Social Sciences) – State University of Londrina, Londrina, 2016.

## ABSTRACT

This research has the scope to analyze how the indigenous known as *Kaingáng* construct and construe their own notion of "culture", and therefore to determine the meaning of this notion in their socio-political organization, specifically in regards to cosmographic strategies used to establish, maintain and defend their social territories. The fieldwork was carried out among the *Kaingáng* living in the *Água Branca* village, which alongside the villages *Sede*, *Barreiro* and *Serrinha* compile the Indigenous area known as *Apucarantina*, located near the city of Londrina. This research was divided into two chapters, in which the first will discuss the multiple expressions of *Kaingáng* territoriality, the analysis was focused in three locations (the urban site or *vãre*, the village (*emã*) and the traditional site or *vãre*) these sites served as stages for the experiences and relationships formed on the field, and significantly display how the modus operandi and the *Kaingáng* mobility reasoning intertwines distinct notions of spatiality and internal temporality to their social organizational thought. Following it will be shown from two ethnographic situations, how the *Kaingáng* construe their own category of "culture" as well as the way their "culture" is operationalized in interethnic context, and relocated according to different political purposes, taking into account the specific situation experienced by the *Água Branca* village, because it is a recent village, seeks to create new ways and spaces of autonomy and self-representation, therefore, this all refers to the latent process of incorporation and reinterpretation of the Other and of everything that is part of their practical and symbolic universe.

**Keywords:** Kaingáng; Territoriality; "Culture".

## **LISTA DE ABREVIATURAS E SIGLAS**

CIEP – Conselho Indígena Estadual do Paraná

COPEL – Companhia Paranaense de Energia

CSU – Centro Social Urbano

ELSA – Empresa Elétrica de Londrina S. A.

FUNAI – Fundação Nacional do Índio

IBGE – Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística

ICMS – Imposto sobre Circulação de Mercadorias e Serviços

ISA – Instituto Socioambiental

MPF – Ministério Público Federal

PBA – Projeto Básico Ambiental

SESAI – Secretaria Especial de Saúde Indígena

SIASI – Sistema de Informação da Atenção à Saúde Indígena

SPI – Serviço de Proteção aos Índios

SPILTN – Serviço de Proteção aos Índios e Localização de Trabalhadores Nacionais

TA – Termo Aditivo

TAC – Termo de Ajustamento de Conduta

TI – Terra Indígena

TR – Termo de Referência

UHE – Usina Hidrelétrica



## SUMÁRIO

<b>INTRODUÇÃO</b> .....	10
<b>CONSIDERAÇÕES ÉTICO-METODOLÓGICAS</b> .....	13
<b>CAPÍTULO 1 – TERRITORIALIDADES, ESPACIALIDADES E TEMPORALIDADES KAINGÁNG</b> .....	16
1.1. O VÃRE – CENTRO CULTURAL KAINGÁNG.....	21
1.2. A ALDEIA ÁGUA BRANCA.....	28
1.3. O VÃRE TRADICIONAL .....	38
<b>CAPÍTULO 2 – “TIRA FOTO AÍ, FÓG!”: A “CULTURA KAINGÁNG” ESTÁ EM CENA</b> .....	46
2.1. APRESENTAÇÃO DE CANTOS E DANÇAS EM TAMARANA-PR .....	49
2.2. A PESCA DO <i>PARI</i> .....	55
<b>CONSIDERAÇÕES FINAIS</b> .....	65
<b>REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS</b> .....	67
<b>CADERNO DE FOTOGRAFIAS</b> .....	70

## INTRODUÇÃO

Atualmente, pode-se dizer que vigora no imaginário do senso comum não-indígena a ideia de que só existem índios na região amazônica, desconsiderando os diversos e inúmeros povos indígenas que existem (e resistem) em toda extensão territorial brasileira, sob a justificativa de que estes ou foram exterminados ou agora são “civilizados” ou “aculturados”, isto é, deixaram para trás o seu modo de vida, os seus costumes e tradições indígenas e passaram a ser e viver iguais aos “brancos”, devido a sua presença cada vez mais intensa nos meios urbanos. Na contramão desse imaginário e como forma de problematizá-lo, direcionar-se-á o foco desta pesquisa para o estudo com os índios da etnia Kaingáng, pertencente ao tronco lingüístico Jê, que em conjunto com os Xoklém (ou Laklanõ) compõem o grupo dos Jê Meridionais. Hoje, os Kaingáng ocupam a terceira posição dos povos indígenas com maior contingente populacional, estimados aproximadamente em 37.470 indivíduos (IBGE, 2010)<sup>1</sup>, distribuídos entre a região sul do Estado de São Paulo, Paraná, Santa Catarina e Rio Grande do Sul, atingindo até a região da Província de Misiones na Argentina.

O trabalho de campo foi realizado junto aos Kaingáng que vivem na aldeia Água Branca, que em conjunto com as aldeias Sede, Barreiro e Serrinha constituem a Terra Indígena Apucarantina, situada na confluência dos rios Apucarana e Apucarantina com o rio Tibagi, próximo ao município de Londrina, região Norte do Estado do Paraná. A Terra Indígena Apucarantina, delimitada originalmente no início do século XX, enfrentou drásticas reduções territoriais desde a sua redemarcação em 1949, perdendo mais de 90% de suas terras e ficando restrita aos 5.575 hectares que compõe a sua extensão territorial atualmente, contando com uma população estimada em torno de 1500 kaingang (SIASI/SESAI, 2013)<sup>2</sup>. A aldeia Água Branca, por sua vez, foi criada em agosto de 2011, fruto de conflitos políticos fundamentados tanto por fatores externos quanto internos, inaugurando um novo contexto no interior da Terra Indígena Apucarantina ao instituir e eleger suas próprias lideranças em oposição ao cacique da aldeia Sede (CIMBALUK, 2013), situação que será analisada com maior profundidade no decorrer deste trabalho.

---

<sup>1</sup> Disponível em: <http://www.funai.gov.br/arquivos/conteudo/ascom/2013/img/12-Dez/pdf-brasil-ind.pdf>. Acesso em: 04 out. 2015.

<sup>2</sup> Disponível em: <http://ti.socioambiental.org/pt-br/#!/pt-br/terras-indigenas/3586>. Acesso em: 04 out. 2015.

Sem dúvida alguma, é inegável a presença kaingáng no meio urbano, especificamente no município de Londrina (TOMMASINO; ALMEIDA, 2014; GOULART, 2011), o que não significa que foram assimilados, integrados, aculturados ou “civilizados”, pelo contrário, isto demonstra na verdade a sua resposta às consequências ocasionadas pelo processo histórico de contato, o qual, segundo Tommasino (1995) e Mota (2008), teve início no final do século XVIII e consolidou-se em meados do século XIX, expropriando os Kaingáng de seus extensos territórios tradicionais e confinando-os nas atuais Terras Indígenas. Impossibilitados de viver somente dos recursos naturais como nos tempos pré-contato, e mesmo subjugados à estrutura de dependência criada pela sociedade nacional desde os primórdios da colonização, a qual acirrou os conflitos externos e potencializou o faccionalismo político característico dos grupos Jê<sup>3</sup>, os Kaingáng continuaram resistindo e passaram a criar novas alternativas de sobrevivência e estratégias de luta para manter e defender tanto seus territórios como seus interesses políticos, econômicos e socioculturais.

Com a escassez dos recursos naturais por causa do desenvolvimento acelerado das cidades e da consequente imposição de novas lógicas territoriais por parte do Estado, os Kaingáng foram tornando-se cada vez mais dependentes dos alimentos e produtos industrializados, vendo na comercialização do artesanato uma importante alternativa econômica para suprir essas novas necessidades. Por outro lado, a venda do artesanato possibilitou aos Kaingáng visitar seus antigos territórios agora ocupados pelos “brancos”, recriando seus acampamentos tradicionais e imprimindo suas próprias territorialidades no cenário urbano (TOMMASINO, 1998; 2000). Enquanto nos tempos pré-contato os Kaingáng frequentavam esses espaços para realizar as suas atividades de caça, pesca e coleta, nos tempos atuais eles vão às cidades para realizar inúmeras atividades que foram internalizadas ao seu modo de vida. Contudo, é importante frisar que os Kaingáng não deixaram de lado as suas práticas tradicionais, continuando a construir seus acampamentos e a frequentar os poucos espaços de mata que ainda se mantêm preservados pelo fato de serem desprezados pela administração tutelar e pela lógica capitalista.

---

<sup>3</sup> Para maiores informações acerca do faccionalismo político entre os Kaingáng ver: FERNANDES, Ricardo Cid. **Política e Parentesco entre os Kaingáng: uma análise etnológica**. Tese (Doutorado em Antropologia Social) – Universidade de São Paulo. São Paulo, 2003.

Longe de estarem encerradas, as disputas territoriais entre o Estado e os Kaingáng se intensificam de várias formas na atualidade, e, se antes, as principais armas de batalha eram os arcos e flechas, hoje, com o reconhecimento (ao menos simbólico) dos direitos indígenas pela Constituição Federal de 1988 e pelo Estatuto do Índio, a “grande arma” utilizada pelos Kaingáng e pelos povos indígenas em geral é a maneira pela qual cada um se organiza politicamente e opera a sua própria categoria de “cultura”, articulando sua identidade étnica simultaneamente em diferentes escalas no contexto interétnico (CUNHA, 2009; TURNER, 1993; POUTIGNAT; STREIFF-FENART, 1998). Em vista disso, com base nas experiências etnográficas vivenciadas com os Kaingáng da aldeia Água Branca, pretende-se investigar como a categoria “cultura” é incorporada nas estratégias territoriais e cosmográficas desta comunidade, com vistas a manter e defender os diferentes espaços que constituem a sua unidade territorial (LITTLE, 2002).

Desse modo, optou-se por dividir esta pesquisa em dois capítulos, onde primeiro, discutir-se-á a respeito das múltiplas expressões da territorialidade kaingáng, tomando como objeto de análise três lugares (o acampamento urbano, a aldeia e o acampamento tradicional) que serviram como campo empírico para as experiências e relações construídas no decorrer do trabalho de campo, e que evidenciam significativamente como o *modus operandi* e a lógica da mobilidade kaingáng entrelaçam distintas noções de espacialidade e temporalidade internas ao seu pensamento e organização social. Em seguida, demonstrar-se-á a partir de duas situações etnográficas, como os Kaingáng confeccionam a sua própria categoria de “cultura”, bem como a forma pela qual é operacionalizada no contexto interétnico, sendo remanejada de acordo com diferentes finalidades políticas, levando-se em consideração a conjuntura específica vivenciada pela aldeia Água Branca que, pelo fato de ser uma aldeia recente, procura criar novos caminhos e espaços de autonomia e auto-representação, portanto, algo que remete ao processo latente de incorporação e ressignificação do Outro e de tudo aquilo que faz parte de seu universo prático e simbólico.

## CONSIDERAÇÕES ÉTICO-METODOLÓGICAS

Gostaria de iniciar essas breves considerações ético-metodológicas através da seguinte questão: qual é o papel do antropólogo e de que forma o seu trabalho contribui com os sujeitos envolvidos na pesquisa?

Em primeiro lugar, é importante ressaltar que os caminhos metodológicos percorridos pelo antropólogo durante toda sua trajetória de pesquisa envolvem questões éticas e morais que não podem ser deixadas de lado, e que segundo Luís Roberto Cardoso de Oliveira (2004) atingem seu ápice particularmente em dois momentos: na negociação da identidade do pesquisador no campo; e na divulgação dos resultados da pesquisa, quando o antropólogo não pode se eximir da responsabilidade sobre o conteúdo publicado e sobre as possíveis implicações de seu trabalho.

A princípio o interesse em desenvolver uma pesquisa com os Kaingáng surgiu da preocupação em compreender as motivações por trás da sua presença marcante no meio urbano, no caso, no município de Londrina. Foi então que, no início de 2014, tomei conhecimento da existência de um acampamento kaingáng próximo a região central da cidade, espaço onde ocorreu a minha primeira inserção no trabalho de campo, e onde estabeleci as primeiras relações com Luís<sup>4</sup>, o qual passou a ser um dos principais sujeitos de interlocução desta pesquisa. A partir daí, conforme demonstrava interesse em aprender com aquela comunidade, as negociações sobre meu objeto de pesquisa e da minha identidade de antropólogo começaram a se desenvolver, assumindo novos contornos à medida que os laços com Luís foram se estreitando, chegando a tal ponto que as fronteiras entre a pesquisa e a amizade tornaram-se sobrepostas. Isto por que a dinâmica do campo impõe ao antropólogo outros papéis e identidades, pois, ele “[...] também se relaciona com os nativos enquanto ator, e frequentemente participa do modo de vida do grupo estudado ou compartilha experiências com seus interlocutores” (CARDOSO DE OLIVEIRA, L. R., 2004:34).

---

<sup>4</sup> Luís (nome fictício) é um personagem importante na história da aldeia Água Branca e desempenha o papel de mediador entre a aldeia e a cidade, sendo uma das principais lideranças responsáveis pelo Vãre – Centro Cultural Kaingáng, acampamento localizado na cidade de Londrina onde as famílias kaingáng permanecem temporariamente para a comercialização do artesanato. Em setembro de 2015, Luís foi eleito vice-cacique da aldeia Água Branca, conquistando certo respeito e legitimando a sua posição perante a comunidade. Coincidentemente, foi através de Luís que se deu a minha aproximação com os Kaingáng, transformando-se no principal interlocutor desta pesquisa e atuando como guia do universo kaingáng.

No meu caso, a dinamicidade das relações entre antropólogo e interlocutor deslocou o trabalho de campo do meio urbano para outros espaços kaingáng (a aldeia e o acampamento tradicional), produzindo novas experiências etnográficas e redefinindo inúmeras vezes as questões e o objeto de estudo desta pesquisa. Paralelamente à posição de antropólogo, fui conduzido a assumir diferentes papéis e identidades, como por exemplo, a de fotógrafo, secretário, redator de documentos, de jovem estudante, de “branco”, de Outro, algo que faz parte deste processo de negociação e troca com os sujeitos envolvidos na pesquisa.

Após alguns meses desenvolvendo a pesquisa de campo no acampamento urbano, realizei duas inserções na aldeia Água Branca: a primeira, em dezembro de 2014; e a segunda, em abril de 2015. Nesta primeira vez fui convidado pelos Kaingáng para acompanhá-los em uma apresentação de cantos e danças no município de Tamarana-PR, recebendo a “missão” de fotografar e filmar a sua performance. Quando retornei à aldeia pela segunda vez, devido à repercussão das fotos, Luís mobilizou alguns de seus parentes e afins para realizar a pesca do *pari* com o intuito de registrar essa prática tradicional kaingáng, e para tal intento ficamos acampados durante três dias às margens do rio Apucarantina. Foi então que surgiu a expressão “tira foto aí, fóg”,<sup>5</sup> criada a partir de uma brincadeira dos Kaingáng motivada pela minha presença naquele espaço, e que além de uma simples piada, evidencia a maneira pela qual a alteridade produz as relações entre antropólogo e “nativo”. Após essas experiências, passei a receber os Kaingáng no gabinete, me inteirando cada vez mais a respeito dos assuntos políticos e burocráticos com os quais enfrentavam algumas dificuldades, colocando-me a disposição para ajudá-los, incorporando gradativamente o papel de secretário e assessor.

Talvez, o papel mais significativo que desempenhei tenha sido o de mediador entre culturas e mundos que se produzem e têm se produzido como tal via processo histórico de contato, da mesma forma que as relações entre “nativo” e “antropólogo” mediadas pelo encontro etnográfico e produzidas reciprocamente via processos de alteridade, mediação, aliás, que alcançou condições *sui generis* a partir do momento em que a relação com o “nativo” começou a ocorrer fora do campo, ou seja, passou a acontecer também no gabinete<sup>6</sup>, ao contrário do que comumente ocorre nas

---

<sup>5</sup> *Fóg* é o termo utilizado pelos Kaingáng para se referir à pessoa não indígena, o não-índio.

<sup>6</sup> Essas questões serão tratadas com maior profundidade no segundo capítulo, pois constituem parte central da minha vivência etnográfica.

pesquisas etnográficas, onde as interações com os sujeitos cessam após o trabalho de campo. Nesse ponto, tanto antropólogo quanto “nativo” se colocam em perspectiva e transformam-se em sujeitos de pesquisa, cada um ao seu próprio modo, uma vez que, da mesma forma que o primeiro incorpora elementos do discurso “nativo” para produzir o conhecimento antropológico, o segundo se apropria deste conhecimento e acaba inserindo o antropólogo e as ferramentas discursivas que este lhe apresenta em suas próprias demandas de ação. Como afirma Roberto Cardoso de Oliveira (2004):

[...] as fronteiras semânticas entre tais ou quais culturas não são intransponíveis. Ao contrário, elas revelam-se porosas, passíveis de ultrapassagem pelo – e somente pelo – argumento no discurso, portanto suscetível de reflexão por ambas as partes envolvidas na relação dialógica. Daí ser a ética discursiva a postura teórica que mais se afina [...] com a investigação das questões éticas e morais com que nos defrontamos no exercício de nossa profissão (CARDOSO DE OLIVEIRA, 2004:24).

A maneira específica como foram sendo construídas as minhas relações com os Kaingáng, nesta mescla entre campo e gabinete, contribuiu para a possibilidade de realizar o que Roberto Cardoso de Oliveira (2004) cunhou como antropologia prática ou antropologia da ação, a qual leva em consideração a sua própria atuação na prática social (práxis) e preocupa-se com a moralidade e a eticidade pelo fato de estar comprometida com a produção do conhecimento e principalmente com a vida dos sujeitos envolvidos na pesquisa etnográfica. Desta forma, por questões éticas e morais e como forma de preservar todos que direta ou indiretamente estão envolvidos nesta pesquisa, tomei a liberdade de atribuir nomes fictícios aos interlocutores, com o intuito de evitar qualquer implicação negativa a essas pessoas devido aos conflitos políticos internos e externos que vivenciam atualmente. Para concluir, pode-se dizer que o papel do antropólogo apresenta várias dimensões práticas que de certa forma são ditadas pela relação com o “nativo”, mas uma coisa é certa, ele sempre será levado a atuar como mediador de sistemas culturais no plano cognitivo e, portanto, a sua principal contribuição para os sujeitos envolvidos na pesquisa é o conhecimento produzido sobre e com a comunidade estudada.

## CAPÍTULO 1 – TERRITORIALIDADES, ESPACIALIDADES E TEMPORALIDADES KAINGÁNG

O processo histórico de contato provocou inúmeras transformações no modo de vida e nos territórios tradicionais kaingáng, destruindo consideravelmente seus recursos naturais, expropriando suas terras e impondo novas lógicas territorializantes, enfim, subjogando os Kaingáng às estruturas de poder, dominação e dependência que foram adquirindo novas roupagens conjunturais ao longo do tempo. No entanto, não podemos cair na ilusão de que os Kaingáng se mantiveram passivos frente ao contato com os “brancos” (*fóg*), com o Estado e com todas as instituições que representam a sociedade nacional, pelo contrário, pois como demonstra Mota (2008), os Kaingáng empreenderam verdadeiras guerras épicas com o intuito de manter e defender seus territórios sociais, atualizando suas estratégias de luta e resistência e reformulando a sua concepção de unidade territorial conforme as modificações produzidas pela dinâmica que envolve as relações interétnicas.

Nesse sentido, este capítulo tem por objetivo refletir sobre as múltiplas expressões da territorialidade kaingáng, tomando como foco de análise três lugares que serviram de palco para as experiências e relações construídas ao longo da minha trajetória em campo. Para fins teóricos defino esses espaços incorporando as seguintes categorias espaciais kaingáng: *vãre urbano*, *aldeia (emã)* e *vãre tradicional*. De acordo com a sócio-lógica kaingáng esses três espaços manifestam territorialidades ao mesmo tempo distintas e complementares, demonstrando que a sua concepção de unidade territorial deve ser encarada pela ótica da pluralidade, reconhecendo a fluidez e a perenidade de suas fronteiras.

Cada um desses três espaços, embora apresentem condutas e disputas territoriais específicas, em seu conjunto refletem (i) a mobilidade kaingáng nos diferentes espaços que constituem sua unidade territorial; (ii) o deslocamento temporal a partir da atualização do *ethos* caçador-coletor articulado aos novos elementos provenientes da dinâmica do contato; e (iii) as várias faces do processo de (re) territorialização empreendido pelos Kaingáng frente às transformações resultantes de conflitos históricos, sociais e políticos travados externa e internamente.



Segundo Paul Little (2002) um determinado espaço apenas se converte em território por obra das ações territoriais de um grupo social, sintetizadas pelo seu empenho em ocupar, usar, controlar, se identificar e afirmar o seu pertencimento a este lugar. As condutas de territorialidade geralmente emergem quando o espaço do grupo está sendo ameaçado, obrigando-o a se unificar e criar estratégias para defender seu território das pressões externas, que no caso dos Kaingáng, são historicamente provocadas pelas várias faces do Estado e pela imposição de sua ideologia territorial. Os agentes sociais que controlam e direcionam as ações do Estado se escondem por trás de uma suposta razão instrumental, que nada mais é do que um discurso que visa legitimar e escamotear práticas predatórias a serviço do capital e de grupos políticos.

Estas disputas territoriais, por sua vez, implicam em um processo de mão dupla, onde, ao passo em que há a pretensão de hegemonia por parte desses grupos dominantes, há também novas ondas de territorialização por parte dos Kaingáng e dos povos indígenas em geral, os quais não encontram outra saída a não ser resistir e confrontá-los, recriando seus espaços e as relações particulares que mantêm com eles, intimamente interligadas ao seu modo de vida tradicional.

Para auxiliar na compreensão das relações específicas que os Kaingáng mantêm com seu(s) território(s) procuro lançar mão do conceito de cosmografia, entendido como “[...] os saberes ambientais, ideologias e identidades – coletivamente criados e historicamente situados – que um grupo social se utiliza para estabelecer e manter seus territórios” (LITTLE, 2002:4). Com base nessa perspectiva teórica podemos desmistificar a ideia hegemônica de que a terra é simplesmente um meio de subsistência, quando na verdade, para os Kaingáng, ela transcende essa concepção utilitarista, demonstrando que a terra é tanto um recurso natural quanto sociocultural, e, portanto, representa parte estruturante da sua vida material e simbólica.

As territorialidades kaingáng, construídas com base em sua cosmografia, se fundamentam por meio de uma razão histórica, isto é, pela ação da memória coletiva na maneira específica como reconstroem o tempo e espaço no transcurso das novas experiências de contato, transferindo ao território uma profundidade e consistência temporal. De acordo com Kimiye Tommasino (1995) a concepção, produção e organização territorial kaingáng tornam-se compreensíveis à luz de duas categorias

temporais que visam explicar as diferenças entre o “tempo dos antigos” e “os novos tempos” – o *vãsy* (ou *wãxí*) e o *uri*.

O *vãsy* corresponde ao passado, ao tempo em que os mais velhos, os avós, desfrutavam de um vasto território composto fisicamente por serras (*krin*), campos (*rê*) e florestas (*nén*), onde viviam da caça-pesca-coleta-agricultura. Era o tempo de abundância de alimentos, moldado por um tipo de sociabilidade específica marcada por regras de parentesco, tabus, rituais e festas, “[...] tempo em que a vida coletiva fundava-se na articulação entre as gerações, na tradição como referência e numa relação culturalmente determinada com o ambiente” (TOMMASINO, 1995:273). Pode-se dizer que no tempo do *vãsy* o ciclo da natureza e o ciclo da vida social eram dois elementos referenciais inseparáveis.

Por outro lado, *uri* representa o tempo atual, o presente, no qual os mais novos, os jovens e netos, já nascem e crescem inseridos e “afetados” pela experiência do contato e suas implicações. Com a chegada dos brancos (*fóg*), inicia-se uma ruptura no modo de vida tradicional dos Kaingáng, caracterizada pela destruição dos recursos naturais, pela usurpação de seus territórios, pela dependência das instituições político-burocráticas da sociedade envolvente e pela criação de novas estratégias e alternativas de sobrevivência e produção cultural. Desse modo, o tempo atual, *uri*, remete a “[...] um longo período de adaptação, de ruptura, de reconstrução, de luta, período que, na cronologia ocidental, já dura [mais] de 150 anos” (TOMMASINO, 1995:246).

As categorias *vãsy* e *uri* representam, respectivamente, a contradição entre um mundo perfeito (passado) e um mundo imperfeito (presente), demonstrando como a dualidade kaingáng também se reproduz a partir das dimensões espaciotemporais e nas relações dialéticas entre as gerações mediadas pela memória coletiva. Como bem observa Tommasino,

[...] os mais velhos vivem o presente tendo os olhos voltados para o passado; preocupam-se com o futuro tendo como referência os valores do *vãsy*, sentindo que os mesmos desvanecem e o presente se apresenta ora como irracional, ora como tendo outra racionalidade. Os jovens vivem o presente conforme construíram, ouvindo os ecos do passado, mas voltados para os novos centros de interesse. [...] como disse Halbwachs, o tempo antigo e o novo subsistem um ao lado do outro, e também o antigo é constituinte do novo (TOMMASINO, 1995:275).

No que se refere propriamente à forma como se organizavam territorialmente, a sociedade kaingáng dividia-se em grupos locais, onde cada um possuía seu próprio sub-território, o qual era explorado segundo regras políticas, sociais e culturais. Toda a unidade territorial kaingáng era (e ainda é) entrecortada por caminhos que interligavam esses sub-territórios e o deslocamento sobre eles era constante, seja para visitar os parentes ou para outros fins determinados (festas, rituais, etc.). Os espaços de caça-pesca-coleta podiam ser explorados por qualquer indivíduo, sendo de uso comum a todos, exceto as áreas onde se concentravam os pinheirais, as quais eram divididas rigorosamente entre os grupos locais.

A aldeia (*emã*), local de residência mais permanente e ponto de referência de cada grupo, era construída nas regiões de campos, enquanto o *vãre tradicional*, espécie de acampamento provisório resultante das atividades temporárias (caça-pesca-coleta), era feito nas florestas e nas margens dos rios. As roças, as armadilhas de pesca (*pari*) e os próprios acampamentos eram de propriedade individual e/ou familiar, ao contrário das aldeias e dos pinheirais que eram espaços de propriedade coletiva dos grupos locais. Esses espaços coletivos, chefiados por lideranças locais, formavam um território mais amplo, geralmente denominado com o nome do cacique principal (*pay-bang*) que lá habitava e liderava (TOMMASINO, 1995 e 2000).

Ao longo dos últimos séculos, marcados por guerras e conquistas (MOTA, 2008), os Kaingáng passaram a ser designados indistintamente como índios – categoria genérica que remete a um status jurídico de tutela (TOMMASINO, 2000) – e foram gradualmente comprimidos em pequenas porções de seu território tradicional, devido à invasão e expropriação realizada pelas frentes colonizadoras e desenvolvimentistas “legitimadas” pelo Estado imperial e republicano. As instituições tutelares e burocráticas (SPILTN, SPI e FUNAI)<sup>7</sup> foram grandes responsáveis por favorecer o processo de enclausuramento dos Kaingáng nas Reservas/Terras

---

<sup>7</sup> O Serviço de Proteção aos Índios e Localização dos Trabalhadores Nacionais (SPILTN) foi criado em 1910, com o intuito de proteger e integrar os índios à sociedade nacional, partindo do pressuposto de que o “Índio” era um ser em estado transitório, tendo como destino transformar-se em trabalhador rural ou proletário urbano. Em 1918 é desmembrado e passa a ser somente o Serviço de Proteção aos Índios (SPI), adquirindo o poder de tutela sobre os povos indígenas, mas atuando a serviço do Estado e seu projeto de colonização. Na década de 1960, sob acusações de corrupção e genocídio, o SPI foi investigado por uma Comissão Parlamentar de Inquérito (CPI) e, especificamente em 1967, foi extinto e substituído pela atual Fundação Nacional do Índio (FUNAI). Disponível em: [http://pib.socioambiental.org/pt/c/politicas-indigenistas/orgao-indigenista-oficial/o-servico-de-protecao-aos-indios-\(spi\)](http://pib.socioambiental.org/pt/c/politicas-indigenistas/orgao-indigenista-oficial/o-servico-de-protecao-aos-indios-(spi)). Acesso em: 15 set. 2015.

Indígenas, onde são vigiados e privados de sua liberdade, submetidos ao poder político externo e forçosamente inseridos na economia de mercado.

Atualmente, muitos dos espaços que eram partes constituintes dos territórios kaingáng se transformaram em cidades, grandes fazendas, ou então, foram modificados radicalmente por empreendimentos de grande porte, dentre eles, de maior impacto, destaca-se as construções de usinas hidrelétricas. No entanto, embora confinados e destituídos de grande parte de seus meios materiais de subsistência e produção cultural, não podemos de forma alguma afirmar que os Kaingáng foram “assimilados” ou “aculturados”, pois, ao mesmo tempo em que não deixaram de ser kaingáng, continuaram a resistir e a imprimir suas condutas territoriais, revisitando e (re) ocupando, na medida do possível, seus territórios tradicionais, tanto no que se refere aos rios e resquícios de florestas quanto aos espaços hoje ocupados por brancos.

Dessa forma, em meio às cidades nos deparamos com acampamentos (*vãre urbano*) e até mesmo “aldeias urbanas” (TOMMASINO; ALMEIDA, 2014; GOULART, 2011), espaços (re) territorializado segundo a sócio-lógica kaingáng, com sentidos e finalidades alterados historicamente, mas que trazem em seu bojo “significados, representações e símbolos que revelam que o universo prático-simbólico kaingáng continuou sendo reproduzido”, incorporando elementos estranhos sem perder sua especificidade (TOMMASINO, 2000). Se nos tempos antigos (*vãsy*) os Kaingáng freqüentavam estas regiões e permaneciam no *vãre tradicional* durante o tempo das atividades de caça-pesca-coleta, nos novos tempos (*uri*) eles permanecem no *vãre urbano* para comercializar o artesanato, fazer compras, quando necessitam de atendimento médico, para participar em reuniões com representantes da FUNAI ou de outros órgãos do Estado, enfim, para realizar inúmeras atividades que foram internalizadas ao seu modo de vida.

Contudo, isto não significa que o *vãre urbano* substituiu o *vãre tradicional*, pelo contrário, assim como as categorias temporais *vãsy* e *uri*, estes dois espaços literalmente subsistem lado a lado, e, sem dúvida alguma, pode-se dizer que o tradicional está contido no urbano e o mesmo se dá no sentido inverso, ou seja, o urbano também se insere no tradicional. As aldeias (*emã*) continuam a ser o ponto de referência dos grupos locais, mas agora reduzidas, delimitadas e distribuídas nos espaços juridicamente designados como Terras Indígenas, categoria que passou a ser incorporada à concepção de unidade política e territorial kaingáng. Em suma, o

objetivo aqui é demonstrar, a partir das experiências e relações vivenciadas em campo, que as territorialidades kaingáng permanecem (re) configuradas nesses três espaços – *vãre urbano*, *aldeia (emã)* e *vãre tradicional* – e que a mobilidade, traço característico da sua concepção e organização territorial, também representa o trânsito entre o mito e a realidade, pois, “mover-se no espaço significa mover-se no tempo” (TOMMASINO, 2000:224).

### 1.1. O VÃRE – CENTRO CULTURAL KAINGÁNG

Antes de discutir mais a fundo a questão da mobilidade e das territorialidades kaingáng, gostaria de sublinhar que a escolha em abordar os três espaços a partir da trajetória *vãre urbano / aldeia (emã) / vãre tradicional* diz respeito a uma opção teórico-metodológica que condiz com os caminhos percorridos em campo, ou seja, é resultado, sobretudo, do dinamismo que envolve a experiência etnográfica e a reflexão antropológica. Desse modo, procuro demonstrar e analisar as características de cada um desses espaços mediante as interações e relações construídas com determinado grupo kaingáng, deixando claro que a especificidade de sua perspectiva é o aporte referencial desse trabalho.

Os primeiros contatos que tive de fato com os Kaingáng ocorreram no *vãre urbano*, mais especificamente no Vãre – Centro Cultural Kaingáng, situado próximo ao Centro Cívico do município de Londrina-PR. Nesse espaço conheci Luís, uma das lideranças que representa a aldeia Água Branca e que contribuiu consideravelmente com esta pesquisa, tornando-se um dos principais interlocutores e guia nessa trajetória pelo universo kaingáng. A partir daí, passei a estreitar laços com outros Kaingáng, os quais, de uma forma ou de outra, possuem relações de parentesco e afinidade com Luís e que também foram cruciais nessa empreitada antropológica.

O Vãre – Centro Cultural Kaingáng foi implantado pela prefeitura de Londrina em 1999, com o intuito de atender as reivindicações das famílias kaingáng, oferecendo-lhes um lugar de passagem para comercializarem seus produtos artesanais e também para servir como um espaço de promoção e divulgação da “cultura kaingáng”. Segundo Luís, por certo período, o Centro Cultural ofereceu uma boa estrutura física para os Kaingáng, contando com algumas casas de alvenaria, saneamento básico, transporte, e um local destinado à divulgação dos cantos,

danças, artesanato, entre outros aspectos que compõem as suas práticas culturais, recebendo visitas principalmente de escolas do município e região.

No site da prefeitura de Londrina é possível visualizar a propaganda (política) do local, condensada no “Programa de Atendimento aos Kaingáng” realizado pela Secretaria Municipal de Assistência Social:

Dentro do programa de atendimento aos Kaingáng, coordenado pela secretaria de assistência social destacamos: O VÃRE – CENTRO CULTURAL KAINGÁNG – local que está direcionado à venda e divulgação da cultura material Kaingáng, constitui em um importante espaço urbano para os indígenas. Foi implantado em 1999, e desde então, tem buscado oferecer melhores condições de permanência aos kaingáng por ocasião de suas vindas à cidade de Londrina para a comercialização de seus produtos artesanais.

O Vare conta com dois espaços distintos: um constituído para abrigo temporário, formado por oito casas, com infra-estrutura adequada e capacidade para atender as famílias kaingáng, e o outro destinado à visitação pública aberto principalmente às escolas municipais e estaduais, com mostra permanente de exposições fotográficas, acervos de livros e textos apresentando aspectos ligados ao cotidiano, tradição e cultura dos kaingáng. O Vare é um importante espaço de divulgação sobre a cultura indígena tanto para a cidade de Londrina como para o Sul do país. (LONDRINA. Secretaria Municipal de Assistência Social).<sup>8</sup>

Como podemos observar, os Kaingáng deslocam-se às cidades principalmente para vender o artesanato, atividade esta que fundamenta e possibilita a existência do *vãre urbano*. No entanto, é preciso esclarecer que, nos tempos antigos, os objetos tais como cestos e balaios eram produzidos estritamente para usufruto interno e sua comercialização foi desenvolvendo-se gradativamente em consonância com o advento dos primeiros núcleos urbanos. Os utensílios que até então eram utilizados apenas nas atividades cotidianas transformaram-se em produtos artesanais, passando por constantes adaptações para atender às novas exigências do mercado que começava a despontar. A confecção e venda do artesanato era e continua sendo uma atividade essencialmente feminina, mas não há nenhuma restrição que impede definitivamente os homens de participarem desse trabalho, os quais, quando não estão empenhados em outras atividades (remuneradas ou não), deslocam-se às cidades para acompanhar suas esposas, filhos/filhas e outras pessoas pertencentes à sua unidade de parentesco.

---

<sup>8</sup> Disponível em: <http://www.londrina.pr.gov.br/>. Acesso em: 15 set. 2015.

Nesta lógica, o município de Londrina foi se constituindo no principal pólo comercial para os Kaingáng, tanto como consumidor de seus artefatos, quanto como fornecedor de produtos alimentícios, vestimentas, eletrônicos e serviços político-burocráticos (FUNAI), hospitalares, entre outros. Fato importante é que “os Kaingáng já freqüentavam esta região quando Londrina não existia nem em sonhos. Esta era parte do seu território [tradicional] de caça, coleta e pesca” (TOMMASINO, 1995:307).

Jorge, um dos Kaingáng mais velhos com quem conversei, com aproximadamente 72 anos, relembra seu tempo de criança e relata a difícil vida dos índios no período em que as cidades começavam a se expandir sobre seus territórios tradicionais, demonstrando como a criação das novas fronteiras territoriais foi determinante na expulsão dos Kaingáng e no seu confinamento nas atuais Terras Indígenas.

Daí expulsaram os índios né, daí se encontraram aqui no Buracão, e pra cá vieram parar no Buracão aqui, Londrina. Daí, fizeram estação de trem lá em Cornélio. Nós ia a pé, nós vinha, daí pegava trem, daí vinha de trem, devagar daí né. Descia ali onde que era a rodoviária velha ali, onde diz que tem museu agora. Apeava ali, tinha um ponto de trem ali. Então eles vinha de lá pra cá e dali descia lá pro Buracão, os índio de lá do São Jerônimo, Barão de Antonina. Daí, nós se encontrava ali, onde tem a mina ali também, tem a mina dos índio que já usou ali também. Daí, fiquemos usando ali. Então limpavam ali, e tinha palmito, tinha fruta, limpava bem limpinho assim. Aí fizeram um campinho ali, os branco dali. Pra fazer Londrina depois ali. [...] Daí meu bisavô disse que encontraram ali os parente de São Jerônimo, Barão de Antonina, né. Ficaram conversando ali, contando assim: ‘Ah, porque que os branco tão expulsando nós pra cá? Aí, tão matando nossos parente aí! Será que nós vamos ficar pouco ou não?’ Aí foi assim né. Aí, uma parte foi parar lá em Cambé também, onde tem uma mina lá também, Cambé. Então, uma parte saiu de lá do Buracão pra ter Londrina ali. Fizeram um empreito ali sabe. [...] Fizeram um empreito em troco de roupa, enxada, foice, cavadeira, faca e panela. Aí vi que já tem panela pra cozinhar né. [...] No centro ali, aonde tem igreja de católico ali, tinha muito palmito ali, tinha caça, cateto, paca, tatu, porco do mato, onça, tinha passarinho de sobra, tinha muito! Cambé ali era só matão ali. Cinco Conjunto ali era só matão. Nós vinha numa picada de Jataizinho pra cá. [...] Daí que nós saímos lá do Buracão, nós paremos ali no Ponte Seca ali. Ali tinha uma mina também, uma mina. Nós usemos muito ali também, o Ponte Seca ali. Não tinha nem casa ali cara, não tinha. Naquele tempo não tinha nada, não tinha nem casa não tinha. Não existia cafezal, agora tem casa agora. Daí tiraram nós, mandaram nós, meu bisavô, lá pro rio Taquara daí. Daí os índio subia o rio Tibagi acima, se encontrava ali no rio Taquara. Esse rio que cai lá no Tibagi. [...] Daí se encontrava né, com a turma de lá de São Jerônimo. Cruzava

o rio Tibagi. Daí se encontrava ali, comia aquele peixe assado, sem sal. Não existia nem o Paiquerê, o Irerê, não existia no meu tempo. Selva ali, perto de Londrina, perto do Ponte Seca ali, era só mato. A estrada era só estrada de chão. É, no meu tempo. Nós cruzava no Paiquerê e descia pro Barão. Barão é uma fazenda, tem uma fazenda lá. Descia pro Barão, nós entrava pra cá e do Barão saía lá no Cebolão. No Tibagi tinha balsa pra cruza. No meu tempo não era bote, era canoa feita de madeira do mato. No meu tempo, né. Aí foi, cruzava pra lá depois cruzava de novo pra cá. [...] De lá do Fundação Nacional nós ia lá nesse *pari* onde que era o rio Taquara, comer peixe assado no fogo, sem sal. Aí, tiraram nós de lá também. Daí fizeram divisa com o rio Taquara até subindo lá na cidade pra lá de Mauá. O rio Taquara é lá em cima nessa cidade. Esqueci o nome da cidade agora, rapaz. Então eu conheço lá de Londrina pra cá, eu conheço mais ou menos. Do rio Taquara pra cá eu já conheço todas divisas que o tempo do SPI fizeram. Fizeram as divisas, né. Daí, a mina do rio Taquara eu sei. Foi feito divisa com linha de trem eu sei. Com asfalto eu sei. Fizeram divisa com rio Taquara que cai lá no Tibagi eu sei. Daí os branco cruzaram pra cá. Fizeram Guaravera, fizeram Irerê, fizeram Taquara, fizeram Lerroville. Tiraram nós pra lá do rio Taquara, *pari* do rio Taquara, tiraram nós pra fazer Paiquerê, Irerê, Guaravera... Daí que eles vieram fazendo divisa, divisa, divisa. Daí jogaram nós num buraco, perto do Apucarana, onde é que nós estamos aqui agora.

A partir dessa narrativa, cadenciada pela ação da memória coletiva, podemos apreender como o modo de vida tradicional kaingáng foi se transformando à medida que o contato com o branco (*fóg*) ia se intensificando. Embora os primeiros núcleos urbanos já estivessem estabelecidos sobre seus territórios há algum tempo, ainda havia certa abundância de alimentos e recursos naturais na região de Londrina, o que os permitia dar continuidade às atividades de caça, pesca e coleta. Nota-se que as principais referências dos Kaingáng para se estabelecer temporariamente em um espaço eram as minas, isto é, os rios e suas nascentes, locais onde se encontravam com os parentes de outras aldeias (*emã*), encontros estes regrados a festas, rituais e comensalidade.

Podemos afirmar que boa parte dos rios que compõem a bacia hidrográfica do Tibagi assume enorme importância na concepção e organização territorial desse grupo kaingáng, pois são eles que delimitam as fronteiras no interior de seus extensos territórios. O Tibagi, Apucarana e Taquara são os principais rios que cortam a região de Londrina, sem contar os ribeirões Apertados, Cafezal, Apucarantina, Jacutinga, Cambezinho, Três Bocas, Bom Retiro e Quati que compõem a rede hidrográfica local. Às margens desses rios os Kaingáng construíam o *vãre tradicional* e praticavam a pesca do *pari*, espécie de armadilha construída



preferencialmente com esteiras de taquara trançadas e colocada sobre a extremidade de um funil feito com pedras.

Orientando-se com base nas referências apresentadas por Jorge é possível deduzir que, conforme o município de Londrina ia se desenvolvendo, os Kaingáng iam sendo “jogados” cada vez mais para o sul da região. O local denominado como Buracão situava-se próximo à antiga estação de trem, hoje, atual Museu Histórico de Londrina, transformando-se aos poucos em conglomerados urbanos. Nesse espaço, onde antes havia muito palmito, frutas e animais, concentra-se atualmente o Centro Social Urbano (CSU), cortado pelos córregos Bom Retiro e Ibiá, sendo utilizado principalmente para fins recreativos e para atividades esportivas. Expulsos do Buracão, na região central do município, os Kaingáng foram montar seus acampamentos (*vãre*) nas proximidades do Ribeirão dos Apertados, no Ponte Seca, localizado entre Selva e Irerê, até serem novamente obrigados a se retirar e ir se estabelecer às margens do Rio Taquara.

A corrida desenfreada pelo desenvolvimento e expansão das cidades foi modificando a paisagem da região e expulsando os Kaingáng aos poucos de seus territórios tradicionais, sem contar que muitos deles, a troco de ferramentas, vestimentas e utensílios variados, ajudaram na construção de estradas e outros empreendimentos urbanos. As disputas territoriais entre brancos (*fóg*) e Kaingáng, longe de serem pacíficas, foram se acirrando cada vez mais, e os índios foram vendo seus territórios sendo conquistados, obrigados a “negociar” e se afastar para garantir sua sobrevivência.

As novas divisas territoriais foram sendo criadas por meio de empreendimentos que simbolizavam o “progresso” da região, tais como as ferrovias, as estradas, e até mesmo os municípios e distritos, e os brancos (*fóg*) foram compelindo suas condutas territoriais e sobrepondo-as às territorialidades kaingáng, jogando esses índios num buraco perto do rio Apucarana, o que culminou no seu confinamento na atual Terra Indígena Apucarantina.

Se, por um lado, o surgimento das cidades denota o processo de invasão e expropriação dos territórios tradicionais kaingáng, por outro, age como fonte de reafirmação social e territorial. Devido à escassez dos recursos naturais, os Kaingáng tornaram-se cada vez mais dependentes dos produtos industrializados da cidade, encontrando na venda do artesanato uma importante alternativa econômica para suprir essas (novas) necessidades. Paradoxalmente, esse processo de

comercialização do artesanato permitiu “[...] a preservação da arte do trançado kaingáng” (TOMMASINO, 1995:306), e ao mesmo tempo, viabilizou a (re) ocupação de parte de seus antigos territórios. Na medida em que as cidades foram incorporadas ao universo kaingáng, os acampamentos urbanos, tal como o Vãre – Centro Cultural Kaingáng, passaram a imprimir sua própria territorialidade na paisagem citadina. Como assinala e sintetiza Tommasino:

Pressionados pelas coerções próprias da atual conjuntura, engendrou-se o comércio indígena. Através desse comércio, os Kaingang do Posto Apucarana passaram a construir os novos *wãre*, agora na zona urbana. Expropriados de seu habitat natural, os índios recriaram um espaço kaingang no mundo dominado pelos brancos, seguindo um padrão preexistente. Mesmo tendo alterado seu modo de vida, os Kaingang não perderam seu *ethos* caçador-coletor [...]. Portanto, o modo de vida kaingang foi modificado por contingências externas mas a história kaingang é provida de uma historicidade própria (TOMMASINO, 1998:69).

Podemos inferir que os Kaingáng nunca deixaram de frequentar seus territórios tradicionais, e agora quando vão ao Vãre – Centro Cultural Kaingáng não é para caçar, pescar e coletar como antigamente, mas para vender seu artesanato e suprir a falta desses mesmos recursos que lhes foram retirados em consequência da urbanização da região. Ao considerar que o Vãre – Centro Cultural Kaingáng está localizado às margens do Ribeirão Cambezinho, na região central do município de Londrina, fica claro que os Kaingáng retornaram às regiões de onde, décadas antes, seus bisavôs, avôs e pais foram brutalmente expulsos. Logo, este espaço deve ser encarado enquanto símbolo da resistência e do processo de (re) territorialização kaingáng, uma vez que sua legitimidade está assegurada por uma razão histórica e cultural que acaba por sacralizá-lo na qualidade de território.

Para os Kaingáng algo que reforça a sacralidade histórica e simbólica do Vãre – Centro Cultural Kaingáng é a cerimônia-ritual realizada no dia de sua inauguração, a qual contou com a presença de um grupo da etnia Xavante, que em conjunto com os Kaingáng, dançaram e entoaram cantos típicos, demarcando cosmograficamente esse espaço e ao mesmo tempo singularizando-o enquanto legítimo território kaingáng. O grande problema é que ao longo desses 16 anos a prefeitura de Londrina não deu a devida continuidade ao “Programa de Atendimento aos Kaingáng” e toda aquela estrutura física desapareceu completamente: as casas de alvenaria transformaram-se em acomodações improvisadas com madeiras e lonas; a

água para consumo, tarefas cotidianas e higiene é retirada, sem tratamento, diretamente do Ribeirão Cambezinho; e o espaço cultural está deteriorado e interditado, impossível de receber visitas, perdendo totalmente sua função original.

Atualmente, os Kaingáng sofrem uma forte pressão por parte dos órgãos municipais e estaduais para se retirarem do local. Os brancos (*fóg*) argumentam que o espaço do Vãre não possui (mais) condições salubres e apropriadas para atender às necessidades dos Kaingáng e, que pelo fato de estar localizado em uma avenida com grande circulação de veículos, pode oferecer riscos e perigos principalmente para as crianças. Mas, por trás dessa veste indigenista, a justificativa reside essencialmente no fato desse espaço, por se tratar de um fundo de vale, ser visado enquanto área de preservação ambiental, evidenciando a imposição de um novo regime cosmográfico, o qual Little (2002) denomina como preservacionismo territorializante.

O preservacionismo traz em seu cerne a valorização da natureza no seu estado “intocado”, transformando determinados espaços em Unidades de Conservação que apresentam como princípio cosmográfico a inibição de qualquer presença ou interferência humana. Criam-se, dessa forma, rígidas fronteiras em torno das áreas que pretendem proteger, acreditando que com isso elegem-nas à condição de áreas puramente naturais, quando na verdade não passam de construções humanas, configurando um tipo específico de território interligado à razão instrumental do Estado.

Em primeiro lugar, as áreas protegidas são criadas pelo Estado mediante decretos e leis e conformam parte das terras da União, sendo portanto terras públicas. Em segundo lugar, a criação dessas áreas inclui sofisticadas pesquisas científicas envolvendo um grande leque de especialistas, mostrando o alto grau de conhecimento humano implicado nelas. Em terceiro lugar, as áreas protegidas estabelecem planos de manejo que especificam com minuciosos detalhes as atividades permitidas e proscritas dentro desses territórios. Em suma, as áreas protegidas representam uma vertente desenvolvimentista baseada nas noções de controle e planejamento (Little, 2002:16).

Como meio para fazer valer seus interesses, a estratégia empregada pelos preservacionistas é a mesma utilizada há tempos atrás pelos desenvolvimentistas: a expulsão dos índios e o seu reassentamento compulsório. Seguindo esta perspectiva a prefeitura de Londrina pretende transferir os Kaingáng do Vãre –

Centro Cultural Kaingáng para outro local, situado na antiga Central de Moagem, nas imediações das Chácaras São Miguel, zona sul do município. Enquanto alguns Kaingáng aceitaram se transferir, outros, em sua maioria da aldeia Água Branca, estão dispostos a resistir, argumentando que o novo local é muito longe do centro da cidade, dificultando o deslocamento e prejudicando a venda do artesanato, sem contar que compromete o projeto de divulgação da “cultura kaingáng”.

Novamente os brancos (*fóg*) pretendem afastar os Kaingáng da região central, desconsiderando a historicidade de suas ações cosmográficas, bem como os vínculos afetivos que mantêm com seus territórios. Desse modo, instaura-se uma nova dimensão conflitual entre razão instrumental e razão histórica: por um lado, tem-se o Estado almejando o controle social das populações indígenas por meio da criação de novas categorias territorializantes, e por outro, os Kaingáng reivindicando seus próprios espaços culturais, políticos e territoriais, buscando nos valores do passado (*vãsy*) suas principais armas para garantir a defesa de seus territórios e o reconhecimento dos seus direitos nos tempos atuais (*uri*). Portanto, podemos concluir que o *vãre urbano* é uma resposta à hegemonização territorial empreendida pelo branco (*fóg*), e por isso, resultado do processo dialético que envolve o contato interétnico.

## 1.2. A ALDEIA ÁGUA BRANCA

De acordo com Mota (2008) e Tommasino (1995), antes da chegada dos brancos (*fóg*), as terras do segundo e terceiro Planalto Paranaense constituíam os territórios kaingáng. Os afluentes do rio Paraná (Parapanema, Piquiri, Ivaí e Iguaçu) delimitavam as fronteiras entre as várias unidades territoriais kaingáng, enquanto os rios menores, tributários desses grandes rios, demarcavam os limites entre os sub-territórios de cada grupo local. No interior dos sub-territórios os grupos locais ainda dividiam-se em várias aldeias (*emã*), e é justamente este último espaço que pretendo analisar a seguir.

Como mencionado anteriormente, esta pesquisa busca orientar-se pela perspectiva de um determinado grupo Kaingáng que vive na aldeia Água Branca (*Goj Kupri*), que em conjunto com mais três aldeias – Sede, Barreiro e Serrinha – compõem atualmente a Terra Indígena (TI) Apucarantina, localizada na confluência dos rios Apucarana e Apucarantina com o rio Tibagi. Segundo Tommasino (1995),

os Kaingáng que vivem na região de Londrina (TI Apucarantina), São Jerônimo da Serra (TI Barão de Antonina e TI São Jerônimo da Serra) e Ortigueira (TI Mococa e TI Queimadas) integram uma mesma unidade social, isto é, são grupos locais pertencentes a um mesmo território e, portanto, possuem relações de parentesco entre si.

Se voltarmos à narrativa de Jorge, podemos identificar que em vários momentos ele cita o encontro com os parentes de São Jerônimo e Barão de Antonina, geralmente realizado às margens dos rios e suas nascentes. Os rios menores, tal como o rio Taquara, por exemplo, eram verdadeiros pontos de encontro e (re) união entre os habitantes dos diferentes grupos locais, e, por esse motivo, concebidos como espaços de sociabilidade, onde os laços de parentesco eram reforçados cerimonialmente (TOMMASINO, 1995).

A partir do século XVIII, as frentes expansionistas atingiram o interior do Estado do Paraná, chegando à região do Tibagi em meados do século XIX. Os Kaingáng de Londrina e Ortigueira por um bom tempo ficaram mais afastados do sistema colonial, mantendo contatos esporádicos com os brancos (*fóg*), podendo assim, viver com maior autonomia em relação ao sistema indigenista. Porém, quando necessitavam de alguma assistência externa recorriam à São Jerônimo da Serra, considerado pólo de contato permanente entre índios e brancos, pois abastecia as expedições de reconhecimento territorial, contando com estradas que interligavam-no às vilas e centros de colonização.

No início do século XX, mais precisamente em 1906, funda-se sob o Decreto nº 6 de 5/7/1900 o Posto Indígena Dr. Xavier da Silva, localizado na Serra de Apucarana. Neste período a administração político-burocrática desse aldeamento concentrava-se no Posto Indígena São Jerônimo da Serra, havendo apenas um capitão para chefiar os vários grupos locais. No tocante à sua organização interna, Tommasino (1995) afirma que os Kaingáng de Apucarana estavam distribuídos em três aldeias (*emã*) – Moreiras, Rio Preto e Toldo Velho<sup>9</sup> – sendo que nesta última passou a funcionar a sede administrativa do Posto com a chegada do chefe branco Francisco Graça.

Em 1949 houve um acordo entre o Governo do Estado do Paraná (Moysés Lupion) e o Serviço de Proteção aos Índios (SPI), visando às reduções das “áreas

---

<sup>9</sup> A palavra toldo é uma expressão regional característica do Paraná e do Rio Grande do Sul, e apresenta o mesmo significado que aldeia ou povoação indígena.

indígenas” para impulsionar o processo de colonização na região. Com a subtração de boa parte de suas terras, os Kaingáng foram obrigados a se transferir para a nova sede do agora Posto Indígena Apucarana, principalmente as famílias que viviam na aldeia Rio Preto, pois ficava fora dos limites da nova área demarcada. Neste momento, entra como chefe de posto um funcionário de nome Allan Kardec, um dos grandes responsáveis pelo trabalho de concentração e transferência dos Kaingáng, criando o novo Posto do SPI e conseqüentemente a atual aldeia Sede.

Em outra conversa que tive com Jorge, ele confirma a presença de Allan Kardec como chefe de posto, afirmando ter sido batizado por ele no tempo de São Roque, hoje, atual município de Tamarana, distante 25 km da TI Apucarantina. Da mesma forma que ocorreu com Cimbaluk (2013), a mim também não foi mencionado o nome de Francisco Graça, mas, em contrapartida, foi citado o nome de Gil Martins como sendo o primeiro chefe de posto no tempo da Fundação Nacional/SPI, antecedendo Allan Kardec.

Jorge: [...] Então ali do rio Taquara pra cá, eu sei tudo as divisa que aconteceu dentro da área, tempo do Allan.

Fábio: Tempo do Allan?

Jorge: Tempo do Gil Martins também que era o chefe do posto aqui no... Fundação Nacional do Índio aqui... tempo da Fundação...

Fábio: Que era o SPI antes?

Jorge: SPI.

Fábio: Esse Allan não é o Kardec, é?

Jorge: É, é o Allan Kardec. Ele é meu padrinho. Ele me batizou em tempo de São Roque.

Fábio: Ele era índio também?

Jorge: Não, era branco, alemão. É alemão. Então esse é meu padrinho. A Nair que é mulher dele é minha madrinha. Ele me batizou em São Roque. Eu sei que [...] me batizou e não sei que deram pra mim, comi mesma coisa sal. Ponho na minha boca comi sal... aqui nessa igreja. [...]

Fábio: Gil Martins era chefe do posto?

Jorge: Chefe de posto. Primeiro chefe de posto que existiu ali, Fundação Nacional ali. Depois entrou o Allan. De lá desse posto que eu to falando, aldeia né, aldeia que eles fala, daí saímos lá pro Igrejinha [do Rio Preto]. [...] Os índios morou no antigo né, lá no Igrejinha. Daí mandaram nós saí de lá e nós viemos pra cá, né. Os outros índios foram pra Mococa, foram lá pra Ortigueira e nós veio embora pra cá.

Infelizmente, não obtive êxito ao procurar alguma outra referência sobre o “tempo de Gil Martins”, não sendo possível precisar o período nem mesmo os locais onde atuou como chefe de posto. Por outro lado Cimbaluk (2013) aponta, com base

na pesquisa realizada por Almeida (2004), o nome de João Martins (e não o de Gil Martins) como sendo o primeiro chefe de posto da região, o qual teria sido responsável pela implantação de alambiques, principalmente no local denominado Igrejinha, onde os índios trabalhavam de forma autônoma. Mas uma coisa é certa: ao longo do processo de aldeamento e reduções das terras indígenas, marcado temporalmente pela figura dos chefes brancos e dos capitães indígenas, os Kaingáng foram constantemente realocados, ou melhor, “jogados” de um lado para o outro sempre que sua presença ameaçava os interesses e o ímpeto colonizador.

Como se observa no depoimento acima, os Kaingáng haviam sido transferidos para Igrejinha, próximo à aldeia de Rio Preto, e, com a nova demarcação em 1949, são novamente realocados. Enquanto alguns grupos foram se estabelecer na região de Ortigueira e São Jerônimo, a maioria das famílias migrou para a atual aldeia Sede. O mesmo se deu com os que viviam no Toldo Velho, local que ainda hoje está dentro dos limites da TI Apucarantina, próximo às regiões de mata fechada, mas com pouquíssimas ocupações no seu entorno.

Segundo o Instituto Socioambiental (ISA), atualmente a TI Apucarantina abrange um território equivalente a 5.575 hectares, extensão que representa uma ínfima parte (6,9%) comparada aos 80 mil hectares que constituíam a área demarcada originalmente. O contingente populacional na TI Apucarantina está estimado em aproximadamente 1.500 kaingáng (SIASI/SESAI, 2013)<sup>10</sup>, número que já deve estar defasado, pois se passaram alguns anos desde o último censo e a população kaingáng vem aumentando gradativamente, sem contar que houve a criação de duas novas aldeias recentemente.

Até o ano de 2010, os Kaingáng que vivem na TI Apucarantina estavam distribuídos em duas aldeias (*emã*): aldeia Sede e aldeia Barreiro. A primeira, como vimos, é fruto do processo de reduções das terras kaingáng na década de 1940, tornando-se o centro administrativo e político da Terra Indígena. A aldeia Barreiro, por sua vez, foi criada entre as décadas de 1950 e 1960, também por iniciativa do SPI, sendo considerada uma espécie de extensão política da aldeia Sede. Em julho de 2010, um grupo Kaingáng organiza um movimento de retomada de suas terras, criando assim a aldeia Serrinha, a qual está fora dos atuais limites demarcados (CIMBALUK, 2013). E, por fim, como resultado de conflitos e desentendimentos

---

<sup>10</sup> Disponível em: <http://ti.socioambiental.org/pt-br/#!/pt-br/terras-indigenas/3586>. Acesso em: 04 out. 2015.

políticos alicerçados tanto em fatores externos quanto internos, cria-se, no mês de agosto de 2011, a aldeia Água Branca, foco deste trabalho.

A aldeia Água Branca está localizada próximo ao antigo aldeamento Toldo Velho e traz consigo uma nova situação dentro do contexto político da TI Apucarantina. A pesquisa de Cimbaluk (2013) nos fornece diversos elementos pormenorizados que contribuem para a compreensão das possíveis causas que levaram à criação desta nova aldeia. Em vista disso, podemos destacar a questão da indenização recebida pela comunidade devido à instalação e operação da Usina Hidrelétrica Apucarantina dentro da TI. Neste caso, fatores de caráter externos acabaram por germinar e/ou intensificar conflitos e desentendimentos internos, inerentes ao faccionalismo político kaingáng, atingindo seu auge na eleição para cacique ocorrida em 2011.

A UHE Apucarantina começou a ser construída em 1946, com o intuito de abastecer principalmente o município de Londrina que, neste período, se desenvolvia num ritmo desenfreado. No entanto, a usina só inicia seu funcionamento no ano de 1949. Inicialmente, o empreendimento era de responsabilidade da Empresa Elétrica de Londrina S.A. (ELSA), sendo incorporada a COPEL em 1974<sup>11</sup>. A usina aproveita o potencial energético do Salto Grande, localizado no rio Apucarantina, com aproximadamente 125m de altura e, à época, ocupava 276,73 ha. da TI, sendo pago anualmente aos Kaingáng uma quantia em dinheiro como forma de arrendamento da área ocupada.

De acordo com Cimbaluk (2013), deste dinheiro era descontado o consumo de energia elétrica da TI, sobrando quase nada à comunidade, a qual passou a questionar o valor pago. Para o autor, algo que agravou esta situação foi o fato de não se poder apropriar diretamente do dinheiro, pois este era historicamente administrado pelo SPI e posteriormente pela FUNAI. Em 1999, os Kaingáng realizam diversas manifestações somadas à ocupação da usina e, em 2001, conseguem anular o acordo até então vigente. A partir daí, por meio de novas negociações, o Ministério Público Federal (MPF), FUNAI, COPEL e os Kaingáng assinam os Termos de Ajustamento de Conduta (TACs), que tinha a pretensão de estabelecer um novo acordo e solucionar esse impasse.

---

<sup>11</sup> A Companhia Paranaense de Energia (COPEL) é uma empresa mista estadual criada em 1954.



Em dezembro de 2002 é acordado o primeiro TAC (MPF, 2002), que tinha como objetivo a “revisão do valor pago como compensação pelo funcionamento da UHE Apucarantina, regulamentação de seu pagamento e também do acesso e delimitação da área ocupada” (CIMBALUK, 2013:94). A compensação foi estipulada em R\$ 1,39 por MW/h gerado pela usina, pago anualmente aos Kaingáng, sendo descontado o consumo de energia da comunidade que novamente tomava a maior parte do dinheiro recebido. O que sobrava deste dinheiro deveria ser utilizado de acordo com Plano de Aplicação estabelecido antecipadamente, sob fiscalização da FUNAI e do MPF. Além da compensação, este TAC previa a redução da área de ocupação da usina de 276,73 ha. para 39,9 ha., fator importante se levado em consideração o processo histórico de expropriação das terras kaingáng.

Antes da assinatura do primeiro TAC, mais precisamente em janeiro de 2002, a FUNAI havia estabelecido um Grupo Técnico (GT) para avaliar e quantificar financeiramente os impactos históricos ocasionados pela instalação e operação da usina na TI Apucarantina, considerando o período de 1946 a 2002. Estes estudos começaram a ser realizados em 2002, perdurando até o ano de 2005, não havendo um consenso entre a COPEL e os Kaingáng acerca do valor da indenização, o que, por sua vez, acabou gerando uma onda de insatisfação na comunidade indígena. Consequentemente, em 2006, os Kaingáng retomam as manifestações, ocupando a Casa de Máquinas da Usina, ameaçando queimá-la caso não houvesse uma negociação definitiva.

Pressionada, a COPEL não vê outra solução a não ser aceitar se reunir com as lideranças kaingáng, enviando seus representantes para tentar fixar um acordo. Após um longo período de negociação, com várias propostas e contrapropostas, as duas partes chegam a tal acordo, sendo definido o valor de R\$ 14 milhões. Desse modo, em dezembro de 2006 é assinado o segundo TAC (MPF, 2006), o qual estabelecia a forma de pagamento e a maneira como deveria ser utilizado tal recurso. Apenas vinte por cento da indenização foi apropriado diretamente pela comunidade, sendo distribuído entre as famílias nucleares, enquanto os oitenta por cento restantes foram destinados a criação de um Fundo para subsidiar o Programa gerador de projetos de sustentabilidade socioeconômica e ambiental.

De acordo com o TAC de 2006, este Programa teria a duração de 10 a 20 anos, sendo administrado por um Comitê-Gestor formado por representantes da comunidade indígena e da COPEL, com supervisão da FUNAI e fiscalização do

MPF. Este TAC ainda previa a produção de um Termo de Referência (TR), visando à contratação de consultoria para a elaboração de um diagnóstico da TI e proposição de um Programa, devendo estar concluído até meados de 2007. Contudo, em janeiro de 2010 é formulado um Termo Aditivo a TAC 2006 (MPF, 2010), declarando que o TR só foi entregue à COPEL em outubro de 2007, o que gerou atrasos e acabou causando tensões na TI. Como forma de tentar acalmar os ânimos na TI, parte da indenização foi utilizada em “projetos agrícolas emergenciais”, fato que levou à revisão do TAC e do TR elaborados.

Com a elaboração do Termo Aditivo (TA) em 2010 foi firmado contrato entre a COPEL e as Universidades Estaduais de Londrina e Maringá, objetivando a elaboração de um “diagnóstico socioeconômico e cultural da população e ambiental do território de uso atual da comunidade Apucarantina, bem como [a proposição de] um programa de sustentabilidade socioeconômica, cultural e ambiental” (CIMBALUK, 2013:99). Os projetos em questão, deveriam, ao longo de sua implementação, se tornar “autossustentáveis”, podendo a própria comunidade administrá-los futuramente. Em maio de 2012, as universidades entregam o produto final, concluindo a primeira etapa da elaboração do Programa. Porém, de 2006 a 2013, os projetos ainda não haviam sido efetivamente implementados, e, além disso, os “Projetos Emergenciais” foram realizados até o ano de 2011.

Pode-se dizer que toda a tensão interna gerada em torno da indenização está centrada no fato do branco (*fóg*) interferir na forma de uso do dinheiro recebido pela comunidade, o que acaba por reproduzir a relação de dominação do branco sobre o índio. A forma como foram estabelecidos os TACs e os acordos entre COPEL e os Kaingáng impedem o uso do recurso sem um projeto definido, algo que deixa a liderança de mãos atadas, afetando sua relação com a comunidade, a qual passa a desconfiar e suspeitar de sua conduta. Como aponta Cimbaluk,

[...] se o recurso é da comunidade, cabe ao cacique revertê-lo a ela e na medida em que a liderança não consegue implementar os projetos, faz sentido pensar: ou os recursos não são da comunidade, ou o cacique não está cumprindo sua função, e provavelmente estaria utilizando os recursos para si próprio. Quando algumas ações do cacique passam a dar margem a tal interpretação está-se a um passo da ruptura política, pois grupos que antes compunham a liderança podem passar a questionar o chefe político (CIMBALUK, 2013:138).

Se, por um lado, o contexto da indenização pode reforçar um determinado grupo na chefia, por outro, cria uma enorme tensão sobre o mesmo, dando margem ao surgimento de facções opositoras. No caso da TI Apucarantina, após diversos acontecimentos, esta tensão atinge seu auge na eleição para cacique, ocorrida em julho de 2011. Um mês após esta eleição há a criação da aldeia Água Branca. A própria criação da aldeia Serrinha, em 2010, embora houvesse uma motivação territorial devido ao crescimento da população, também integrava movimentos políticos internos, uma vez que muitos dos fundadores da Água Branca também haviam fundado a Serrinha.

Desta forma, a aldeia Serrinha já representava, em outro espaço, certa oposição à figura do cacique, mas logo perdeu sua força original com a falta de apoio da aldeia Sede, mantendo em certa medida a estabilidade política da Terra Indígena. Além disso, a principal liderança na Serrinha não representava propriamente a facção opositora, pelo contrário, pois para esta liderança em específico, a permanência da divisão política na comunidade não era vista com bons olhos, defendendo uma autoridade centralizada e única, assentada na figura do cacique. Em outras palavras, esta liderança representa uma oposição subordinada ao cacique da Sede, subordinação, aliás, fundamental para garantir recursos para o seu grupo.

Desde o ano de 2004, a facção fundadora da aldeia Água Branca tentava derrubar o cacique da Sede, e mesmo com a impossibilidade de uso do recurso somada à desconfiança da comunidade sobre ele, não conseguiram obter êxito em tal intento. Contudo, segundo Cimbaluk (2013), a partir do momento em que surge uma denúncia de que o cacique teria “bagunçado” junto a outros índios, não dando o devido exemplo e desrespeitando as famílias, a facção opositora passa a ganhar força para reverter o jogo político. Por um lado, é colocada em questão sua avaliação moral no que tange a reciprocidade e generosidade para com a comunidade, e por outro, o erro moral relacionado ao comportamento sexual torna-se o estopim para sua deposição.

Num momento de tensão política como este, só há o fortalecimento da facção opositora a partir do entrelaçamento de três elementos: a moralidade, os modelos de chefia baseados nela e as relações de parentesco (CIMBALUK, 2013:150). Com o episódio ocorrido, o cacique então renuncia e acaba aceitando a realização de uma nova eleição. O processo eleitoral é acompanhado por representantes da FUNAI,

sendo realizado na escola da aldeia Sede. Apesar de todo seu esforço, a facção opositora acaba perdendo nas votações, ganhando o candidato aliado ao cacique deposto. Para a facção fundadora da aldeia Água Branca, uma das causas que levaram a perder a eleição foi a suposta mudança de posição da liderança na Serrinha, algo que tornou inviável a manutenção dos laços entre eles.

Com o resultado da eleição desfavorável à facção opositora, esta não pôde mais se manter na aldeia Sede e muito menos na aldeia Serrinha. Na aldeia Barreiro também era impossível, pois sua liderança já estava aliada com o grupo vencedor na Sede. Cimbaluk (2013), citando Mabilde (1983), afirma que o faccionalismo político é histórico entre os Kaingáng, estando baseado na separação espacial, isto é, dividem-se os grupos e um deles se transfere para longe. No entanto, devido à conjuntura atual, marcada pela restrição e redução das terras indígenas, a separação espacial é praticamente impossibilitada. Mesmo assim, no caso da TI Apucarantina, havia a necessidade de um novo espaço para a facção opositora, encontrando a solução na ruptura política radical e na fundação de uma nova aldeia.

Como vimos no início desta pesquisa, a categoria Terra Indígena é incorporada à unidade político territorial kaingáng, sendo admitido apenas um cacique para cada unidade. A aldeia Água Branca inaugura uma nova situação dentro deste contexto, instituindo seu próprio cacique, o que representa a manutenção da disputa faccional e da tensão política no interior da TI Apucarantina. Criar outra aldeia fora dos limites da TI, como a experiência da Serrinha, seria repetir uma oposição subordinada ao cacique da Sede, retirando da facção a sua possibilidade de se fortalecer enquanto grupo. Por outro lado, do ponto de vista do cacique da Sede, “reconhecer um espaço a uma liderança é dar-lhe maior status e melhorar sua posição junto ao grupo que com ela irá residir.

Em agosto de 2011, a facção opositora cria a aldeia Água Branca, apropriando-se de um espaço dentro da TI Apucarantina que antes era utilizado para a agricultura, mas que estava em desuso já fazia algum tempo. Este espaço está localizado entre as demais aldeias, perto de um dos acessos principais a TI e, como já mencionado, próximo ao antigo aldeamento Toldo Velho. O primeiro movimento de criação e ocupação da aldeia é mais faccional, iniciado pelos indivíduos diretamente implicados no processo de oposição que havia gerado a eleição. O segundo movimento de ocupação é realizado através da transferência intermitente de várias famílias que estavam motivadas pela diferença moral, pela

diferença de chefia e pelas relações de parentesco presentes neste novo espaço. Logo, como afirma Cimbaluk (2013), a criação da nova aldeia fundamenta-se por meio de motivações políticas baseadas em um tipo específico de moral e na instituição familiar.

Há inúmeras críticas de teor moral à aldeia Sede que servem como justificativas para a criação da nova aldeia. Dentre elas destaca-se: a participação do cacique nas “bagunças”; a presença de brancos associada também às “bagunças”; o desrespeito às famílias; o fato do novo cacique eleito não ser da TI Apucarantina; e, não menos importante, a permissividade da Sede no tocante ao consumo e venda de bebidas alcoólicas. Além disso, na aldeia Água Branca havia um reforço da moralidade a partir da ideia de indianidade, uma vez que ali só haveria índios puros, ao contrário da Sede que era acusada de ter mestiços compondo o grupo das lideranças, sem contar a presença de brancos já destacada. Portanto, estes elementos reforçam uma identificação interna do grupo em oposição à aldeia Sede.

Além das questões morais e políticas, Cimbaluk (2013) ainda cita a questão estética da aldeia Água Branca, a qual conta com um espaço amplo e com vista panorâmica da região, diferente do espaço da aldeia Sede que era comparado por muitos Kaingáng a um “buraco”, algo que podemos observar na primeira narrativa de Jorge (“Daí jogaram nós num buraco, perto do Apucarana.”). Ao redor da Água Branca “há capões de mata em maior quantidade e aparentemente mais bem preservados, com vários pinheiros e caça, por exemplo” (CIMBALUK, 2013: 162).

No período em que estive em campo, tive a oportunidade de caminhar junto com Luís mata adentro, conhecendo uma mina d’água a qual os Kaingáng atribuem certo poder de cura. Para chegar neste local, passamos pelo espaço onde antes existiu o Toldo Velho, sendo que tanto Luís como seus sobrinhos apontavam os locais onde haviam morado com seus pais antigamente. O fato de a aldeia Água Branca estar localizada próximo ao Toldo Velho, também reforça a legitimidade da nova aldeia, assentada na tradicionalidade e originalidade de ocupação do espaço.

Outro ponto que diferencia a Água Branca da Sede está relacionado à forma como se articula a lei, a punição e o diálogo da chefia com a comunidade. Na aldeia Sede, a fala do cacique é direcionada aos que erram, como uma espécie de aconselhamento, e a lei funciona a partir das famílias, as quais são, em primeira instância, responsáveis pelos filhos. Na aldeia Água Branca, havendo erro eles

amarram no tronco, e a fala do cacique é direcionada à comunidade como um todo, discutindo com ela e explicando como deve funcionar a lei por ali, incidindo sobre todos indiscriminadamente. Antes de priorizar os laços consanguíneos, na Água Branca o que se destaca é a moralidade, o respeito às famílias, a lei, e caso precise, a punição. Para Cimbaluk,

Esta forma de atuação da chefia na Água Branca é vista como mais tradicional, resgatando o modo de fazer dos “caciques velhos” e adicionada a outros fatores que representariam a tradição. Para além da tradicionalidade, representa outra forma de fazer política, focada no respeito à família (CIMBALUK, 2013:165).

Desta forma, podemos concluir que a aldeia Água Branca traz consigo a indianidade, a moralidade e a espacialidade como elementos que se coadunam a uma noção de tradicionalidade kaingáng e que, conseqüentemente, legitimam a criação deste novo espaço. A territorialidade inerente a este contexto político faccional não reflete somente as questões relacionadas às terras propriamente ditas, mas, abrange também as ações políticas externas e internas que ocorrem sobre elas e se entrelaçam neste cenário de conflitos. Logo, diferentemente do *vãre urbano*, no espaço das aldeias (*emã*) as disputas políticas e territoriais se dão entre os próprios Kaingáng, embora haja, em maior ou menor grau, a interferência da lógica territorial do branco, o que acaba intensificando o estado de tensão interna.

### 1.3. O VÃRE TRADICIONAL

No interior das Terras Indígenas pode-se dizer que os Kaingáng vivem entre dois espaços ao mesmo tempo discrepantes e complementares. De um lado, há o espaço das aldeias (*emã*) que, da mesma forma que o *vãre urbano*, apresenta em certa medida uma espacialidade subordinada ao mundo do branco (*fóg*), reproduzindo as condições de dependência e pauperização características à noção presente de “índio tutelado”. Por outro lado, têm-se o espaço das matas e dos rios, onde os Kaingáng permanecem fazendo seus *vãre tradicionais*, dando continuidade às atividades de caça, pesca e coleta. Estas áreas que ainda se mantêm preservadas, só existem pelo fato de serem desprezadas pela administração tutelar, uma vez que são consideradas impróprias à exploração capitalista.

Antes de refletir exatamente sobre a gama de significados que o *vãre tradicional* representa para os Kaingáng, é necessário levantar breves apontamentos acerca das atividades de caça, pesca e coleta, pois, é a continuidade destas atividades que possibilita e fundamenta a existência deste espaço nos tempos atuais.

Segundo Tommasino (2004), a pesca com arco e flecha era uma técnica bastante utilizada pelos Kaingáng, mas, após o contato com o branco, esta foi sendo deixada de lado, sendo substituída pela pesca com anzol e com o uso da tarrafa. Em contrapartida, a pesca do *pari*, técnica tradicional kaingáng, se manteve, evidenciando certa perdurabilidade sociocultural relacionada à sua identidade étnica. A autora descreve minuciosamente no que consiste e como se realiza este tipo de pesca:

O *pari* é uma armadilha constituída parcialmente de uma barragem de pedras, formando duas paredes que afunilam as águas de uma corredeira; na abertura estreitada pela barragem coloca-se uma esteira de taquara ou criciúma, estribada por armação de madeira, que vai-se elevando para cima do nível da água. A denominação advém do cesto de criciúma, que é o *pari* propriamente dito. A técnica do *pari* consiste em direcionar a água para dentro da barragem, de modo a formar uma forte correnteza, suficiente para que os peixes que caíam nela não mais possam retornar e necessariamente acabam dentro do *pari* (TOMMASINO, 2004:168).

Uma vez construído o *pari*, os Kaingáng acampam no *vãre tradicional*, geralmente localizado às margens dos rios. Esta atividade é sempre realizada em grupos de parentesco e afinidade, o que revela uma mobilização tanto de recursos sociais quanto de recursos naturais, os quais, quando combinados, direcionam-se para obtenção de um recurso alimentar. Quando estão no *vãre tradicional*, a alimentação kaingáng se baseia principalmente no consumo de peixe assado, cozido e sopa de peixe, usualmente acompanhados de farinha de milho (*piché*). Atualmente, como me foi possível presenciar, os Kaingáng também levam alguns alimentos industrializados, tais como arroz, óleo, café, açúcar, sal, fubá e outros tipos de farinha. A banha animal também é bastante utilizada para fritar determinados tipos de alimentos, que segundo eles, ficam mais saborosos.

Nos tempos antigos, segundo relato dos mais velhos, havia maior abundância de peixes do que nos tempos atuais, tanto no que se refere à quantidade quanto ao tamanho dos pescados. De acordo com Jorge, no seu tempo “os peixes chegavam a

pesar de 20 a 40 quilos”, o equivalente a “mais ou menos seis carros de milho”. Tommasino (2004) afirma que nesta época os *pari* eram bem maiores e mais fechados na parte superior, sendo comum “estourarem” devido à enorme quantidade de peixes que ali caíam. Além disso, às vezes era necessário arrumar algum tipo de “transporte” para dar conta de carregar tanto peixe para a aldeia.

Há inúmeros *pari* espalhados pelos rios que compõem a bacia hidrográfica do Tibagi, e cada *pari* tem o seu dono, o qual é reconhecido socialmente. O proprietário recebe ajuda de seus parentes e afins no momento de construir e reconstruir o *pari*, pois, devido às cheias dos rios que ocorrem anualmente, este é destruído e as pedras que formam a barragem são deslocadas. Como podemos observar no relato de Jorge abaixo, o *pari* é sempre referenciado com o nome do seu dono.

Daí tinha o *pari* do meu tio, Timóteo, do Camilo, tinha do Bonifácio lá em cima, tinha do Bastanhão e tinha do Dito Mané lá em cima, lá no Cascudo. Aí tinha outro lá também lá que é do Dito Mané também, lá no Volta Grande, daí. O último é lá do meu sogro, lá na Igrejinha que falei pra você. Morava ali né. E lá os índios moravam e fizeram *pari* lá embaixo, daí os outros *pari* é aqui no Volta Grande daí.

Quando o dono morre, os filhos podem herdar o *pari*. Contudo, não há uma definição exata de quem irá herdá-lo, sendo a preferência daquele filho ou parente mais próximo do dono e que sabe cuidar do *pari*. O *pari* também pode ser emprestado, desde que o dono concorde e receba uma parte do que foi pescado (TOMMASINO, 2004:171). A distribuição da pesca também apresenta regras definidas: o dono e os que ajudaram na (re) construção do *pari* tem direito à determinada quantidade do produto. Havendo bastante peixe distribui-se entre os grupos de parentes e afins (reciprocidade restrita), e quando o alimento é preparado, a distribuição toma o sentido da generosidade (reciprocidade generalizada), sendo que todos que estão ali presentes são convidados a comer (TOMMASINO, 2004:172-173).

A pesca do *pari* é realizada nos meses de inverno (abril, maio, junho e julho), período em que os peixes descem para o rio Tibagi à procura de águas mais quentes e, pelo fato de ser uma época mais seca, como explica Jorge, “[...] o rio abaixa, daí os peixes descem. Desce pra virar no Tibagi. Daí o *pari* já tá na frente né, cercado de pedra, então ali já cai tudo aquele peixe”. Após este período, os rios tornam a encher e as corredeiras, bem como os *pari*, ficam submersos,



suspendendo as atividades de pesca, o que revela uma apropriação menos predatória da natureza por parte dos Kaingáng, pois neste momento, os peixes sobem os rios para a desova.

A caça, assim como a pesca e a coleta, representa atualmente uma atividade secundária dentro da economia de subsistência kaingáng. Isto porque boa parte das matas foi destruída e, como resultado, muitos animais que constituíam a dieta tradicional kaingáng, foram extintos ou diminuíram consideravelmente. Apesar disso, os Kaingáng continuam a caçar, mesmo que esporadicamente, sendo a carne de animais silvestres ainda muito apreciada. Certa vez, Luís me contou que sentia saudades de comer a carne de anta assada no buraco, método de cocção típico dos Kaingáng, onde se enterra o alimento sobre pedras em brasa, retirando-a somente no dia seguinte. Segundo ele, a carne ficava “molinha” e saborosa, chegando a “derreter até os ossos”.

Tommasino (2004) apresenta uma lista dos mamíferos que os Kaingáng costumam caçar, tais como tatu, capivara, cateto, cotia, paca, veado, quati, anta e queixada, sendo que estes dois últimos praticamente estão extintos, o que explica o saudosismo de Luís. Assim como os mamíferos, os pássaros em sua maioria também são comestíveis, algo que pude comprovar quando estive em campo. Quando descíamos para o rio Apucarantina foram caçados dois pássaros, que se não me engano, pareciam ser “pombas do mato”, algo que não posso afirmar com toda a certeza por não ter a devida familiaridade com as várias espécies que sobrevoam as matas.

Além dos animais comestíveis há os não comestíveis, como por exemplo, a jaguatirica, a onça, o macaco e as cobras. A onça é um animal que rende bastantes histórias quando se está acampado no *vãre tradicional*, sendo atribuídas a ela várias características humanas, o que demonstra certo temor com a possibilidade de sua presença. Conforme afirma Tommasino (2004), no passado o macaco era um animal que se caçava e se comia, algo que podemos verificar nesta outra narrativa de Jorge.

Então, meu bisavô, ele caçava de flecha sabe, só de flecha. Então matava de bodoque, matava até quati, macaco, tatu. Dava na cabeça. Pá, na cabeça [...] virava e virava ele pro lado, pegava, destroncava o pescoço, né. Aí tirava aquele couro, aí assava.

As cobras, por sua vez, ocupam um lugar de destaque na mitologia e simbologia kaingáng, sendo muito temidas por eles. Coincidência ou não, os Kaingáng conhecem vários “remédios do mato” para tratar a mordida de cobra. Um dos sobrinhos de Luís, Adílson, me relatou que uma vez, quando estava na mata caçando acompanhado de sua cachorra, percebeu que esta havia sido mordida por uma cobra. Ele, tendo adquirido certo conhecimento com seu avô, correu procurar uma determinada planta que servia para curar este tipo de mordida, conseguindo salvar sua cachorra que continua viva até hoje. Luís também me informou conhecer outra planta que, esfregada nas pernas, emite um cheiro capaz de afastar as cobras.

Os Kaingáng também costumam observar as pegadas dos animais e as fezes que encontram nas trilhas, conseguindo identificar a espécie, a quantidade de animais e quando passaram pelo local. Quando descíamos para o rio, eles identificaram vários rastros deixados por um grupo de “porco do mato” que acabara de passar por ali, além de uma pegada de outro animal que definiram como uma espécie de “onça pequena”. Os Kaingáng também aproveitam estas pistas deixadas pelos animais para caçar por meio da ceva, isto é, com armadilhas deixadas em locais estratégicos, geralmente onde os animais param para se alimentar.

Tommasino (2004) também demonstra que os Kaingáng têm seus próprios meios de comunicação quando estão na mata. Para um grupo não se perder do outro, o que está na frente deixa sinais com galhos para indicar onde passaram e qual o caminho os de trás devem seguir. Outra forma de comunicação que consegui presenciar eram os gritos, estes utilizados para informar que está tudo bem, assim como a localização aproximada do grupo. No passado, os Kaingáng também usavam uma flauta feita de taquara, a qual possuía três furos, e não era para fazer música, mas para “falar de longe”. Cada um tinha seu próprio som e todos sabiam quem estava na mata ou quem vinha chegando (TOMMASINO, 2004:181).

Ao caminhar nas trilhas em direção aos rios os Kaingáng apontam diversas plantas silvestres existentes nas matas e descrevem as suas diferentes utilidades medicinais e alimentícias. Nos espaços das matas há várias roças antigas e pomares “abandonados” que, segundo Tommasino (2004), continuam sendo utilizados como fontes de alimento humano e como locais onde se arma as cevas para a caça. Estes espaços também demonstram a presença da interferência e do manejo humano nas áreas naturais. O ambiente das matas é conhecido e explorado há muito tempo pelos Kaingáng, os quais conhecem cada elemento individualmente.

A coleta de larvas e corós (*grón grón*) é bastante comum entre os Kaingáng, considerados fontes de pura proteína, sendo encontrados em árvores apodrecidas, no interior dos bambus, taquaras, palmeiras, coqueiros, entre outros. Os corós eram comidos vivos ou então assados, mas hoje em dia, são mais os velhos que o apreciam desta forma. A maioria dos Kaingáng prefere comê-los fritos na banha, e dizem ser “parecidos com torresmo” (TOMMASINO, 2004:183). Quando estávamos acampados às margens do rio Apucarantina, tive a oportunidade de experimentar os corós e, sinceramente, o gosto para mim se assemelha muito à carne de frango. Também fui informado que a banha do coró serve como remédio para coceiras, mordidas, dor de ouvido, dentre outras coisas.

O palmito também é um alimento ainda muito apreciado pelos Kaingáng, sendo coletado tanto para consumo quanto para a venda nas cidades, como uma forma de obter uma renda extra, embora esta seja pouca. Há vários outros recursos coletados nas matas que são vendidos na cidade, como por exemplo, as mudas de orquídeas e certos tipos de madeiras utilizados como cabos de enxada. Algo que impressiona na sabedoria kaingáng é o máximo aproveitamento que fazem dos recursos naturais. Nos dias que passamos no *vãre tradicional* foram coletados palmitos de uma palmeira e de um coqueiro. Além do palmito como fonte de alimento, foram aproveitadas as folhas da palmeira que, dobradas e trançadas, transformaram-se numa espécie de esteira que nos serviu como cama. Ainda fui informado que do coqueiro se aproveita quase tudo: suas folhas são utilizadas para cobrir os ranchos; com os “coquinhos” é possível fazer um tipo de bebida; sem contar o palmito que serve como alimento.

Existem inúmeros outros fatores que poderiam ser citados, mas que exigiriam um estudo mais aprofundado. Porém, os elementos apresentados aqui são suficientes para os propósitos deste trabalho. Logo, com base nessas informações, podemos comprovar que os Kaingáng mantiveram seus padrões de ocupação e exploração e conseguiram preservar alguns aspectos do seu modo de vida tradicional, bem como parte de seu etnoconhecimento e de suas representações sócio-simbólicas, os quais configuram um tipo de territorialidade específica herdada de seus ancestrais. De acordo com Tommasino,

Hoje se não podem sobreviver apenas dos recursos naturais que as antigas e imensas florestas lhes proporcionavam, a importância sócio-simbólica desses espaços aumentou, na medida em que se

tornaram espaços de memória dos saberes e fazeres de seus ancestrais. Esse vínculo de continuidade com o passado tem-se constituído um espaço de resistência cultural e de reprodução da identidade étnico-cultural (TOMMASINO, 2004:164).

Portanto, o ato de estar no *vãre tradicional* remete ao sentimento de se viver como “índio”, ou seja, como seus ancestrais, algo que está relacionado à sua essência enquanto “ser kaingáng”. Além disso, a existência do *vãre tradicional* revela que o tempo-espaço antigo (*vãsy*) nunca acabou, pelo contrário, ele continua sendo recuperado e (re) vivido nos interstícios do espaço-tempo atual (*uri*), transformando-se dialeticamente em tempo real. Em outras palavras, a mobilidade kaingáng “caracteriza-se metaforicamente em caminhar entre a realidade e o mito” (TOMMASINO, 2000:224), entre o tempo atual (*uri*) e o tempo antigo (*vãsy*), num movimento que entrelaça distintas noções de temporalidade, espacialidade e territorialidade. E é justamente este movimento espaciotemporal que procurei demonstrar e analisar a partir da trajetória *vãre urbano / aldeia (emã) / vãre tradicional*.

Conforme a discussão levantada neste capítulo, fica claro que o enclausuramento dos Kaingáng nas atuais Terras Indígenas, bem como as relações de dependência e dominação às quais estão submetidos, geram diversos conflitos e desentendimentos internos que potencializam o faccionalismo político entre os Kaingáng, o que, por sua vez, dá margem para a criação de novas aldeias (*emã*), como no caso da aldeia Água Branca, que procura conquistar a sua autonomia política e econômica no interior da Terra Indígena Apucarantina. A meu ver, a singularidade desta situação evidencia a necessidade de repensar a própria categoria “Terra Indígena” enquanto unidade política e territorial, já que esta não condiz com a complexidade inerente às espacialidades kaingáng, assim como a centralização do poder nas mãos de um único cacique parece não atender as demandas específicas de cada aldeia (*emã*). Por outro lado, podemos concluir que a presença kaingáng no meio urbano faz parte do seu processo de (re) territorialização empreendido como resposta às consequências advindas do contato interétnico, pois, se antigamente, nos tempos pré-contato, os Kaingáng realizavam suas atividades de caça-pesca-coleta nos espaços da mata (*vãre tradicional*), atualmente eles ressignificam o seu ethos caçador-coletor nos espaços da cidade (*vãre urbano*), captando recursos através da comercialização do artesanato. Contudo, como já

mencionado, o *vãre urbano* não substituiu o *vãre tradicional*, uma vez que estes espaços coexistem e complementam-se, representando simbolicamente a síntese das relações dialéticas entre o passado (*vãsy*) e o presente (*uri*).

## CAPÍTULO 2 – “TIRA FOTO AÍ, FÓGI!”: A “CULTURA KAINGÁNG” ESTÁ EM CENA

No capítulo anterior foi possível observar que a concepção de unidade territorial kaingáng é melhor compreendida se pensada enquanto uma pluralidade territorial, uma vez que é composta por diferentes espaços que somente se transformam em territórios sociais através das ações territoriais de um determinado grupo social, no caso em questão, dos Kaingáng da aldeia Água Branca. A mobilidade kaingáng, por sua vez, caracteriza-se por um movimento multidimensional, onde o deslocamento espaciotemporal reflete uma translocalidade mítico-real. Dito de outro modo, as novas situações engendradas pela dinâmica do contato são incorporadas nos termos das estruturas culturais tradicionais, ou seja, segundo a perspectiva sócio-lógica kaingáng, ao passo que essa mesma sócio-lógica é transformada pelas novas situações, numa relação de mão dupla, onde aquilo que é o “novo” – representado pelo tempo presente (*uri*) – e aquilo que é o “tradicional” – representado pelo tempo passado (*vãsy*) – são constantemente (re) construídos e (re) significados.

É com base nessa relação de ida e volta das categorias (CUNHA, 2009) que, neste capítulo, pretende-se investigar como os Kaingáng da aldeia Água Branca concebem a sua própria noção de “cultura” e, por conseguinte, qual o sentido dessa noção na sua organização sociopolítica, especificamente no que tange às estratégias cosmográficas utilizadas para estabelecer, manter e defender seus territórios sociais. Para desenvolver essas problematizações, busco analisar duas experiências em campo que denomino como situações etnográficas, das quais não se pode eximir a presença (e conseqüentemente a responsabilidade) do antropólogo/pesquisador, ora como observador e interlocutor, ora como mais um agente (direto e/ou indireto) no complexo de interações.

Com a finalidade de tornar o texto compreensível ao leitor, antes de aprofundar propriamente na análise de tais experiências, creio ser necessário explicitar brevemente o que se quer comunicar com a expressão “situações etnográficas”, algo que está epistemologicamente relacionado ao ofício do antropólogo. Nesse sentido, inspirado por Geertz e sua antropologia interpretativa – que coloca em cena o antropólogo como autor –, Roberto Cardoso de Oliveira (2000), ao refletir sobre o processo de produção do conhecimento antropológico,

afirma que este pode ser pensado a partir de três etapas, ou melhor, de três atos cognitivos: o olhar, o ouvir e o escrever.

Enquanto no olhar e no ouvir, teoricamente disciplinados pela Antropologia, realiza-se a nossa percepção, é no ato de escrever, considerado como produtor de um discurso específico, que o nosso pensamento é colocado em prática, ou seja, é materializado. O olhar e o ouvir são atos preliminares na investigação antropológica, exercitados pelo antropólogo quando este vivencia a situação de estar no campo – de “estar lá”. Já o escrever é o ato praticado por excelência no gabinete – quando se “está aqui”, convivendo com nossos pares e usufruindo de toda estrutura oferecida pelas instituições acadêmicas –, onde se configura o produto final do trabalho antropológico (CARDOSO DE OLIVEIRA, 2000:25).

Mas então, o que ocorre quando o gabinete – *locus* semântico do trabalho antropológico – se transforma numa espécie de extensão do trabalho de campo? Quais as implicações para a pesquisa antropológica quando a relação entre “estar lá” e “estar aqui” se inverte e/ou se mistura, isto é, quando o “nativo” também passa a frequentar o gabinete? Ora, como bem expressa Cardoso de Oliveira (2000), o olhar e o ouvir não podem ser tomados como atos totalmente independentes, pelo contrário, embora apresentem características distintas, eles são complementares e na maioria das vezes realizam-se simultaneamente. Nesse caso, o olhar e o ouvir não ficam restritos apenas ao trabalho de campo, mas também são incorporados ao trabalho de gabinete, criando assim condições *sui generis* que fundamentam o ato de escrever.

Vale ressaltar que é a partir da interação com o “Outro”, construída pelo sentimento de alteridade, que o olhar, o ouvir e o escrever se sustentam e são colocados em prática. Desse modo, no meu entender, quando o campo e o gabinete se confundem, a relação entre antropólogo e “nativo” alcança o mais alto grau de uma relação entre interlocutores, quer dizer, entre “iguais” que “trocam diferenças”. Logo, essa relação dialógica “[faz] com que os horizontes semânticos em confronto – o do pesquisador e o do nativo – abram-se um ao outro, de maneira a transformar um tal *confronto* em um verdadeiro ‘encontro etnográfico’” (CARDOSO DE OLIVEIRA, 2000:24).

Em termos metodológicos, o conhecimento antropológico não deve ser encarado apenas como um constructo que reproduz fidedignamente o “modelo de pensamento nativo”, e nem tampouco como um erigir excepcional do pesquisador,

mas antes, deve ser pensado como produto da interação entre antropólogo e “nativo”, pois, embora haja certa autonomia do autor/pesquisador no exercício de seu ofício, é com base nessa interação que o antropólogo elabora os dados e, posteriormente, inicia o seu processo de textualização ao inscrevê-los no discurso próprio de sua disciplina. No que diz respeito a essa relação entre os dados obtidos no trabalho de campo e o processo de construção do texto etnográfico, Cardoso de Oliveira afirma que o antropólogo,

Ao tentar penetrar em formas de vida que lhe são estranhas, a vivência que delas passa a ter cumpre uma função estratégica no ato de elaboração do texto, uma vez que essa vivência – só assegurada pela observação participante “estando lá” – passa a ser evocada durante toda a interpretação do material etnográfico no processo de sua inscrição no discurso da disciplina. [...] Os dados contidos no diário e nas cadernetas de campo ganham em inteligibilidade sempre que rememorados pelo pesquisador; o que equivale dizer, que a memória constitui provavelmente o elemento mais rico na redação de um texto, contendo ela mesma uma massa de dados cuja significação é melhor alcançável quando o pesquisador a traz de volta do passado, tornando-a presente no ato de escrever. Seria uma espécie de presentificação do passado, [...] com toda a influência que o “estando aqui” pode trazer para a compreensão [...] e interpretação dos dados então obtidos no campo (CARDOSO DE OLIVEIRA, 2000:34).

Agora, tomando como exemplo a minha vivência com os Kaingáng da aldeia Água Branca, principalmente com Luís, pode-se inferir que, quando a relação com o “nativo” deixa de ocorrer somente quando se “está lá” e passa a existir também quando se “está aqui”, abre-se ao “nativo” a oportunidade de participar desse processo de presentificação do passado, ao mesmo tempo que possibilita ao antropólogo novas significações acerca daquilo que foi vivenciado e daquilo que se está vivenciando. De minha parte, posso afirmar com toda certeza que os “encontros etnográficos” ocorridos no gabinete foram extremamente enriquecedores para a consolidação da interação/relação antropólogo-“nativo”, pois, foi através deles que comecei a me situar e a compreender os “papéis relativos” – algo que explicarei no decorrer deste capítulo – que estava desempenhando ao ser paulatinamente incorporado por aquela comunidade.

Sem mais delongas, a escolha pela expressão “situações etnográficas” consiste justamente no fato de estar-se embasando na existência de diferentes encontros com o Outro, partindo tanto da perspectiva antropológica quanto do ponto



de vista do “nativo”, buscando, com isso, evidenciar o caráter interinfluenciável desta relação entre horizontes semânticos distintos. Assim sendo, para desenvolver a análise de tais situações, optou-se por dividi-las em dois blocos, onde, primeiro, pretende-se refletir sobre como esse grupo Kaingáng articula a sua identidade em diferentes escalas, para em seguida, analisar como é confeccionada a sua própria noção de “cultura” e quais os sentidos que esta assume quando é operacionalizada no cenário político externo e interno, levando-se em consideração a interferência que um exerce no outro.

## 2.1. APRESENTAÇÃO DE CANTOS E DANÇAS EM TAMARANA-PR

No trajeto para se chegar à aldeia Água Branca é quase inevitável a escala no município de Tamarana, pois, por ser a cidade mais próxima da Terra Indígena Apucarantina, construiu-se ali certa relação de dependência entre os Tamaranenses e os Kaingáng. Cidade pequena, com características mais rurais do que propriamente urbanas, Tamarana transformou-se no local onde os Kaingáng suprem suas necessidades mais básicas e imediatas, tais como a compra de alimentos e outras mercadorias, bem como a utilização de serviços públicos como educação escolar, saúde, transporte, entre outros.

No entanto, o que mais me chamou atenção quando fiz esta escala nas vezes que fui à aldeia, foi a existência de um “sistema informal de carona”, uma vez que a comunidade da Água Branca ainda sofre com certa deficiência no que diz respeito ao transporte. A dificuldade reside no sair e no chegar à aldeia, pois não há nenhum meio de locomoção público que realize esse percurso, com exceção, é claro, dos ônibus escolares. Quando estive em campo, notei que a única condução de propriedade da comunidade era um caminhão velho que servia como uma espécie de pau de arara improvisado, que, aliás, garantiu-me o primeiro acesso à aldeia.

Recentemente, fui informado que a comunidade havia adquirido um novo caminhão com recursos do Projeto Básico Ambiental (PBA) da Usina Hidrelétrica Mauá<sup>12</sup>, algo encarado como uma pequena conquista que não soluciona o problema,

---

<sup>12</sup> A UHE Mauá foi construída no rio Tibagi, entre os municípios de Telêmaco Borba e Ortigueira, e começou a operar em novembro de 2012, ocasionando impactos em oito Terras Indígenas, inclusive na TI Apucarantina. O PBA da UHE Mauá, de responsabilidade das empresas COPEL e Eletrosul, reúne 34 programas voltados à proteção da natureza e à promoção social, como forma de indenizar as comunidades afetadas.

mas que, pelo menos, melhoram as condições do transporte. Além disso, a comunidade está prestes a receber um veículo de tipo popular fruto do repasse de recursos gerado pelo ICMS Ecológico do município de Tamarana, decisão que ocasionou alguns pequenos desentendimentos com o cacique da aldeia Sede, por este não estar de acordo e requerer o monopólio destes bens.

O sistema de caronas funciona basicamente por meio de uma relação de troca entre os Kaingáng e os comerciantes de Tamarana, geralmente os proprietários de mercearias e açougues. As famílias Kaingáng realizam suas compras nesses pequenos mercados e o proprietário compromete-se a levar as mercadorias até a aldeia, dando carona aos seus consumidores indígenas e àqueles que, mesmo não gastando dinheiro em seu estabelecimento, por falta de opção, aproveitam o transporte. Isto ocorre, é claro, quando o caminhão da aldeia não está disponível, seja por estar em manutenção ou por estar sendo utilizado para outros fins e em outros lugares. Em uma das vezes que fui à aldeia, para conseguir chegar até lá, fui circunstancialmente obrigado a participar desta rede de sociabilidade configurada pelo sistema alternativo de caronas.

A cidade de Tamarana localiza-se entre as regiões do Alto e Médio Tibagi, e muito antes de conquistar o título de município era conhecida como a antiga São Roque, a qual foi citada por Jorge em um de seus relatos. Segundo a história oficial, o pequeno povoado teve origem aproximadamente em 1915 com a chegada de Olímpio Moraes, que deu início à criação de porcos atraindo safristas para a região. A partir de 1919 começam a chegar migrantes do sul de São Paulo interessados na produção de cana-de-açúcar e na pecuária, e logo depois, a região passou a receber imigrantes japoneses e ingleses. Em 1930, no auge da produção cafeeira, o então vilarejo de São Roque passa a ser Distrito Judiciário de São Roque, pertencente ao município de Tibagi, sendo desmembrado nove anos mais tarde e anexado à Londrina.

No dia 13 de dezembro de 1995, por meio da Lei Estadual nº 11.224, o agora município de Tamarana é oficialmente emancipado, graças à pressão exercida pelos moradores que há tempos estavam insatisfeitos com a dependência política que os subjugava ao município de Londrina. Esta data, em especial, é de fundamental importância para presente pesquisa, pois, na comemoração do 19º aniversário de Tamarana ocorreu um desfile com a participação dos Kaingáng da aldeia Água

Branca, evento que caracteriza a primeira situação etnográfica que pretendo analisar a seguir.

Havia chegado à aldeia um dia antes do evento, já ao anoitecer, após passar a tarde toda em Tamarana à espera da carona. No dia seguinte, saímos bem cedo da aldeia rumo a Tamarana, mas desta vez, a prefeitura enviou dois ônibus escolares para transportar o pessoal. Levaram-nos até uma escola, onde professores e funcionários aguardavam com um lanche, ansiosos pelo fato de termos atrasado e o desfile estar prestes a começar. Enquanto alguns Kaingáng degustavam o café da manhã, em sua maioria os mais velhos, outros foram se enfeitar com ornamentos e pinturas corporais, em suma, foram caracterizar-se como “índios”.

Ao saírem para o refeitório, todos pintados e devidamente paramentados, logo percebi que os mais velhos, falando em kaingáng, cochichavam algo entre si que não entendi de imediato, devido à dificuldade natural em compreender e dominar o idioma nativo. Mais tarde, Luís me explicou que os mais velhos falavam sobre as pinturas corporais, lembrando que nos tempos antigos (*vãsy*) havia todo um ritual que significava esse momento, e queixavam-se que agora, nos tempos atuais (*uri*), os mais novos não seguiam as tradições à risca, ou seja, não estavam fazendo como realmente deveria ser feito.

De acordo com Juracilda Veiga (1994), as pinturas corporais refletem a certo modo a organização social kaingáng, fundamentada na divisão em duas grandes metades exogâmicas simultaneamente opostas e complementares, que apresentam os mesmos nomes dos “heróis ancestrais” presentes nos mitos de origem, a saber, *Kairu* e *Kamé*. Representando, respectivamente, os pontos cardeais Leste e Oeste, cada metade é sinalizada por uma marca específica, sendo as marcas compridas (traços) atribuídas aos *Kamé*, e as marcas redondas (círculos) atribuídas aos *Kairu*. As metades subdividem-se ainda em duas seções: na metade *Kamé*, comportam-se as seções *Kamé* e *Wonhétky*, e na metade *Kairu*, as seções *Kairu* e *Votor* (VEIGA, 1994:58-59).

Diferentemente de Veiga, Tommasino (1995), em sua pesquisa sobre os Kaingáng que vivem na região do Tibagi, identificou três grupos de pintura que, embora não apresentem as mesmas nomenclaturas, são correspondentes às marcas que simbolizam *Kamé* e *Kairu*. Como podemos observar nas próprias palavras da autora:

[...] temos então duas metades: **ror** (= circular, redondo) e **téie** (ou **têie** = comprido, riscado). A metade **ror** possui duas seções: **re kutu** e **re doro** (ou **re nor**). A seção **re doro** pode apresentar duas variações de pintura: três argolinhas ou uma argolinha ao lado de um círculo cheio. A metade **téie** apresenta apenas uma seção **re téie** (ou **re joj**) (TOMMASINO, 1995:253). (grifos da autora).

Em uma das conversas com Jorge e Luís, apesar de não termos aprofundado nesse assunto, foram citadas as marcas de *re kutu* e *re joj*, relacionando-as, nesta ordem, às metades *Kairu* e *Kamé*. Explicaram-me também que, antigamente, só havia casamentos entre pessoas de metades diferentes, pois, os que pertencem à mesma metade são considerados como “parentes/primos” (*kaitkō*), isto é, da mesma família (*jagne kanhkā*), enquanto os pertencentes à metade oposta são referidos como “cunhados” (*iambré*). No entanto, me informaram que nos dias atuais, pelo fato de existirem poucas pessoas da metade *re kutu / Kairu*, esta regra matrimonial não é mais seguida rigorosamente, realizando-se casamentos independente das marcas que cada um possui.

Segundo Veiga (1994) e Tommasino (1995), as pinturas corporais existiam e eram atualizadas sempre que os Kaingáng realizavam o cerimonial aos mortos, mais conhecido como ritual do *kiki koi*.<sup>13</sup> Este era um momento marcado pela reciprocidade entre as metades, onde os rezadores de uma metade rezavam pelos mortos da metade oposta, de modo a garantir a unificação material e espiritual entre os Kaingáng, além de possibilitar a reinserção dos nomes dos mortos ao sistema de nomação dos vivos. Com a intensificação do contato e a conseqüente perseguição aos rezadores, os Kaingáng foram sendo obrigados a silenciar seus costumes, deixando de praticar o ritual do *kiki koi*, o qual só foi retomado e reinventado séculos depois, mas em pouquíssimas comunidades e somente em eventos especiais.

Tal como demonstra Tommasino (1995), os rezadores possuíam marcas distintas dos demais e, entre os Kaingáng do Tibagi, eram conhecidos como *péin*. Seguindo a lógica da reciprocidade, geralmente existiam dois *péin* – um homem e uma mulher – para cada metade, os quais eram responsáveis pela realização dos rituais, das pinturas corporais, da nomação, entre outras funções cerimoniais. A mim não foi mencionado o nome *péin*, somente a denominação *kuijá*, uma espécie

<sup>13</sup> Para maiores informações acerca de como é realizado o ritual do *kiki koi*, ver: CRÉPEAU, R.R. “Os Kamé vão sempre primeiro” dualismo social e reciprocidade entre os Kaingang. **Anuário Antropológico**. Rio de Janeiro, 2005.

de curandeiro/a que faz a ponte entre o mundo material e o mundo espiritual, capaz de interpretar os sinais presentes nos sonhos e de prever possíveis malefícios.

Fechando o parêntese, no dia do desfile em Tamarana, os mais velhos comentaram que as pinturas corporais não podiam ser feitas por qualquer pessoa, o que remete a existência de categorias cerimoniais tais como o *péin*, embora não tenham pronunciado nenhuma denominação em específico. Como não havia ninguém apto naquele momento, os próprios Kaingáng que iam desfilar pintaram-se uns aos outros, o que levou os mais velhos a levantar tacitamente esta discussão e a apontar os erros cometidos pelos mais novos, não como sinal de reprovação, mas como forma de lembrar o passado e compará-lo ao presente.

O desfile teve duração de aproximadamente duas horas, percorrendo o trecho central de Tamarana, contando com a participação de vários setores do município. Os Kaingáng levavam uma faixa escrita “Aldeia Água Branca”, que ficava estendida a frente do grupo. A todo momento, principalmente quando aproximavam-se dos espectadores, eles gritavam e batiam uma das mãos na boca, reproduzindo jocosamente o som cinematográfico do “índio” estereotipado, bastante comum no imaginário não-indígena, e, logo em seguida, davam gargalhadas como se estivessem jogando com esses estereótipos. Além disso, é claro, entoavam cantos tradicionais ao mesmo tempo que dançavam realizando movimentos circulares, manifestações características da identidade Kaingáng.

A pedido de Luís passei a assumir o papel de fotógrafo, registrando cada cena daquele espetáculo que, em sua essência, apresentava ao público um conjunto cadenciado de atos performativos. Contudo, para alguns colegas antropólogos, um evento como este seria desconsiderado como objeto de análise, pois, afirmariam eles – “Ah! Isso é coisa para branco ver” –, soando como se a performance manifestada nesse tipo de situação não passasse de algo forjado, manipulado, e por isso, falso. A meu ver, a riqueza da análise consiste justamente no fato de ser algo para o Outro ver e experimentar, já que se trata de uma situação onde grupos socialmente distintos interagem ao jogar com a alteridade.

Pode-se dizer que toda interação pressupõe uma estrutura própria, isto é, uma linguagem comum que permite a comunicação entre diferentes grupos sociais por meio de símbolos que ambos compreendem. Por outro lado, esta mesma estrutura possibilita que se renove a diferenciação entre eles, a partir do processo de dicotomização que coloca o “Nós” em oposição aos “Outros”. Isto nos remete à

discussão sobre a etnicidade, uma dentre tantas outras chaves de interpretação possíveis para se pensar a questão da cultura inserida na situação interétnica, pois, como afirmam Poutignat e Streiff-Fenart:

[...] a etnicidade não se manifesta nas condições de isolamento, é, ao contrário, a intensificação das interações características do mundo moderno e do universo urbano que torna salientes as identidades étnicas. Logo não é a diferença cultural que está na origem da etnicidade, mas a comunicação cultural que permite estabelecer fronteiras entre os grupos por meio dos símbolos simultaneamente compreensíveis pelos *insiders* e pelos *outsiders* [...] (POUTIGNAT; STREIFF-FENART, 1998:124).

Nesse sentido, a manipulação dos estereótipos, como a categoria “índio”, por exemplo, ao mesmo tempo que visa a comunicação cultural evidencia o movimento que Manuela Carneiro da Cunha (2009) denominou como “ida e volta das categorias”. A própria noção de cultura, construída e transportada pelos antropólogos, foi incorporada e renovada de diferentes formas sob as múltiplas perspectivas indígenas, o que levou a autora a questionar como se dá essa indigenização da “cultura”. Para tanto foi preciso distinguir cultura e “cultura”, duas categorias que se confundem mas não coincidem, uma vez que há diferenças significativas entre elas, não tanto em termos de conteúdo, e sim porque “[...] não pertencem ao mesmo universo de discurso, o que tem consequências consideráveis” (CUNHA, 2009:313).

Grosso modo, cultura diz respeito aos “[...] esquemas interiorizados que organizam a percepção e a ação das pessoas e que garantem um certo grau de comunicação em grupos sociais [...]” (CUNHA, 2009:313), ao passo que “cultura” deve ser pensada como uma noção reflexiva capaz de falar sobre si mesma, ou seja, refere-se àquilo que é dito acerca da cultura, já que apresenta em seu bojo as propriedades de uma metalinguagem, pois, mais que uma categoria, “cultura” é uma meta-categoria. Enquanto cultura está atrelada à lógica interna de determinada sociedade, “cultura” opera num regime de etnicidade e, por isso, está vinculada à lógica interétnica que coloca diferentes sociedades como unidades que se relacionam num mesmo sistema.

Em contraste com o que ocorre em um contexto endêmico, em que a lógica totêmica opera sobre unidades ou elementos que são parte de um todo social, numa situação interétnica são as próprias sociedades

como um todo que constituem as unidades da estrutura interétnica, constituindo-se assim em grupos étnicos. Estes são elementos constitutivos daquela e dela derivam seu sentido. Segue-se que traços cujo significado derivava de sua posição num esquema cultural interno passam a ganhar novo significado como elementos de contrastes interétnicos [...] (CUNHA, 2009:356).

Logo, no que se refere à situação esboçada acima, onde os Kaingáng interagem de modo performático com os Tamaranenses, é a sua própria noção de “cultura” que está sendo colocada em cena e, talvez, o mais importante seja justamente a reflexividade que ela pressupõe, o que implica na existência de certa consciência sobre essa “cultura” ao mesmo tempo que se está vivendo na cultura. Digo isto porque ao brincar com os estereótipos ou ao cantar e dançar reinventando as tradições, os Kaingáng estão comunicando uma mensagem e afirmando sua identidade articulando-a em diferentes escalas coalescentes: a de índio em oposição ao branco; a de Kaingáng enquanto um grupo étnico distinto; e a de Água Branca em contraste político com a Sede. Afinal de contas, eles estão informando ao Outro quem eles são – Índios Kaingáng da Aldeia Água Branca.

## 2.2. A PESCA DO PARI

Após esse evento em Tamarana passaram-se alguns meses antes de retornar à aldeia e nesse meio-tempo os encontros com Luís continuaram ocorrendo com certa frequência, ora no *vãre urbano* ora no gabinete. Os encontros no gabinete, em especial, contribuíram para o surgimento de novas situações etnográficas e conseqüentemente para o direcionamento desta pesquisa, uma vez que viabilizou uma relação de troca até então inexistente entre antropólogo e “nativo”. Por um lado, sob o ponto de vista antropológico, permitiu-se ao “nativo” participar do processo de rememoração das experiências e vivências em campo, pois como havia incorporado o papel relativo de fotógrafo, aproveitei a oportunidade para apresentar e discutir sobre as fotografias do evento. Por outro lado, sob o ponto de vista “nativo”, a partir desses encontros Luís passou a ter um contato mais direto com as tecnologias ocidentais, tais como o computador, a internet, as redes sociais e os recursos audiovisuais, conscientizando-se sobre a necessidade latente de incorporar essas novas ferramentas tecnológicas na luta kaingáng, vendo nelas a

possibilidade de criar um acervo (uma memória virtual) e articular uma linguagem visual para a “cultura”.

Entusiasmado com as fotografias do desfile em Tamarana, Luís achou interessante registrar outros traços e expressões da “cultura” kaingáng, como por exemplo, as comidas típicas, os remédios do “mato”, os costumes, a vida na aldeia, entre outras coisas. Foi então que surgiu a ideia de realizar a pesca do *pari*, próxima situação etnográfica que pretendo expor e analisar. Cabe ressaltar que, diferentemente do evento em Tamarana, onde o Outro era representado pelos Tamaranenses, na pesca do *pari* eu era o único Outro presente e, além de estar ali para registrar e/ou fotografar, “estava lá” para ver, ouvir e experimentar. É claro que para aqueles colegas antropólogos, iludidos com a pureza essencialista dos dados, esta já seria pejorativamente uma situação “para antropólogo branco ver”, e por isso, como contraponto, procuro demonstrar que o conhecimento antropológico é construído a partir das situações e interações que permeiam a relação antropólogo-“nativo” sob múltiplas formas.

Quando retornei à aldeia, no começo de abril, começamos a organizar os preparativos para descer ao rio e realizar a pesca do *pari*, e Luís já havia mobilizado alguns de seus parentes e afins que resolveram nos acompanhar, empolgados com a ideia de registrar essa prática tradicional. A caminhada da aldeia até o *vãre tradicional*, localizado às margens do rio Apucarantina e onde ficamos acampados durante três dias, perdurou por aproximadamente duas horas, andando sob trilhas que nos levavam cada vez mais para o interior da mata. De acordo com Jorge, que estava conosco e desempenhava o papel de “guia das tradições kaingáng”, muitas dessas trilhas eram centenárias e foram utilizadas pelos seus ancestrais.

Inclusive, durante todo o percurso e no tempo em que permanecemos no *vãre tradicional*, Jorge foi contando várias histórias sobre os tempos antigos (*vãsy*) e sobre o seu tempo de criança, sempre apontando as diferenças em relação ao tempo atual (*uri*). Como bom conhecedor da “cultura” kaingáng, Jorge preocupava-se em traduzir e me ensinar detalhadamente os aspectos práticos e simbólicos que julgava importantes para compreender o modo de vida naquele espaço, portanto, naquele universo kaingáng. De certo modo, todos que ali estavam, do mais novo ao mais velho, procuraram em algum momento demonstrar aspectos que compõem sua “cultura”, isto é, elementos que os identifica como Índios Kaingáng.



Note-se que nesta situação a auto-imagem do Índio Kaingáng não se assemelha necessariamente com o estereótipo reproduzido no evento em Tamarana. Embora ainda seja um “branco” (antropólogo e agora “fotógrafo”) o principal interlocutor, ou seja, àquele a quem se direciona o discurso performativo, estamos tratando de situações e espaços diferentes. Aqui, a auto-imagem do Índio Kaingáng toma como referência a imagem dos seus ancestrais, os valores dos tempos antigos (*vãsy*), a vivência no *vãre tradicional*, sem negar, é claro, toda influência exercida pela vivência e pelos valores característicos do tempo atual (*uri*). Pode-se afirmar que estamos mais uma vez diante do movimento recíproco entre mito e realidade, mas agora com o foco voltado para a relação entre cultura e “cultura”.

Contudo, estaria mentindo se afirmasse que aquele estereótipo do “índio” não apareceu em nenhum instante, o que levaria a desconsiderar a espontaneidade e a imprevisibilidade das relações, pois, embora o foco desta pesquisa perpassasse também pela questão da identidade, “[...] não devemos imaginar que as relações existam para produzir identidades, que esse é seu *telos*, seu objetivo, sua finalidade. (Como se toda diferença quisesse “no fundo” ser uma identidade) (GOLDMAN; VIVEIROS DE CASTRO, 2006:187). Como estávamos em um ambiente estritamente masculino, o que implica na existência de relações idiossincráticas, os Kaingáng revelaram-se verdadeiros brincalhões, bem humorados, fazendo zombarias entre eles e sobre os estereótipos do “índio” e também do “branco”, dirigindo-se a mim, que somente compreendia as brincadeiras quando falavam em português ou quando ouvia o termo “*fóg*” (branco) seguido de gargalhadas.

Assim que os Kaingáng ganharam maior intimidade com a câmera, na maioria das vezes que me chamavam para mostrar alguma coisa referente à sua “cultura”, para explicar o seu significado e sua função, ou simplesmente para contar alguma história, eles pediam-me para fotografar, gravar ou filmar. Sempre que falavam ou gritavam – “tira foto aí” –, eu corria de um lado para o outro fotografando com o intuito de registrar e eles passaram a dar boas risadas, até que percebi que aquilo também havia se transformado em uma expressão cômica, já que satirizava a minha posição de Outro naquela situação. Foi a partir dessas brincadeiras que surgiu a expressão “tira foto aí, *fóg*” que, além de uma simples piada, revela a maneira pela qual fui sendo incorporado àquele universo kaingáng, bem como a consciência

daquele grupo acerca do potencial inerente ao processo de objetificação da “cultura” que, neste caso, está sendo representado pelo ato de fotografar.

Haja vista que o evento principal era a pesca do *pari*, a pedido de Luís e Jorge fotografei e filmei cada etapa de sua fabricação, como a coleta dos bambus e outras matérias-primas necessárias, o trançado característico que dá forma à esteira, o deslocamento e afunilamento das pedras construindo a barragem, até a instalação da armadilha no rio Apucarantina, procedimento que perdurou ao longo dos três dias. Jorge, na posição de mais velho e com toda sabedoria herdada dos ancestrais, foi quem coordenou o trabalho, mas a divisão de tarefas não apresentava uma regra definida, havendo entre eles certa espontaneidade no revezamento das funções. Enquanto uns dedicavam-se ao *pari*, outros pescavam com tarrafa para garantir a refeição diária ou verificavam as armadilhas de caça ou então estavam coletando outros recursos alimentares.

Um momento interessante foi quando dois jovens, apenas por diversão, decidiram pintar seus corpos, dando início à performance que estava por vir. Em um recipiente amassaram pequenos tocos de carvão retirados da fogueira, misturando-os com um pouco de água do rio, formando um líquido escuro e pastoso. Despreocupados com qualquer referência às marcas que simbolizam as metades *Kamé* e *Kairu*, cobriram seus corpos inteiros com aquela tinta improvisada e, logo depois, confeccionaram lanças, arcos e flechas com galhos espessos coletados na mata, estilizando-os com a inscrição “Aldeia Água Branca” e com desenhos que remetiam ao trançado kaingáng. Coroando o visual com o cocar de penas, começaram a encenar como se estivessem caçando e pescando do “jeito tradicional”, isto é, passaram a “imitar seus ancestrais” para as lentes da câmera.

Porém, o auge de toda a performance ocorreu exatamente quando os demais, inspirados pelos dois jovens, também resolveram incorporar o arquétipo de seus ancestrais. Nesse momento, eles pediram para que esperasse antes de começar a filmar e fotografar, pois queriam estar “vestidos como índios”, ou seja, com os corpos pintados e trajando os ornamentos adequados. Com exceção dos dois jovens, todos os outros marcaram com traços a região do rosto e apenas dois apresentavam círculos cheios sobre os corpos, fazendo alusão às metades míticas. Tudo pronto e com a câmera ligada, Jorge começou a proferir um discurso em kaingáng explicando o significado da pesca do *pari* e daquela reunião entre parentes no *vãre tradicional*, enquanto Ulbano, sobrinho de Luís, acompanhava-o ao som do chocalho. Em

seguida, com o mais velho à frente, caminharam ritualisticamente em direção à margem do rio Apucarantina para buscar o *pari* recém-fabricado e voltaram carregando-o por dentro do rio, soltando gritos enérgicos como se estivessem festejando, até que chegaram à barragem de pedras e instalaram-no em uma estrutura de madeira, acertando cautelosamente os últimos detalhes.

Nos termos propostos por Cunha (2009) e tomando como exemplo esta situação etnográfica caracterizada pela pesca do *pari*, como se dá a indigenização da “cultura” sob o ponto de vista desse grupo Kaingáng? Como essa categoria é operacionalizada no contexto político interno e externo? Para responder a tais questões é necessário trazer a tona uma narrativa expressiva de Luís, na qual resume em poucas palavras o que entende por “cultura” e a importância que ela assume no contexto interétnico, especificamente na luta por reconhecimento político.

Como hoje, a gente com bastante dificuldade, com difícil reconhecimento das leis da comunidade indígena, do povo em geral né. Difícilmente, mas mesmo assim a gente tá resistindo né. Resistindo. Ainda temos raiz em cima dessa terra. E a gente tá buscando pra preservar aquela raiz que tá ali, pra mais tarde, futuramente, tá sobrevivendo né, e buscando esse resgate, né. Como os professores indígenas, que hoje fala na lei né, que a educação indígena tem que ser respeitada e preservada, tem que buscar a cultura, né. [...] Que antes a gente tinha muita caça e peixe, muitos palmitos, muito mel, muitas frutas silvestres né, que a gente poderia tá comendo, né. E comendo uma comida natural, né. Não como hoje né, que a gente [vive] tudo contaminado junto, né. Sofrendo junto. E é onde que nós temos esse impacto né, dentro da nossa cultura, dentro da nossa etnia né, que é o Kaingáng. Então nós estamos sofrendo com isso. Isso tá no sangue da gente, às vezes a gente tem que buscar né. [...] Mas a gente tá tentando e buscando isso aí né, com a juventude né. Pra tá preservando e resgatar né. **É que isso é a nossa cultura né, como índio. Então a gente não pode deixar acabar isso né, principalmente a nossa identidade também. Isso faz a grande força pra nós, isso é a única riqueza que a gente tem né, na nossa comunidade, no nosso espaço, até pro governo e os órgãos reconhecer também né, pra nós tá dizendo que existe índio ainda no Brasil. Não acabou, estão vivos né.** [...] Mas, isso é uma conquista ainda que a gente tem que conquistar no futuro né, pela nossa geração futura né. Porque isso é do nosso direito. De qualquer povo né, qualquer etnia. [...] O que eu tenho que dizer é isso aí – porque que o índio hoje tá esquecendo o seu conhecimento, um pouco da sua cultura? Porque o branco acabou. Então tá existindo esse impacto dentro da gente né, dentro da nossa comunidade, dentro da juventude. Mas a gente precisa mostrar pra ele também a história, o passado, né. O que a gente usava, o que a gente fazia né, as comidas típicas e não deixar disso também né. Então, na verdade a gente não tá deixando né. É porque estamos com ele dentro do sangue da gente né. Então eu

acho que isso não tem como ninguém tirar um do outro né [...]. (grifo meu).

Primeiramente, podemos inferir que a “cultura kaingáng” é (re) elaborada e articulada conforme a racionalidade dos tempos atuais (*uri*), mas apresenta como elementos estruturantes os valores e práticas dos tempos antigos (*vãsy*), evidenciando a complexa inter-relação existente “[...] entre os modos mitológico e histórico de consciência, e de ambos com a ação social [...]” (TURNER, 1993:65). Nesse sentido, a reflexividade intrínseca à noção de “cultura” revela a existência de uma consciência mais aguçada acerca de como a identidade étnica se define nesse movimento pendular entre a sócio-lógica interna e o contexto interétnico, algo que pode ser observado na maneira como Luís se preocupa em demonstrar à sociedade nacional (ao governo e órgãos institucionais) que, mesmo com a expropriação de suas terras e com a interferência avassaladora do branco no seu modo de vida tradicional, os índios ainda continuam vivos, e que a “cultura” e identidade kaingáng transformaram-se na grande força política e estratégica que move a sua luta e resistência.

Para Luís a “cultura” é vista metaforicamente como uma “raiz” que precisa ser preservada para despertar e alimentar a autoconsciência étnica nas gerações futuras, para que assumam as rédeas enquanto agentes de sua própria história. Desse modo, a experiência proporcionada pela pesca do *pari*, vivenciada em um espaço de relevância sócio-simbólica como é o *vãre tradicional*, manifesta, dentre outras coisas, essa necessidade de resgatar os elementos do passado que, embora “enraizados no sangue kaingáng”, precisam ser compartilhados com a juventude, adquirindo assim novos usos e significados. Além disso, é possível observar como a operacionalização da “cultura” tem um efeito coletivizador, já que todos a possuem e por definição todos a compartilham, ao passo que, do ponto de vista da cultura, essa homogeneidade é na verdade uma vasta rede de direitos heterogêneos (CUNHA, 2009:362).

Como vimos no tópico sobre o *vãre tradicional*, a própria armadilha do *pari*, bem como o paiol que serve de núcleo para o acampamento, são objetos de propriedade individual e/ou familiar e remetem a uma rede de direitos e deveres específicos que vai desde a sua utilização até a sua transferência após o falecimento do proprietário. As atividades de pesca, caça e coleta são realizadas em grupos de parentesco e afinidade, o que implica em regras sociais definidas

internamente, ou seja, que dizem respeito à cultura e à sócio-lógica kaingáng. Em contrapartida, no evento mencionado acima, como o discurso estava sendo direcionado para as lentes da câmera, ou melhor, para os possíveis Outros simbolizados por ela, a pesca do *pari* é representada como sendo uma prática tradicional que pertence democraticamente a todos os Kaingáng, e por esse motivo, é a noção de “cultura” que está sendo novamente colocada em cena.

O fato é que “há muito mais regimes de conhecimento e de cultura do que supõe nossa vã imaginação metropolitana”, a qual acaba por unificar o conhecimento tradicional da mesma forma que a unificação operada historicamente no conhecimento científico, encapsulando e reduzindo a pluralidade de regimes históricos, sociais e cosmográficos em seus conceitos dominantes. Contudo, para atingir seus objetivos, para serem ouvidos e para que as suas reivindicações sejam reconhecidas e bem-sucedidas, os povos indígenas em vez de contestar a imaginação metropolitana e Ocidental, precisam conformar-se às suas expectativas, articulando os seus discursos nos termos da linguagem dominante, isto é, “precisam operar com os conhecimentos e com a cultura tais como são entendidos por outros povos, e enfrentar as contradições que isso possa gerar” (CUNHA, 2009:328-330).

Dessa forma, a categoria “cultura” deve ser pensada como mais um termo de empréstimo, dentre tantos outros, que os povos indígenas escolheram incorporar e operacionalizar como importante recurso político “[...] na luta que [estão] empreendendo para se definir, afirmar e defender, a si e a seus interesses, frente à sociedade nacional” (TURNER, 1993:66) e, portanto, está situada em um registro específico tal como é o contexto interétnico, sendo imprescindível distingui-lo do registro da vida cotidiana onde opera a cultura.

Usar termos de empréstimo é o mesmo que declarar sua intradutibilidade, um passo que [...] não é ditado por limitações lingüísticas, mas empreendido por opção. Esse ponto, que à primeira vista parece tautológico, é altamente significativo. Pois os termos de empréstimo contêm informação metassemântica: sinalizam que houve a escolha de manter termos explicitamente ligados a um determinado contexto, embora houvesse outros meios disponíveis para a comunicação semântica. Os termos de empréstimo devem ser entendidos segundo uma certa chave. Em suma, eles indicam o registro de sua própria interpretação (CUNHA, 2009:369).

Seguindo a mesma linha de raciocínio, podemos identificar no contexto e no simbolismo que reveste a expressão – “tira foto aí, fóg” – certa disposição por parte

dos Kaingáng em incorporar os elementos que compõem a estrutura de dependência criada pela sociedade nacional, adaptando-os de acordo com seus objetivos, numa clara resposta à hegemonização social, cultural, política e territorial empreendida há séculos pelos “brancos”. Como foi sugerido por Luís, as fotografias e filmagens que registram a pesca do *pari*, por exemplo, podem ser incluídas nas estratégias de defesa e resistência territorial como importante documento de teor político, caso uma nova Usina Hidrelétrica venha a ser construída na região e a ocasionar novos impactos tanto no interior da comunidade kaingáng como em seus territórios. Inclusive, fui informado recentemente que as fotografias também estão sendo utilizadas pelos professores indígenas como material didático na escola da aldeia Água Branca, ou seja, isto demonstra que estão realmente preocupados em buscar a “cultura”, em usá-la de várias formas para diferentes finalidades. Com absoluta certeza afirmo que neste reduto vigora a raiz de um processo mais amplo, o qual Terence Turner (1993), em seu estudo sobre os Kayapó, denomina como a “colonização dos colonizadores”, porque segundo ele:

[...] O uso cada vez mais intenso de tecnologias ocidentais auto-objetivantes, como gravadores de som e equipamentos de vídeo, são apenas as formas mais visíveis de uma revolução quantitativa e qualitativa da auto-consciência das comunidades indígenas, no que diz respeito à sua identidade étnica e cultural. [Logo], [...] o desenvolvimento da autoconsciência étnica dos povos nativos – e com ele a capacidade de se objetivarem para os diferentes elementos da opinião mundial e nacional, manipulando tais imagens objetivadas segundo seus próprios fins – não é apenas um problema interessante para a análise cultural, mas um fator político poderoso [...]. Intimamente relacionado [...] há o problema do desenvolvimento de formas mais sofisticadas de consciência histórica pelos povos nativos. Estou me referindo, com isto, a uma percepção da própria sociedade como um produto da ação humana no tempo histórico, isto é, em um tempo de mesma natureza que o tempo presente, e também a uma consciência de que muitos aspectos da sociedade nacional podem igualmente ser modificados pela ação presente ou futura destes povos. A consciência histórica, neste sentido, jamais chega a substituir completamente a concepção mítica da origem das formas sociais, mas passa a existir em interdependência com esta, cada modalidade prevalecendo em certos contextos, e em outros se relacionando ambigualmente, ao longo de uma fronteira instável e em mudança constante (TURNER, 1993:64-65).

É importante enfatizar a conjuntura específica vivenciada atualmente pelos Kaingáng da aldeia Água Branca que, como foi discutido no primeiro capítulo, enfrentam, por um lado, uma disputa política com o cacique e as lideranças da

aldeia Sede, e por outro, lutam pela legalização e reestruturação do Vãre – Centro Cultural Kaingáng. No primeiro caso, ao eleger oficialmente seu próprio cacique e vice-cacique, a comunidade pretende conquistar sua autonomia política e econômica, isto é, tem por objetivo criar espaços de auto-representação e possibilidades para captar recursos e projetos por conta própria, sem precisar se subordinar às lideranças da Sede, as quais reagiram aliando-se com lideranças de outras Terras Indígenas por meio do Conselho Indígena Estadual do Paraná (CIEP), recorrendo às instituições tutelares e ao Ministério Público Federal com o intuito de dificultar essas estratégias.

No segundo caso, os Kaingáng da aldeia Água Branca empreendem uma batalha contra a lógica territorial imposta pelo Estado, mobilizando-se de diversas formas para permanecer no *vãre urbano* e recuperar sua infraestrutura, transformando-o em um espaço legítimo para a comercialização do artesanato e para promoção e divulgação da “cultura Kaingáng”. No Dia do Índio, por exemplo, eles realizaram um protesto em defesa do Vãre – Centro Cultural Kaingáng, estendendo faixas com suas reivindicações e convidando vários jornalistas, representantes políticos de Londrina, e outros interessados ou que de certa forma contribuíram para a causa. Assim como ocorreu em Tamarana, sob os olhares da platéia, cantaram e dançaram com os corpos pintados e ornamentados, operacionalizando a “cultura” e articulando performaticamente a identidade de Índios Kaingáng da Aldeia Água Branca, mas agora com o discurso recheado por motivações estritamente políticas.

Em síntese, a grande questão para qual gostaria de chamar atenção é que a aldeia Água Branca está em fase de consolidação interna e externa e, por isso, procura novos caminhos para alcançar visibilidade e representatividade política no sentido de manter e defender seus interesses e territórios sociais. A própria operacionalização da “cultura” a partir de atos performativos, bem como a sua objetificação através das fotografias e filmagens, são apenas componentes de um conjunto de estratégias cosmográficas e territoriais articuladas nessa luta atual pela garantia e reconhecimento dos direitos indígenas. Nesse sentido, os encontros no gabinete foram cruciais para a formação de uma consciência acerca do potencial em incorporar as tecnologias ocidentais como ferramentas de mobilização política, de interação cultural e até mesmo como recurso educacional, pois, além de antropólogo e fotógrafo, o principal papel que representei nessa relação com os Kaingáng da

aldeia Água Branca foi o de agente externo e mediador que possibilitou a abertura para novos espaços de comunicação semântica. Por fim, para além da indigenização da “cultura”, estamos diante de um processo de indigenização do Outro e de tudo aquilo que diz respeito ao seu universo prático e simbólico e, pelo andar da carruagem, suponho que o próximo passo almejado por esse grupo seja justamente o de transformar o espaço virtual em uma nova dimensão do território kaingáng, mas, como diz Luís, isto já é “uma conquista para o futuro, para a juventude futura”.



## CONSIDERAÇÕES FINAIS

A expressão “tira foto aí, *fóg*” traz consigo um forte simbolismo que toca em pontos fundamentais desta pesquisa, os quais estão relacionados à multidimensionalidade que envolve o processo histórico e atual de contato vivenciado pelos Kaingáng. Logo, acredito ser interessante pensá-la como uma importante “chave interpretativa” e apontar algumas de suas qualidades explicativas nessas breves considerações finais.

Na situação etnográfica caracterizada pela pesca do *pari*, contexto onde surgiu tal expressão, é possível destacar os papéis desempenhados por três agentes que, no momento da interação, demonstram os efeitos da coexistência entre cultura e “cultura”. Primeiro, podemos pensar o papel representado por Jorge enquanto “guia das tradições kaingáng”, atuando como mediador entre os tempos antigos (*vãsy*) e os tempos atuais (*uri*), pois, pelo fato de ser o mais velho naquela situação, Jorge era quem articulava a sabedoria e os conhecimentos herdados pelos ancestrais, ativando a cultura e a memória coletiva ao selecionar os traços diacríticos que fundamentam a “cultura kaingáng”, isto é, os elementos que os identificam como Índios Kaingáng.

Segundo, há o papel representado por Luís que, devido a sua posição de liderança política da aldeia Água Branca, está sempre em contato direto com o mundo do “branco” (*fóg*), e, portanto, mediando as relações entre o contexto interno e o contexto interétnico. Para Luís a “cultura” é uma “raiz” capaz de fortalecer e empoderar a comunidade da Água Branca em suas disputas políticas e territoriais, encarada como um elemento importante nas estratégias de luta e resistência. A partir do contato mais direto com as ferramentas tecnológicas, Luís viu a possibilidade de operacionalizar a “cultura kaingáng” numa escala mais ampla, ou seja, em novos canais de comunicação que proporcionam maior visibilidade para manifestar a sua identidade étnica e as suas reivindicações.

Por fim, é preciso considerar a presença do antropólogo que, consciente ou inconscientemente, acaba impulsionando as discussões sobre a “cultura”, interessado que está em compreender as complexidades da cultura, pois atua como mediador de sistemas culturais no plano cognitivo, produzindo significações acerca das relações construídas com os sujeitos em interlocução. No meu caso, além do papel de antropólogo, fui levado a desempenhar papéis relativos à medida que ia

sendo incorporado pela comunidade kaingáng com a qual estava interagindo, funções que de uma forma ou de outra estavam interligadas com a mediação da “cultura kaingáng” em planos mais práticos. A pesca do *pari*, bem como a expressão “tira foto aí, *fóg*”, só ocorreram devido à confluência entre os interesses de Luís, a sabedoria de Jorge e a minha presença em campo.

De certa forma, essa expressão simboliza a síntese da relação pendular entre cultura e “cultura”, ou seja, representa a maneira específica segundo a qual os Kaingáng constroem e dão sentido à “cultura” a partir do contato interétnico e das relações com os antropólogos e seu discurso, ambos mediados pela alteridade. Como vimos, a “cultura kaingáng” é estruturada com base nos valores dos tempos antigos (*vãsy*), mas operacionalizada segundo a racionalidade dos tempos atuais (*uri*), o que implica no processo de presentificação do passado e no deslocamento entre mito e realidade. Esse deslocamento temporal reflete e é refletido pela atualização do ethos caçador-coletor e pela mobilidade kaingáng sobre os diferentes espaços que constituem seus territórios sociais, tais como o *vãre urbano*, a aldeia (*emã*) e o *vãre tradicional*, os quais expressam territorialidades ao mesmo tempo distintas e complementares.

Em suma, as territorialidades, espacialidades, temporalidades e a “cultura” kaingáng são mediadas pela inter-relação entre as consciências mítica e histórica com a ação social, imersa em um processo dialético de rupturas e continuidades que se renova a partir do contato interétnico. Contudo, é impossível prever os seus desdobramentos e dar conta de todas as suas dimensões, e por isso, deixo algumas questões em aberto com o objetivo de respondê-las futuramente, pois, assim como Mariza Peirano, acredito ser necessária a “[...] incompletude das monografias etnográficas para que novas perguntas surjam em um processo de questionamento permanente” (PEIRANO, 1995:11).

## REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

CARDOSO DE OLIVEIRA, Roberto. O trabalho do antropólogo: olhar, ouvir e escrever. In: \_\_\_\_\_. **O trabalho do antropólogo**. 2. ed. Brasília: Paralelo 15; São Paulo Editora UNESP, 2000.

CARDOSO DE OLIVEIRA, Roberto. O mal-estar da ética na antropologia prática. In: VÍCTORA, Ceres. et al. (Org.). **Antropologia e Ética. O debate atual no Brasil**. Niterói: EdUFF, 2004.

CARDOSO DE OLIVEIRA, Luís Roberto. Pesquisa *em versus* Pesquisas *com* seres humanos. In: VÍCTORA, Ceres. et al. (Org.). **Antropologia e Ética. O debate atual no Brasil**. Niterói: EdUFF, 2004.

CIMBALUK, Lucas. **A criação da aldeia Água Branca na Terra Indígena Kaingang Apucarantina: “política interna”, moralidade e cultura**. 2013. Dissertação (Mestrado em Antropologia Social) – Setor de Ciências Humanas, Letras e Artes da Universidade Federal do Paraná, Curitiba, 2013.

CRÉPEAU, R.R. “Os Kamé vão sempre primeiro” dualismo social e reciprocidade entre os Kaingang. **Anuário Antropológico**. Rio de Janeiro, 2005.

CUNHA, M. C. **Cultura com aspas e outros ensaios**. São Paulo: Cosac Naify, 2009.

FERNANDES, Ricardo Cid. **Política e Parentesco entre os Kaingáng: uma análise etnológica**. Tese (Doutorado em Antropologia Social) – Universidade de São Paulo. São Paulo, 2003.

GEERTZ, C. O impacto do conceito de cultura sobre o conceito de homem. In: \_\_\_\_\_. **A Interpretação das Culturas**. Rio de Janeiro: Zahar, 1978.

GOLDMAN, Márcio; VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo. (entrevista). Abaeté, Rede de Antropologia Simétrica. **Cadernos de Campo**. N° 14/15. São Paulo, 2006.

GOULART, Ana Caroline. **“Quando a aldeia é na cidade”**: Uma análise sobre a translocalidade de um acampamento Kaingang na Praça Ângelo Cretã na cidade de Londrina. 2011. Trabalho de Conclusão de Curso (Graduação em Ciências Sociais) – Universidade Estadual de Londrina, Londrina, 2011.

LANGDON, Esther Jean; WIJK, Flavio Braune. Festa de Inauguração do Centro de Turismo e Lazer: uma análise da performance identitária dos Laklãnõ (Xokleng) de Santa Catarina. **Ilha Revista de Antropologia**, Florianópolis, v. 10, n. 1, p. 171-198, ago. 2008. Disponível em: <https://periodicos.ufsc.br/index.php/ilha/article/view/16498>. Acesso em: 15 jan. 2016.

LITTLE, Paul. Territórios sociais e povos tradicionais no Brasil: por uma antropologia da territorialidade. **Série Antropologia 322**. Universidade de Brasília, 2002.

MOTA, L. T. **As guerras dos índios Kaingang: a história épica dos índios Kaingang no Paraná (1769-1924)**. 2 ed. Maringá: Eduem, 2008.

PEIRANO, Mariza. **A favor da etnografia**. Rio de Janeiro, Relume-Dumará, 1995.

POUTIGNAT, Philippe; STREIFF-FENART, Jocelyne. **Teorias da etnicidade**. Seguido de Grupos étnicos e suas fronteiras de Fredrik Barth. Tradução de Elcio Fernandes. São Paulo: Editora da UNESP, 1998.

RODRIGUES, I. C. **VENH JYKRE SI: Memória, tradição e costume entre os Kaingang da T. I. Faxinal – Cândido de Abreu – PR**. 2012. Tese (Doutorado em Ciências Sociais) - PUC-SÃO PAULO, São Paulo, 2012.

SAHLINS, Marshall. **Metáforas históricas e realidades míticas: estrutura nos primórdios da história do reino das Ilhas Sandwich**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 2008.

SEEGER, Anthony; DA MATTA, Roberto; VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo. A construção da pessoa nas sociedades indígenas brasileiras. In: OLIVEIRA FILHO, João Pacheco de (ed.). **Sociedades Indígenas e Indigenismo no Brasil**. São Paulo: Editora Marco Zero, 1987.

SEEGER, Anthony. **Os Índios e nós: estudos sobre sociedades tribais brasileiras**. Rio de Janeiro: Campus, 1980.

TOMMASINO, Kimiye.; ALMEIDA, Ledson Kurtz de. Territórios e Territorialidades Kaingang: a reinvenção dos espaços e das formas de sobrevivência após a conquista. **Revista Mediações**. Londrina, v. 19 n. 2, p. 18-42, jul./dez. 2014.

TOMMASINO, Kimiye. **A história dos Kaingáng da bacia do Tibagi: uma sociedade Jê meridional em movimento**. 1995. (Tese de Doutorado) Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas (FFLCH) Universidade de São Paulo, São Paulo, 1995.

\_\_\_\_\_. Homem e natureza na ecologia dos Kaingang da bacia do Tibagi. In: MOTA, L. T.; NOELLI, F. S.; TOMMASINO, K. (Org.). **Novas contribuições aos estudos interdisciplinares dos Kaingang**. Londrina: Eduel, 2004.

\_\_\_\_\_. Território e Territorialidade Kaingang. Resistência cultural e historicidade de um grupo Jê. In: MOTA, L. T.; NOELLI, F. S.; TOMMASINO, K. (Org.). **Uri e Wãxi: estudos interdisciplinares dos Kaingang**. Londrina: Eduel, 2000.

\_\_\_\_\_. Os Novos Acampamentos (Wãre) Kaingang na Cidade de Londrina: mudança e persistência numa sociedade Jê. **Revista Mediações**. Londrina, v. 3, n. 2, p. 66-71, jul./dez. 1998.

TURNER, Terence. De Cosmologia a História: resistência, adaptação e consciência social entre os Kayapó. In: VIVEIROS DE CASTRO, E.; CUNHA, M. C. (Org.). **Amazônia: etnologia e história indígena**. São Paulo: Núcleo de História Indígena e do Indigenismo da USP : FAPESP, 1993.

VEIGA, Juracilda. **Organização Social e Cosmovisão Kaingang: uma introdução ao parentesco, casamento e nomeação em uma sociedade Jê Meridional**.

Dissertação de Mestrado - Departamento de Antropologia, Instituto de Filosofia e Ciências Humanas, UNICAMP, Campinas, 1994.

VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo. O nativo relativo. **Mana**, Rio de Janeiro, v. 8, n. 1, p. 113-148, Abr. 2002. Disponível em: [http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci\\_arttext&pid=S0104-93132002000100005](http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0104-93132002000100005). Acesso em: 20 jan. 2016.

VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo. **No Brasil, todo mundo é índio, exceto quem não é.** 2006. Disponível: [http://pib.socioambiental.org/files/file/PIB\\_institucional/No\\_Brasil\\_todo\\_mundo\\_%C3%A9\\_%C3%ADndio.pdf](http://pib.socioambiental.org/files/file/PIB_institucional/No_Brasil_todo_mundo_%C3%A9_%C3%ADndio.pdf). Acesso em: 12 jan. 2016.

**CADERNO DE FOTOGRAFIAS**

## VÃRE – CENTRO CULTURAL KAINGÁNG



1 - Entrada do Vãre - Centro Cultural Kaingáng



2 - Dia do Índio e comemoração dos 15 anos do Vãre



3. Apresentação de cantos e danças I



4. Apresentação de cantos e danças II



5. Guerreiros Kaingáng



6. Guerreiras Kaingáng

## EVENTO EM TAMARANA – PR



7. Ponto de partida para o evento



8. Desfile I



9. Apresentação de cantos e danças III



10. Desfile II



11. O final do evento



## ALDEIA ÁGUA BRANCA



12. Vista panorâmica da aldeia I



13. A casa e as araucárias



14. Vista panorâmica da aldeia II



15. Futebol



16. Festa de Aniversário



17. Artesanato



18. A pequena granja



19. Mina d'água



20. Casa de madeira



21. Plantando palmeira



22. Palmitos



23. Nascente com poder de cura

## O VÃRE TRADICIONAL E A PESCA DO PARI



24. Rumo ao rio Apucarantina



25. Trilha histórica



26. Três gerações



27. O Paiol



28. Corós



29. Confeccionando o pari I



30. Confeccionando o pari II



31. Confeccionando o pari III



32. Confeccionando o pari IV



33. A fogueira



34. Rio Apucarantina



35. Construindo a barragem de pedras



36. A performance dos jovens I



37. A performance dos jovens II



38. Construindo a armação para o pari



39. Tira foto aí, fóg!



40. A instalação do pari



41. A armadilha do pari