

Territorialidades, espacialidades e temporalidades Kaingáng

Territorialities, spatialities and temporalities regarding the indigenous population Kaingáng

Fábio Tuani Filho, fabiotuanifilho@gmail.com

Flávio Braune Wiik (Orientador)

Universidade Estadual de Londrina, Londrina, Paraná

Submetido em 09/10/2015

Revisado em 15/10/2015

Aprovado em 25/04/2016

Resumo: Esta pesquisa pretende 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*. O objetivo aqui é demonstrar que a mobilidade kaingáng também representa o trânsito entre o mito e a realidade.

Palavras chave: Territorialidade; Espacialidade; Temporalidade; Kaingáng.

Abstract: The present research intends to reflect on the many expressions of Kaingáng territoriality, the focus of this analysis were three locations that served as stage for the experiences and relationships I've built throughout my career in the field. For theoretical purposes, I have defined these locations incorporating the following Kaingáng spatial categories: *urban vãre*, *village (emã)* and *traditional vãre*. The objective here is to demonstrate that the kaingáng mobility also represents the transit between myth and reality.

Keywords: Territorialities; Spatialities; Temporalities; Kaingáng.

Introdução

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, subjugando 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*)¹, 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 artigo 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

¹ *Fóg* é o termo utilizado pelos Kaingáng para se referir à pessoa não indígena, o não-índio.

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, p. 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 *wãxi*) 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, p. 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, p. 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, p. 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 – 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)² foram grandes

² 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

responsáveis por favorecer o processo de enclausuramento dos Kaingáng nas Reservas/Terras 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. 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

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>. Acesso em: 15 set. 2015.

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 *urí*, 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, p. 224).

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

Luís³, 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 antropológica⁴.

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.

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.

³ 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.

⁴ 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.

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, p. 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 regradados 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, p. 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, p. 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, p. 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 cosmológicas, 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.

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 (Paranapanema, 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.

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 Velho⁵ – 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 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 consequentemente 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?

⁵ 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.

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)⁶, 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. E, por fim, como resultado de conflitos e desentendimentos 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

⁶ Disponível em: <http://ti.socioambiental.org/pt-br/#!/pt-br/terras-indigenas/3586>. Acesso em: 04 out. 2015.

desentendimentos internos, inerentes ao faccionalismo político kaingáng⁷, atingindo seu auge na eleição para cacique ocorrida em 2011⁸.

Pode-se dizer que 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 Termos de Ajustamento de Conduta 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, p. 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 Apucarânia, 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,

⁷ 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.

⁸ A UHE Apucarânia 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 à Companhia Paranaense de Energia (COPEL) em 1974⁸. A usina aproveita o potencial energético do Salto Grande, localizado no rio Apucarânia, 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.

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 Cimbalk (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, p. 150). Com o episódio ocorrido, o cacique então renuncia e acaba aceitando a realização de uma nova eleição. 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 Apucaraninha, 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 Apucaraninha. 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 Apucaraninha que antes era utilizado para a agricultura, mas que estava em desuso já fazia algum tempo. 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.”). 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, p. 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.

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, p. 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. 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 alimento. 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, pp. 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.

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, p. 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 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, p. 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, p. 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, p. 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*.

Considerações finais

Conforme a discussão levantada neste artigo, 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 Apucaraniha. 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*).

Referências

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