

**UNIVERSIDADE ESTADUAL PAULISTA – UNESP
FACULDADE DE CIÊNCIAS E TECNOLOGIA – CAMPUS DE PRESIDENTE
PRUDENTE/SP**

ELINE ANDRÉA DORNELAS

**A (RE)TERRITORIALIZAÇÃO KAINGANG NO ESPAÇO URBANO A
PARTIR DOS SABERES-FAZERES: O CENTRO CULTURAL VÃRE
EM LONDRINA, PR**

Presidente Prudente/SP

2025

ELINE ANDRÉA DORNELAS

**A (RE)TERRITORIALIZAÇÃO KAINGANG NO ESPAÇO URBANO A PARTIR
DOS SABERES-FAZERES: O CENTRO CULTURAL VÃRE EM LONDRINA, PR**

Tese apresentada ao Programa de Pós-graduação em Geografia da Universidade Estadual Paulista “Júlio de Mesquita Filho” - Faculdade de Ciências e Tecnologia - FCT/Unesp, campus de Presidente Prudente - SP, como parte das exigências à obtenção do título de Doutora em Geografia.

Área de Concentração: Análise e Gestão Ambiental.

Orientadora: Profa. Dra. Neide Barrocá Faccio.

Presidente Prudente-SP

2025

FICHA CATALOGRÁFICA

D713(Dornelas, Eline Andréa
A (re)territorialização kaingang no espaço urbano a partir dos
saberes-fazer: O Centro Cultural Vãre em Londrina, PR / Eline
Andréa Dornelas. -- Presidente Prudente, 2025
179 p. : tabs., fotos, mapas

Tese (doutorado) - Universidade Estadual Paulista (UNESP),
Faculdade de Ciências e Tecnologia, Presidente Prudente
Orientadora: Neide Barrocá Faccio

1. Indígenas. 2. Saberes e Fazeres. 3. kaingang. 4. Terra Indígena
Apucarantina. 5. Centro Cultural Kaingang Vãre. I. Título.

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

IMPACTO POTENCIAL DESTA PESQUISA

O impacto esperado na sociedade deve ser redigido de forma sucinta considerando: o potencial científico, técnico, social, inovador, econômico, educacional e cultural; a internacionalização; a inserção local, regional e nacional; o desenvolvimento sustentável, conhecimento e temática da pesquisa.

A pesquisa intitulada: A (re)territorialização kaingang no espaço urbano a partir dos saberes-fazer: O Centro Cultural Vãre em Londrina, PR, concentra-se na discussão das características culturais que delimitam o espaço de sociabilidade, de compartilhamento da cultura e das práticas simbólicas, relevantes para o conhecimento da mobilidade do Povo Kaingang em um momento histórico em que essas populações indígenas realizavam seus deslocamentos pelo território caracterizados pela continuidade e descontinuidade e retomada dos espaços ancestrais, amparados na resiliência dos seus saberes-fazer.

POTENTIAL IMPACT OF THIS RESEARCH

The expected impact on society should be written succinctly, considering the following aspects: the scientific, technical, social, innovative, economic, educational and cultural potential; internationalization; local, regional and national insertion; sustainable development, knowledge and research themes.

The research entitled: Kaingang (re)territorialization in urban spaces based on know-how: the case of the Vãre Cultural Center in Londrina, PR, focuses on the discussion of the cultural characteristics that delimit the space of sociability, sharing of culture and symbolic practices, relevant to the knowledge of the mobility of the Kaingang People in a historical moment in which these indigenous populations carried out their displacements through the territory characterized by continuity and discontinuity and resumption of ancestral spaces, supported by the resilience of their know-how.

ELINE ANDRÉA DORNELAS


**A (RE)TERRITORIALIZAÇÃO KAINGANG NO ESPAÇO URBANO
A PARTIR DOS SABERES-FAZERES: O CASO DO CENTRO CULTURAL VÃRE
EM LONDRINA, PR**

Tese apresentada à Universidade Estadual Paulista (UNESP), Faculdade de Ciências e Tecnologia - FCT/Unesp, campus de Presidente Prudente - SP, para obtenção do título de Doutora em Geografia na área de Análise e Gestão Ambiental.


Aprovada como parte das exigências para obtenção do Título de Doutora em Geografia, área: Produção do Espaço Geográfico pela Comissão Examinadora: Área de Concentração: Análise e Gestão Ambiental.

Data da defesa: 28/02/2025


Banca Examinadora:

Documento assinado digitalmente
 **NEIDE BARROCA FACCIO**
Data: 31/03/2025 09:19:09-0300
Verifique em <https://validar.iti.gov.br>


Orientadora: Prof^a. Dra. Neide Barrocá Faccio. (Participação Virtual)
UNESP - Universidade Estadual Paulista “Júlio de Mesquita Filho” - Faculdade de Ciências e Tecnologia - FCT/Unesp, campus de Presidente Prudente – SP.

Documento assinado digitalmente
 **ROSANGELA CUSTODIO CORTEZ THOMAZ**
Data: 31/03/2025 09:42:10-0300
Verifique em <https://validar.iti.gov.br>


Membro da banca- Prof^a. Dra. Rosangela Custódio Cortez Thomaz. (Participação Virtual)
UNESP - Universidade Estadual Paulista “Júlio de Mesquita Filho” - Faculdade de Ciências e Tecnologia - FCT/Unesp, campus de Presidente Prudente – SP.

Documento assinado digitalmente
 **ARTHUR MAGON WHITACKER**
Data: 22/04/2025 13:15:25-0300
Verifique em <https://validar.iti.gov.br>

Membro da banca- Prof^o. Dr. Arthur Magon Whitacker. (Participação Virtual)
UNESP - Universidade Estadual Paulista “Júlio de Mesquita Filho” - Faculdade de Ciências e Tecnologia - FCT/Unesp, campus de Presidente Prudente – SP.

Documento assinado digitalmente
 **MILTON AUGUSTO PASQUOTTO MARIANI**
Data: 24/04/2025 12:08:31-0300
Verifique em <https://validar.iti.gov.br>

Prof. Dr. Milton Augusto Pasquotto Mariani (Participação Virtual) Departamento de Economia e Administração / Universidade Federal de Mato Grosso do Sul – UFMS.

Documento assinado digitalmente
 **LUCIO TADEU MOTA**
Data: 07/04/2025 08:28:34-0300
Verifique em <https://validar.iti.gov.br>

Membro da banca- Prof^o. Dr. Lucio Tadeu Mota. (Participação Virtual)
UEM - Universidade Estadual de Maringá-Pr.

AGRADECIMENTOS

Ao longo do doutorado, recebi o apoio inestimável de muitas pessoas, entre docentes, colegas, amigos e familiares, às quais expresso minha profunda gratidão.

Gostaria de registrar meu sincero agradecimento às populações originárias Kaingang da Aldeia Água Branca e do Centro Cultural Vãre, que generosamente compartilharam seus ensinamentos ancestrais e confiaram em mim, permitindo que esta tese se tornasse realidade. Sinto-me honrada e privilegiada por ter contado com a presença e sabedoria de vocês, ao longo deste percurso.

O presente trabalho foi realizado com o apoio, da Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior - Brasil (CAPES)- Código de Financiamento 001.

Expresso minha gratidão aos professores da UNESP, UEL e UEM, que contribuíram significativamente para meu amadurecimento, tanto pessoal quanto acadêmico. Tenho grande admiração por esses profissionais que fizeram parte da minha formação e trajetória.

À minha orientadora, Professora Doutora Neide Barrocá Faccio, agradeço pela orientação durante a elaboração desta tese.

Minha gratidão também se estende aos professores que participaram da minha banca para a conclusão deste trabalho.

Por fim, dedico meu reconhecimento e afeto à minha amiga Ariane Silva, cuja amizade e palavras de incentivo foram um conforto nos momentos mais desafiadores deste percurso.

Muito obrigada a todos!

RESUMO: A pesquisa concentra-se na discussão sobre a territorialização da população originária Kaingang no Centro Cultural Vãre, em Londrina, PR., Tais indígenas, pertencem a Aldeia Água Branca que faz parte da Terra Indígena Apucarantina (entre os municípios de Londrina e Tamara), considerando as reconfigurações e as características que marcam o espaço de sociabilidade e compartilhamento da cultura e da identidade, enfatizando o caráter simbólico do território ancestral, a partir da ressignificação desse fragmento do território Kaingang às margens do Ribeirão Cambé, na zona urbana. A literatura sobre essas populações é extensa e traz uma diversidade de abordagens teóricas e metodológicas. A perspectiva metodológica deste trabalho, pautou-se no levantamento de dados históricos, na observação e registro dos saberes e fazeres do Povo Kaingang, em tela, nas relações socioculturais e ambientais para o conhecimento da mobilidade do Povo Kaingang em um momento histórico em que essas populações indígenas realizavam seus deslocamentos pelo território caracterizados pela continuidade e descontinuidade e retomada dos espaços ancestrais, amparados na resiliência dos seus saberes-fazeres.

Palavras-chave: Kaingang; saberes-fazeres; TI Apucarantina; Centro Cultural Vãre

ABSTRACT: This research focuses on the discussion of the territorialization of the Kaingang indigenous population at the Vãre Cultural Centre in Londrina, PR, These indigenous people belong to the Água Branca Village, which is part of the Apucarantina Indigenous Land (between the municipalities of Londrina and Tamara), considering the reconfigurations and characteristics that mark the space of sociability and sharing of culture and identity, emphasizing the symbolic character of the ancestral territory, based on the re-signification of this fragment of Kaingang territory on the banks of the Ribeirão Cambé, in the urban area. The literature on these populations is extensive and includes a variety of theoretical and methodological approaches. The methodological perspective of this work was based on a survey of historical data, observation and recording of the Kaingang people's knowledge and practices, and socio-cultural and environmental relations, in order to gain an understanding of the Kaingang people's mobility at a time in history when these indigenous populations moved around the territory, characterized by continuity and discontinuity and the retaking of ancestral spaces, supported by the resilience of their knowledge and practices.

Keywords: Kaingang; know-how; Apucarantina Indigenous Land; Vãre Cultural Center

LISTA DE FIGURAS

Figura 1- Localização da Terra Indígena Apucarantina e de suas Aldeias: Sede, Barreiro, Serrinha e Aldeia Água Branca. Londrina, Paraná.....	14
Figura 2 - Representação do território em contexto de reocupação espacial da população tradicional Kaingang.....	29
Figura 3 - Posição no cemitério e enterramento kaingang.....	38
Figura 4- Metades exogâmicas: Patrimedades.....	42
Figura 5 - Trajeto percorrido pelos Kaingang da TI Apucarantina até o Centro Cultural Vãre.....	44
Figura 6- Organização da Estrutura Metodológica e seus elementos: Pesquisa Qualitativa...	45
Figura 7 - Sementes selecionadas para um futuro plantio (à esq.) e semente do feijão fava tradicional (à dir).....	47
Figura 8 - Localização do Centro Cultural Vãre em Londrina-Pr.....	55
Figura 9 - Crianças brincando na Barragem do Lago Igapó no Centro Cultural Vãre, em Londrina-PR.....	59
Figura 10 - Rua que separa as residências do Centro Cultural Vãre em Londrina-PR.....	62
Figura 11- Posição no cemitério e enterramento Kaingang.....	67
Figura 12 - Moradias na parte sul do ribeirão Cambé.. ..	67
Figura 13 - Casas na parte norte do ribeirão Cambé.....	70
Figura 14 - Parte frontal (à esq) e parte interna (à dir.) de uma moradia recém-construída	70
Figura 15 - Terra Indígena Apucarantina, Municípios de Londrina e Tamarana.. ..	72
Figura 16 -. Registro da presença de sítios arqueológicos na Bacia do Rio Tibagi (1994-1997	72
Figura 17 - Sítios arqueológicos datados de populações de caçadores-coletores pré-ceramistas no Paraná.....	76
Figura 18 - Posto Indígena Apucarantina – documento SPI, 1950	77
Figura 19 - Os Toldos indígenas e a (des) territorialização dos Kaingang do Apucarana, - Centro Cultural Vãre.....	80
Figura 20 - Reserva de São Jerônimo da Serra.	81
Figura 21 - Distribuição espacial das Terras Indígenas na Bacia do Rio Tibagi-Paran	82
Figura 22 - Artesã Lucia tecendo seu cesto	82
Figura 23 - Cesto Kêj, utilizado para transportar qualquer objeto grande.....	83

Figura 24 - Peneira, achatada e aberta.	84
Figura 25 - Cesto Kre, com uma variedade de trançados na vertical, horizontal compondo os saberes tradicionais.....	86
Figura 26 – Técnicas do trançado utilizados pelos Kaingang no passado.	89
Figura 27 - Corte da taquara para separação das tiras.	89
Figura 28 - Kaingang tecendo cesto com tiras tingidas.	90
Figura 29 - Mulheres fazendo a limpeza do bambu para iniciar a confecção da cestaria.....	90
Figura 30 - Artesã iniciando a confecção da peça.....	91
Figura 31 - Arremates utilizados na cestaria confeccionada pelos Kaingang no passado.	91
Figura 32 - Cestaria em formato de fruteira.....	92
Figura 33 - Dona Maria com modelos variados da cestaria.....	93
Figura 34 - Cestaria iniciada pela a base e mantendo os arremates tradicionais, utilizando o próprio bambu na finalização.....	94
Figura 35 – Cestaria com os arremates atuais, mantendo a tradição do passado.....	95
Figura 36 - Artesã com a peça finalizada.....	95
Figura 37 - Peça confeccionada pela Kaingang Magda com padrão de cores diferentes	96
Figura 38 - Técnica do tipiti utilizando taquara como matéria-prima	96
Figura 39 - Técnica da cestaria elaborada pela artesã Dona Maria do Centro Cultural Vãre...	97
Figura 40 - Kre téj (cesto alto com tampa) feito por meio da técnica tipiti (formato cilindro)	98
Figura 41 - Cestaria elaborada no Centro Cultural Vãre	99
Figura 42 - Cestaria: Diversidade de modelos de cestos	99
Figura 43 – Kaingang utilizando o cipó para finalizar a armadilha de pesca.	100
Figura 44 - Grande pari armado no rio Apucarantina na Terra Indígena Apucarana	100
Figura 45 - Local escolhido para armar o pari	102
Figura 46 - O vice cacique levando o pari para ser instalado.	103
Figura 47 - Pari descrito por Ambrosetti.....	105
Figura 48 - Fechamento com pedras para impedir a queda dos peixes quando não há quem cuide da armadilha (© Kimiye Tommasino)....	106
Figura 49 - Coleta de taquara para a elaboração do pari na Aldeia....	108
Figura 50 - Vista do cesto, feito de taquara criciúma - Rio Apucarana - TI Apucarantina ...	108
Figura 51 - Montagem do <i>pari</i> , no ribeirão Cambé: Centro Cultural Vãre	111
Figura 52 - Técnica ancestral do pari e sua utilização na atualidade	112
Figura 53 - Comidas tradicionais Kaingang... ..	113
Figura 54 - Utensílios usados na culinária Kaingang	114

Figura 55 - Modo de preparo do emi.....	115
Figura 56 - Mãe e filha (duas gerações) socando o milho no pilão.....	115
Figura 57 – Cozimento do milho (à esq.) e carne de porco (à dir.) como acompanhamento.....	120
Figura 58 - Cântico para registrar esse momento. As mulheres Kaingang socam o milho e em seguida passam pela peneira para depois levar ao fogo para cozinhar.....	122
Figura 59 - Aparecido com o emi pronto para ser consumido.....	123
Figura 60 - Folha de bananeira, muita usada na culinária Kaingang.....	123
Figura 61 - Processo da limpeza do milho.....	124
Figura 62 - Denilza peneirando o milho para levar ao pilão.....	124
Figura 63 - Modo de preparo do pixé.....	125
Figura 64 - Etapas para a confecção do pixé.....	125
Figura 65 - Culinária tradicional: Pixé e o Emi.....	126
Figura 66 - Milho debulhado e assado nas cinzas sendo retirado com a taquara.....	127
Figura 67 - Milho sendo estourado na brasa.....	127
Figura 68 - Milho (Zea mays) tradicional.....	128
Figura 69 - Milho sendo torrado na brasa.....	134
Figura 70 - Fogão a lenha que fica ao lado de fora da casa, espaço que tentam recriar como na Aldeia.....	137
Figura 72- Kaingangs executando a dança e os cânticos.....	140
Figura 73 - Realização da dança e o cântico para os ancestrais	140
Figura 74 - Momento que os líderes discursam em kaingang para o grupo.....	142
Figura 75 - Grupo de dança iniciando a apresentação.....	143
Figura 76 - Momento de realizar o pedido para os ancestrais. Mulheres de um lado de outro.....	144
Figura 77 - Símbolo do grupo em formato de cruz no centro.....	144
Figura 78 - Kujà Maria.....	151

LISTA DE SIGLAS

COPEL	Companhia Paranaense de Energia
CRAS	Centro de Referência de Assistência Social
FUNAI	Fundação Nacional dos Povos Indígenas
IBGE	Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística
ICMS	Imposto sobre Circulação de Mercadorias e Serviços
IPHAN	Instituto do Patrimônio Histórico Artístico Nacional
SPI	Serviço de Proteção aos Índios
MPF	Ministério Público Federal
SIGLON	Sistema de Informação Geográfica de Londrina
SPHAN	Serviço do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional
SPILTN	Proteção aos Índios e Localização de Trabalhadores Nacionais
SPI	Serviço de Proteção ao Índio
TAC	Termo de Compromisso de Ajustamento de Conduta

INTRODUÇÃO	14
1 CAPÍTULO I – OS CAMINHOS DA PESQUISA	18
1.1 A PESQUISA BIBLIOGRÁFICA E DOCUMENTAL: O APORTE TEÓRICO- METODOLÓGICO.....	18
1.2 TERRITÓRIO INDÍGENA E COSMOLOGIA KAINGANG.....	32
1.3 MOBILIDADE KAINGANG.....	38
1.3.1 A PESQUISA PARTICIPATIVA: UMA PROXIMAÇÃO.....	42
1.4 BANCO DE DADOS.....	53
2 CAPÍTULO II- OS KAINGANG DA REGIÃO DE LONDRINA: DA PRÉ- HISTÓRIA AO PRESENTE	54
2.1 ARQUEOLOGIA KAINGANG: CONTINUIDADE ENTRE O PASSADO E O PRESENTE.....	54
2.2 IMPLANTAÇÃO DA USINA HIDRELÉTRICA NA ÁREA DO RIO TIBAGI, NA TERRA INDÍGENA A APUCARANINHA: LAUDO ARQUEOLÓGICO	55
2.3 LAUDO ARQUEOLÓGICO	56
2.4 PESQUISA ARQUEOLÓGICAS NO PARANÁ APÓS 1940	60
2.5 DADOS HISTÓRICOS E LEGISLAÇÃO: SUAS IMPLICAÇÕES LEGAIS.....	64
2.6 TERRA INDÍGENA APUCARANINHA E O RECONHECIMENTO LEGAL DA ALDEIA ÁGUA BRANCA.....	68
3 CAPÍTULO III - OS FAZERES E SABERES KAINGANG DO CENTRO CULTURAL VÃRE	77
3.1 OS KAINGANG DE LONDRINA E O CENTRO CULTURAL VÃRE: RELATOS KAINGANG.....	77
3.2 A CESTARIA KAINGANG	87
3.3 ARMADILHAS DE PESCA KAINGANG: O PARI.....	106
3.4 A IMPORTÂNCIA DO MILHO PARA AS POPULAÇÕES KAINGANG.....	118
3.5 O PREPARO DO EMI E DO PIXÉ.....	122
4 CAPÍTULO IV - A ANCESTRALIDADE KAINGANG	135
4.1 A IMPORTÂNCIA DO FOGO PARA OS KAINGANG.....	135
4.2 A DANÇA E O CANTO KAINGANG: SABER ANCESTRAL E TRADICIONAL.....	137
4.3 O XAMANISMO.....	153

4.4	O BENZIMENTO.....	158
	CONCLUSÃO	162
	REFERÊNCIAS	172

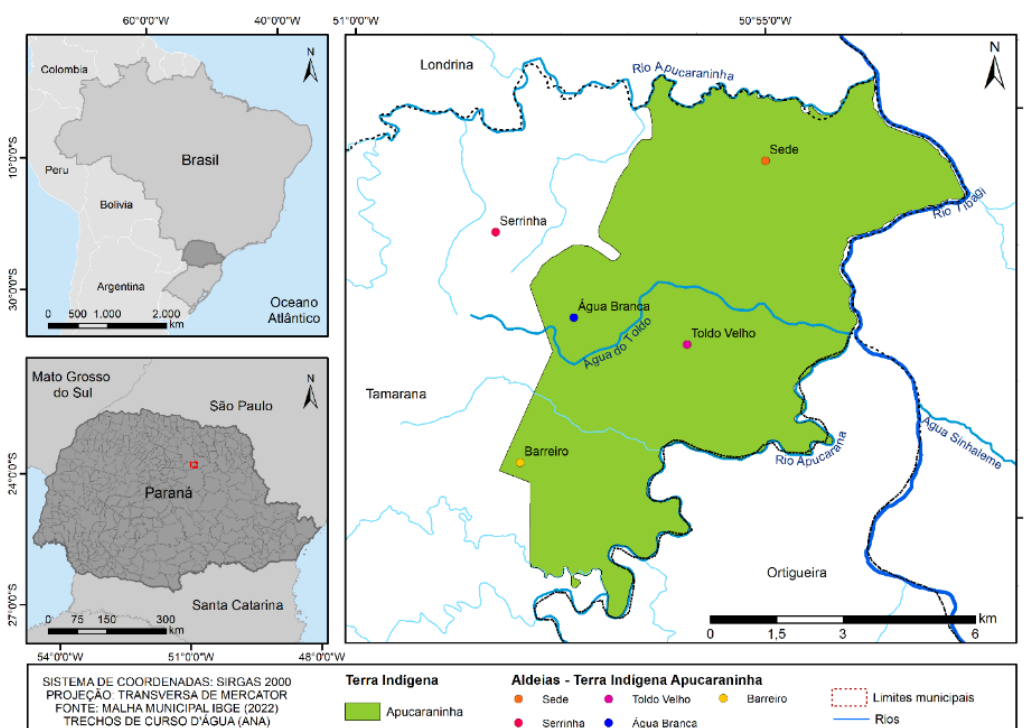
INTRODUÇÃO

A Geografia e o Patrimônio Cultural estão interligados de forma estreita, pois ambos envolvem a relação entre as pessoas e o espaço ao seu redor, refletindo as identidades, os valores e os saberes-fazeres de um Povo.

Diante desse fato, nesta tese de doutorado pauta-se na discussão dos saberes-fazeres ancestrais, mesmo que adaptados às condições da vida urbana, que refletem a resiliência do Povo Kaingang habitante do Centro Cultural Vãre, na cidade de Londrina, PR, e fortalecem a identidade étnica, (re) territorializando os Kaingang no espaço urbano, tornando o espaço vivido próximo ao tradicional.

A Terra Indígena Apucararinha, área original desse grupo que vive em Londrina, é dividida em quatro Aldeias: 1) Sede, 2) Barreiro, 3) Serrinha e 4) Aldeia Água Branca - esta última é a mais recente e local mais específico de origem do grupo da nossa pesquisa (Figura 1). A Água Branca, instalada em 2011, está situada próxima ao antigo aldeamento conhecido como Toldo Velho, de onde se originam os Kaingang que hoje se estabeleceram no Centro Cultural Vãre, área urbana de Londrina.

Figura 1- Localização da Terra Indígena Apucararinha e de suas Aldeias: 1) Sede, 2) Barreiro, 3) Serrinha e 4) Aldeia Água Branca. Londrina, Paraná, PR.



Fonte: a autora (2024).

A referida área urbana, onde os Kaingang se estabelecem está localizada ao lado do Ribeirão Cambé ou Kambé. Esse curso d'água deságua no Ribeirão Três Bocas, que tem sua confluência nas corredeiras do Rio Tibagi, “local de ocupação Kaingang para pesca no século XIX e XX antes da fundação de Londrina” (Tommasino, 1998).

De acordo com Tommasino, (1998), os Kaingang frequentavam a região de Londrina quando a cidade não existia nem em sonhos. Esta era parte do seu território de caça, coleta e pesca. No Manuscrito deixado por Frei Timótheo, primeiro diretor do Aldeamento São Pedro, relata o missionário capuchinho que no dia 24 de julho de 1859 encontrou no rio Três Bocas, 40 Índios kaingang pescando num pari, recebendo a ele e ao Comandante da Colônia do Jataí "com grande alegria". De nossa parte temos depoimentos dos Kaingang mais idosos do Posto Indígena Apucarana que confirmam que caçavam nestas terras.

Nossa relação com a população Kaingang remonta a três décadas, quando foram realizados os primeiros trabalhos de campo voltados a levantamentos arqueológicos na Terra Indígena Apucarantina no ano de 1994. Esse estudo avaliou o potencial da área para a presença territórios ancestrais indígenas, principalmente, do Povo Kaingang. Foi coordenado por Francisco Noelli, Fabíola Silva, Kimiye Tommasino e Lúcio Tadeu Mota.

Durante os trabalhos de campo, nossas visitas às aldeias, e a região onde está localizada a Aldeia Água Branca mostrou a presença de uma população indígena, composta majoritariamente por pessoas idosas. Esses indígenas, em sua maioria, não falavam português e mantinham contato limitado com os fóg (não indígenas). Buscavam preservar as tradições herdadas de seus antepassados, mantendo suas casas, saberes-fazeres e o contato com a natureza, conforme os modos tradicionais.

Naquele período, a Aldeia Água Branca ainda não possuía reconhecimento jurídico como tal. A interação com esses espaços durante as visitas revelou lugares carregados de histórias e de memórias. Assim, reconhecer a dimensão histórica e tradicional desse território demonstrou-se fundamental, sobretudo diante do processo de implantação de barragens, o qual provocou profundas transformações sociais, ambientais e econômicas para os Kaingang, alterando significativamente suas relações com o ambiente e seu modo de vida tradicional.

Foi a partir dessa vivência que nos sentimos motivados a continuar pesquisando essas populações e seus deslocamentos, mobilidade, entre cidades e aldeias, no contexto urbano de Londrina-PR.

O objetivo geral que orientou a elaboração da presente pesquisa é compreender a trajetória dos Kaingang da Aldeia Água Branca rumo às novas formas de relacionamento em um território originalmente ancestral, que hoje é urbano.

Para tanto, elencamos os objetivos específicos que consiste em: a) analisar a relação dos Kaingang com seus territórios, a partir dos saberes, fazeres, memórias, e como administram todos esses elementos no espaço urbano (Centro Cultural Kaingang Vãre, em Londrina-PR); b) caracterizar as manifestações sociais, culturais da população pesquisada, além das novas relações socioculturais e ambientais, a fim de entender quais silenciamentos e distanciamentos se tornam evidentes, como se veem representados, suas adequações e divergências, e quais estranhamentos existem nesse espaço urbano; c) avaliar os referenciais e estratégias utilizados na construção da identidade territorial, considerando as configurações e análises do histórico de mobilidade das populações tradicionais Kaingang.

Optamos, como metodologia, em trabalhar fundamentalmente com a observação participante, auxiliada por algumas entrevistas semiestruturadas. O conceito geográfico de território ancestral indígena é discutido a partir do processo de reterritorialização que se manifesta a partir da perspectiva do indígena da mobilidade Kaingang e do conceito de Patrimônio Cultural, evidenciados nos saberes-fazeres Kaingang relacionados ao território ancestral indígena (materializado e simbolizado).

Neste contexto, organizamos a tese em quatro capítulos, seguidos da conclusão.

No Capítulo I- Os Caminhos da Pesquisa, são apresentadas as discussões teóricas e metodológicas, que vão subsidiar as discussões e reflexões sobre a composição dos espaços que agrega as continuidades e descontinuidades dos deslocamentos realizados pelos Kaingang no território, para tanto, a concepção que permeia o trabalho pauta-se na mobilidade, como movimento dinâmico diretamente relacionado com a ancestralidade do território que agrega os saberes e fazeres das populações originárias Kaingang, com foco na cultura e identidade e patrimônio cultural como um conceito em construção em uma perspectiva relacional e processual.

No Capítulo II- _ Os Kaingang da região de Londrina: da pré-história ao presente, abordamos os registros históricos e etnográficos, contextualizados a partir dos processos políticos que levaram a atual organização espacial dos Kaingang e os processos de mobilidade

no território. Esse capítulo apresenta os dados da Arqueologia Kaingang, que mostra a mobilidade no território onde se manifestaram os saberes e fazeres dos Kaingang, apresentando o “espaço urbano” como a retomada de um território ancestral para um novo modo de vida.

No Capítulo III – Os Fazeres e Saberes Kaingang no Centro Cultural Vãre- o capítulo abordou os diferentes territórios e trajetórias de vida, considerando o tempo passado e presente como elementos centrais para a realização das atividades cotidianas dos Kaingang. Como os elementos simbólicos são ressignificados e como estão ligados à construção e reprodução da identidade, essenciais para o reconhecimento social, constituindo uma diversidade de lugares, práticas e sujeitos. Para isso, o capítulo explora, as técnicas de manufatura da cestaria e do pari onde estão impressos os aspectos simbólicos cosmológicos e históricos que reflete a continuidade cultural enquanto incorpora mudanças ao longo do tempo e espaço. Em seguida é realizada uma análise sobre a culinária tradicional Kaingang como marcadores identitários, registros de uma ocupação ancestral que perdura ao longo do tempo.

Já no Capítulo IV – A Ancestralidade Kaingang- a partir das conversas informais e da compreensão da dinâmica local e do cotidiano, foi possível identificar, elementos tradicionais nos rituais da reza e dos cânticos, sendo possível, demonstrar que a cultura passa por um processo contínuo de reelaboração, adaptando-se às condições do ambiente natural e social em que o grupo se encontra na contemporaneidade.

Por fim, na Conclusão apresentamos as reflexões, os resultados e as principais contribuições do estudo, além de indicar ações e caminhos para futuras pesquisas.

CAPÍTULO I - OS CAMINHOS DA PESQUISA

1.1 A Pesquisa Bibliográfica e documental: o aporte teórico

A teoria que fundamenta o trabalho da tese parte do entendimento da composição dos espaços que agregam as continuidades e descontinuidades territórios Kaingang. Para tanto, a concepção que permeia o trabalho pauta-se na mobilidade, relacionada com a ancestralidade do território e das práticas culturais - que agregam os saberes e fazeres das populações originárias Kaingang, com foco na identidade e no patrimônio cultural como um conceito em construção em uma perspectiva relacional e processual.

Assim, a proposta da pesquisa baseia-se na realização de uma pesquisa *in loco* com os indígenas Kaingang atualmente residentes no Centro Cultural Vãre.

Para trilhar os caminhos, as análises, e investigar os processos sociais e simbólicos e os deslocamentos espaço-temporal dos Kaingang, selecionamos para a construção do referencial teórico desse estudo, as pesquisas etnográficas desenvolvidas sobre as populações kaingang, em seus territórios, nos estados do Paraná, de Santa Catarina e do Rio Grande do Sul, a legislação relacionada as questões indígenas, para compreender como interagem e mantêm uma relação com elementos do passado para continuar produzindo suas práticas culturais, os processos de mudanças e permanências, suas condutas e trocas simbólicas na reorganização da vida diária.

A partir das reflexões teóricas, surge a possibilidade de construir referenciais que permitam a compreensão das informações empíricas e, ao mesmo tempo, contribuir para a análise e interpretação das mesmas, a partir do trabalho de campo. Em seguida, torna-se possível problematizar e sistematizar as questões relacionadas à metodologia com abordagem qualitativa enquanto exercício de pesquisa, com o intuito de entender esse novo contexto vivenciado pelos Kaingang, que delimitam a apropriação do espaço de sociabilidade, considerando a configuração desse espaço urbano, que é diferente da Aldeia, para a manutenção das suas práticas simbólicas.

Os teóricos que vão subsidiar nossas reflexões são: Geertz (1989); Salhins (1997), Oliveira Pacheco (1998,1999, 2022), Pollak (1989); Verena Alberti (2004); Marcos Saquet (2009, 2010); Milton Santos (1988, 2006, 2008); Henry Lefebvre (2006); Ruy Moreira (1982,

2007, 2009, 2010). Em relação as populações Kaingang, temos uma variedade e significativa de produção, entre as quais destacamos os estudos de Veiga (1992 1994 e 2000); de Noelli (1998); de Tommasino (1995 e 2000); de Mota (2000); de Silva (2001) e de Becker, (1991).

Na contemporaneidade, um grupo do Povo Kaingang do Estado do Paraná, oriundo da Aldeia Água Branca e vivendo no Centro Cultural Vãre (na cidade de Londrina) enfrenta desafios na formação de novos espaços territoriais, agora convertidos em locais de moradia e de produção. Esses modos de vida expressam o dinamismo sociocultural dos processos identitários desses sujeitos sociais, que mantêm práticas tradicionais reinventadas, constituindo um movimento de resistência e afirmações identitárias elementos diretamente relacionados à noção de patrimônio (Hall, 2016).

Os lugares de pertencimento configuram-se a partir de vivências, experiências, sensações, percepções, sentimentos, saberes, valores e memórias que os sujeitos, por meio da interação social e da relação com o meio ambiente, estabelecem com os territórios. Esse processo revaloriza o território como um espaço econômico, social e cultural (Lefebvre, 2006).

Nesse contexto, a memória coletiva emerge como um elemento crucial para recuperar os traços culturais que caracterizam e identificam os Kaingang, em que o patrimônio surge como instrumento de reflexão sobre as representações simbólicas ao longo do tempo e do espaço. Isso facilita a análise dos processos de construção identitária e das diferentes temporalidades vividas por esses sujeitos, o que lhes possibilita compreender como o grupo incorpora suas práticas no cotidiano. Para Canclini (1998), tanto o patrimônio quanto a identidade são dinâmicos, influenciados por fatores sociais e políticos. O desafio consiste em analisar o espaço material e simbólico que essas interações constroem.

Ao explorar suas memórias, os Kaingang reinterpretam sua trajetória. As narrativas não são lineares ou coesas, mas sim um quebra-cabeça de lembranças e ações cotidianas que são reelaboradas. O espaço vivido não é exatamente o espaço das histórias; são versões, não exclusivamente fatos. Ao narrar suas histórias e práticas, eles recriam a realidade, representando-a. Assim, o espaço social é produzido cotidianamente no entrelaçamento entre as materialidades e imaterialidades, entre o local e o global (Gamalho, 2016).

Dessa maneira, vamos adotar o conceito de patrimônio cultural como um conceito em reconfiguração e refletir sobre esses elementos que evidenciam a materialidade da memória, os quais testemunham a passagem do tempo e são ressignificados como fragmentos existentes no presente. Dessa forma, intentou-se analisar os mecanismos socioculturais que influenciam o

processo de adaptação dos Kaingang as novas formas de relacionamento com o mundo fora de seu território enquanto circunscrito pelas normativas oficiais (a Terra Indígena).

Pensar o patrimônio requer desfazer a rede de conceitos com os quais se costuma associar identidade, tradição, história e monumentos que delimitam um perfil, um território, em que seu uso “faz sentido”. A maioria dos textos que tratam do patrimônio o aborda a partir de uma estratégia conservacionista e preservacionista, quando, na verdade, o que é preciso é dar espaço ao “invisível”, aos feitos menos grandiosos que merecem ser vistos como um lugar de cumplicidade social. (Garcia, 1999).

Segundo Giddens (1991), quanto mais a tradição perde terreno, mais a vida cotidiana se reconstitui em termos de interação dialética entre o local e o global. Ou seja, os indivíduos se veem forçados a negociar opções de estilos de vida em meio a uma série de possibilidades. Para o autor:

Nas sociedades tradicionais o passado e os símbolos são valorizados porque contêm e perpetuam a experiência das gerações. A tradição é um meio de lidar com o tempo e o espaço, inserindo qualquer atividade ou experiência particular na continuidade do passado, presente e futuro, os quais por sua vez são estruturados por práticas sociais (Giddens, 1991, p. 37-38).

Para além da preocupação patrimonial no sentido de proteção do passado, há um interesse pela dinâmica da vida e pela capacidade dos corpos patrimoniais de funcionarem como instrumentos de mediação entre diferentes tempos e mundos. Em outros termos, “o interesse no patrimônio não se justifica apenas pelo seu vínculo com o passado, seja ele qual for, mas pela sua conexão com os problemas fragmentados da atualidade, com a vida dos seres em relação a outros seres, coisas, palavras, sentimentos e ideias”. (Chagas, 2009, p. 53).

A dinamicidade do conceito de patrimônio pauta-se em transformações e mudanças em seus contextos sociais, históricos e econômicos, como os vivenciados pela sociedade Kaingang evidenciando suas histórias, que é valorizada no presente. (Garcia, 1999).

Assim, o conceito de patrimônio foi se modificando ao longo do tempo, com seu entendimento ampliado a partir da concepção de que não se trata apenas de bens materiais, mas também em relação aos conteúdos simbólicos expressos a partir de diferentes memórias individuais e coletivas presentes nas formas de criar, fazer e viver. Isso valoriza as produções locais e regionais, permitindo novas interpretações em consonância com as transformações no campo da memória e da identidade. (Meneses, 1992).

Dessa maneira, o conceito de Patrimônio Cultural possibilita refletir sobre os elementos que evidenciam a materialidade da memória, isto é, testemunham a passagem do tempo e dão significado novo aos fragmentos existentes no presente. Nessa perspectiva, as sociedades vivem o presente marcado por seu passado e é com tais determinações que constroem seu futuro, numa dialética constante entre o que está dado e o que será fruto de seu protagonismo. (Bittencourt, 2009).

Nesse contexto, o patrimônio pode ser entendido como um processo de seleção e registro do que, ao longo da história, deve ser protegido e preservado, mas também reinventado e ressignificado. Essa preocupação levou ao surgimento da concepção de monumento histórico, integrando saberes e fazeres que resultaram na criação dos primeiros instrumentos institucionais de preservação e conservação. Esses mecanismos permitiram o inventário e a seleção de bens culturais, além de estimular a produção de leis voltadas à conservação e restauração

No Brasil, destacam-se dois importantes momentos na política de preservação do patrimônio histórico e artístico. O primeiro, ocorrido na década de 1930, é conhecido como a fase heroica; o segundo, nos anos 1970, é denominado a fase moderna. As discussões sobre o tema se concentraram nas práticas institucionais que moldaram a construção desse patrimônio. Durante esse período, diversos grupos de intelectuais se engajaram nesse trabalho, influenciados pelas transformações sociais, políticas e culturais, bem como pelas novas tendências internacionais relacionadas à preservação (Fonseca, 1997).

As discussões sobre a noção de Patrimônio Cultural trouxeram mudanças significativas no sentido da democratização desses bens, não apenas pelo envolvimento da sociedade civil no processo, mas também na discussão do significado econômico e político da preservação. (Bittencourt, 2009).

Na primeira fase de trabalho, Fonseca, (1997), destaca que o Serviço do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional (SPHAN), foi o precursor do atual Instituto do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional (IPHAN), os tombamentos privilegiaram, em especial, igrejas e prédios do período colonial, prevalecendo uma apreciação de caráter estético. O instrumento de legitimação das escolhas era a autoridade dos técnicos do SPHAN, grupo de modernistas que faziam parte da instituição.

Já na segunda fase do SPHAN (1950-1960), “o contexto político, social e cultural exigiu que os responsáveis pelo órgão desenvolvessem novas diretrizes de atuação, aliando valor cultural e valor econômico aos bens culturais, com maior participação dos governos estaduais” (Fonseca, 1997p. 142).

Dessa forma, o movimento inicial de preservação cultural privilegiou os monumentos, especialmente o tombamento de edificações ligadas aos primeiros séculos da colonização portuguesa, como os casarões coloniais e as igrejas barrocas, consideradas pelos modernistas como representações autênticas da cultura brasileira.

Nesse contexto, Choay (1996) distingue o patrimônio como uma categoria abstrata e o monumento como uma categoria concreta, representando o sentimento nacional. O patrimônio nacional, além de contribuir para a construção da identidade, também remete aos sujeitos que participaram de sua produção, destacando sua dimensão histórica e cultural:

[...] monumento é tudo o que foi edificado por uma comunidade para fazer que outras gerações de pessoas rememorem os acontecimentos. A especificidade do monumento pauta-se na memória que é mobilizada pela mediação da afetividade, de forma que lembre o passado fazendo-o projetar como se fosse presente. Porém, não é um passado qualquer, ele é localizado e selecionado para manter e preservar a identidade de uma comunidade étnica, estabelecendo uma relação com o tempo vivido e com a memória, constituindo assim, a essência do monumento (Choay, 1996, p. 18).

Segundo Peixoto (2004), patrimônio e identidade frequentemente se interrelacionam como elementos de uma mesma equação. Os processos de patrimonialização, caracterizados pela reinvenção e idealização, emergem quando o patrimônio e a consciência patrimonial substituem uma identidade vivida e compartilhada.

Contudo, o patrimônio não necessariamente reflete uma visão essencialista de identidade; nem todo patrimônio constrói identidade, assim como nem toda identidade resulta em patrimônio. Esse cenário leva à idealização do real, do espaço, da história, dos edifícios e das práticas que nele se desenvolvem, promovendo uma transição em que a função "artística" do patrimônio passa a ocupar o lugar da função social, sobre a qual, em tese, a identidade deveria se fundamentar (Chagas, 2009).

É importante salientar que o discurso dos processos de patrimonialização se constituiu em uma forma de preservação e proteção. Ou seja, o patrimônio firmou-se com base em um Estado Nacional comprometido com a ideia de que a nação tinha um passado e que era preciso salvaguardá-lo do esquecimento.

Atualmente, a área do patrimônio estrutura-se para entender e reconhecer os conhecimentos culturais tradicionais, estimulando o respeito à diversidade e a tolerância como princípio das relações sociais, contribuindo, assim, para a valorização da pluralidade cultural, dos diferentes grupos étnicos e para a diminuição das ações discriminatórias e excludentes (Fonseca, 1997).

Partindo do entendimento dos elementos que compõem a riqueza e diversidade cultural oriundas de diferentes grupos étnicos e culturais, o patrimônio oferece a oportunidade de observar os locais em que eventos históricos ocorreram.

Essa abordagem possibilita estabelecer diálogos entre história, memória e os elementos patrimoniais que os cercam, de maneira a promover a construção do conhecimento histórico e social. Esse processo incentiva o respeito à diversidade e às múltiplas expressões culturais, considerando as variadas formas pelas quais a cultura se manifesta nos diferentes espaços, seja pela linguagem, hábitos ou costumes (Meneses, 1992).

Esses processos explicam como certas identidades conseguem atribuir sentidos culturais a grupos sociais específicos, mas raramente à sociedade como um todo. As lembranças vividas, por sua vez, são fragmentadas, como pegadas dispersas no tempo, quase impossíveis de serem plenamente resgatadas. Elas permanecem estáticas no passado, como elementos individuais que gradualmente perdem suas conexões entre passado e presente.

A memória, contudo, diferencia-se ao se ancorar no passado de forma localizada e contextualizada, permitindo sua atualização histórica. Ela carrega um contexto claro que facilita sua compreensão e reconexão com o presente, funcionando como um elo vivo entre temporalidades distintas:

Pode conter elementos individuais e coletivos, constituindo-se em saberes e tradições, instrumentalizando os canais de comunicação para a consciência histórica e cultural, uma vez que abrange a totalidade do passado em um determinado corte temporal, tornando-se, nesse sentido, uma forma de representar as tradições familiares, os grupos, assumindo uma função de identificação cultural, contemplando as estruturas de mudanças temporais na relação entre presente, passado e futuro (Enriquez, 2002, p. 117).

Os conhecimentos tradicionais das populações indígenas, expressos no processo de elaboração, seja no artesanato, na culinária tradicional ou nas rezas e representações, são portadores do simbólico e podem ser, a partir desses saberes-fazer, elementos de uma reterritorialização. Ou seja, são construídos social e historicamente, materializam um espaço ressignificado e vivido portador de elementos culturais e tradicionais.

Nesse contexto, neste estudo, os saberes e fazeres das populações tradicionais kaingang são expressas por meio da espiritualidade/ xamanismo, da culinária, do artesanato, buscando uma ligação com as estruturas simbólicas expressas, no caso Kaingang, na dualidade homem-natureza (*kamé e kairú*). Como ressalta Rosa (2005), é a dualidade que atravessa todas as coisas e as redes de relações dos Kaingang.

Assim, a natureza está relacionada com as marcas *kame e kairu*; que se manifestam nas pinturas corporais, nas peles dos animais, em todas as partes das árvores, rios, ou seja, essa dualidade são identificadas nas formas compridas (*Kame*), e nos traços circulares (*kairu*), são dualidades visualizadas também nos artesanatos, demonstrando a identidade do “ser kaingang”.

Reafirmando o quanto esses elementos estão presentes ou foram ressignificados nesse novo Território indígena, que para essas populações, é o elemento que estabelece vínculos de pertencimento e que possibilita a apropriação de seus fazeres e saberes.

Neste contexto, a expropriação territorial representa uma violência física e cultural, considerando a concepção mítico-cosmológica do território, que é constitutiva de seu modo de vida. Em outras palavras, o território não é apenas um espaço delimitado, mas estruturado com base em suas necessidades de subsistência física e espiritual. (Oliveira, Pacheco, 1983).

O espaço, entendido como o ambiente natural e socialmente organizado, possui grande relevância na relação com a natureza. Esse território, denominado pelos Kaingang como *wãxi* (tempo dos antigos, mas também acampamentos provisórios nas matas), é considerado um produto histórico de mudanças e de permanências ocorridas no ambiente, construído socialmente por meio de símbolos e signos.

Sob essa perspectiva, a produção territorial constitui-se em um processo dinâmico e complexo que se adapta às condições dadas. Para os Kaingang, o território é o espaço essencial para sua reprodução social e cultural. É onde construam suas aldeias fixas (*emã*) e seus abrigos provisórios (*wãxi*), localizados em florestas e margens de rios, onde permaneciam por semanas ou meses para caçar e pescar. Os deslocamentos eram realizados por grupos de parentesco, de forma que parte do grupo permanecia na *emã*, enquanto outra parte ocupava os *wãxi* (Tommasino, 1995).

Para as populações tradicionais, o território é simultaneamente um espaço de reprodução física, de subsistência material e impregnado de referências simbólicas, fundamentais para a conservação da identidade desses grupos.

Dessa maneira, de acordo com Tommasino (1995), cada território Kaingang estava interligado por caminhos frequentemente utilizados para deslocamentos, seja para visitas a parentes, seja para manifestações culturais, rituais e festividades. Esses trajetos hoje, podem estar ocorrendo, inclusive, nas cidades – como no caso do Centro Cultural Vãre em Londrina.

Os espaços destinados às atividades de caça, pesca e coleta eram de uso comum, acessíveis a todos os membros, exceto as áreas de pinheirais, que eram rigorosamente divididas entre os grupos locais.

A aldeia (emã), local de residência permanente, era o ponto de referência de cada grupo, localizada geralmente nas regiões de campos. Já o wãre tradicional, uma espécie de acampamento provisório, era utilizado para atividades temporárias, como caça, pesca e coleta, realizadas nas florestas e às margens dos rios (Tommasino, 1995).

Halbwachs (1990), enfatiza a relação entre memória e o espaço. Para ele, a partir do momento em que um grupo social se encontra inserido em um espaço, passa então, a se adaptar, a sua materialidade, resistindo a sua “influência”.

...o espaço é uma realidade que dura: nossas impressões se sucedem, uma à outra, nada permanece em nosso espírito, e não seria possível compreender se pudéssemos recuperar o passado se ele não se conservasse, no meio material que nos cerca. É sobre o espaço, por onde passamos, ao qual temos acesso, e nossa imaginação ou pensamento é capaz de reconstruir, para que reapareça aquela categoria de lembrança. (Halbwachs, 1990, p.143).

Assim, o território é entendido como um produto histórico, resultado de mudanças e permanências que ocorreram em um ambiente em que uma sociedade se desenvolve. Trata-se de um espaço construído a partir de múltiplas e variadas relações. O ser humano interage tanto com o ambiente natural quanto com o social, sendo o território o resultado de relações espaço-temporais socialmente construídas. Ainda sobre essa relação específica dos Kaingang com o território, temos que

Para a utilização dos recursos naturais do território, tinham regras definidas, as construções (roças e pari) pertenciam ao grupo que tinha realizado, assim, cada roça e pari tinha seu dono que era reconhecido coletivamente, já a utilização do rio era coletivo. As roças eram rotativas, quando abandonadas retornavam ao meio ambiente de forma coletiva. Essas roças depois de abandonadas podiam servir como ceva de animais, plantas nativas, frutíferas e tubérculos que podiam ser colhidas por todos (Tommasino, 2000, p. 200).

Para Oliveira (1999), a noção de território indígena é de extrema relevância no cenário contemporâneo, pois reflete não apenas as mobilizações políticas e reivindicações desses povos, mas também a definição central dos padrões de sua organização social, bem como de suas manifestações identitárias e culturais. O autor destaca que compreender e analisar a dimensão espacial ocupada pela população indígena Kaingang não pode ser tratado de forma simplista, sendo essencial entender o significado das terras indígenas. Em suas reflexões, aborda sobre os

mecanismos e estratégias utilizados na definição dos direitos territoriais indígenas, um debate oportuno diante do impacto das políticas indigenistas no Brasil na atualidade.

A constituição do conceito de Terras Indígena remonta à década de 1950, sendo este o marco utilizado para a formulação da definição incorporada tanto na Emenda Constitucional de 1969 quanto na Constituição Federal de 1988. Esses critérios fundamentaram os atuais processos de reconhecimento de áreas indígenas.

Para essas populações, a terra assume não apenas um caráter de identidade étnica, mas também de meio para a reprodução econômica e social de sua cultura. Assim, qualquer parcela de território ocupada e utilizada de forma permanente por uma sociedade indígena ou por um de seus segmentos, dentro de seu habitat tradicional e para a manutenção de seu modo de vida, é considerada “território indígena” (Oliveira, Pacheco, 1999).

A definição jurídica de “Terra Indígena” foi estabelecida na Lei nº 6.001, de 10 de dezembro de 1973, conhecida como Estatuto do Índio, e é também utilizada pela FUNAI. O artigo 17 da referida lei classifica as terras indígenas em três categorias principais:

- áreas de domínio das comunidades indígenas ou silvícolas;
- áreas reservadas (onde o órgão tutor estabeleceu parques e reservas indígenas);
- terras tão somente ocupadas ou habitadas pelos silvícolas (sobre as quais em conformidade com Artigo 198 da Constituição Federal, os índios têm direitos que independem da existência ou não da área de demarcação);

Já a Constituição de 1988 adota um único critério para a definição de uma terra indígena: que o território seja ocupado de forma estável e regular pelos povos indígenas, seguindo seus usos e costumes tradicionais.

A partir do momento em que as populações originárias foram realocadas de seus territórios tradicionais para as chamadas “reservas indígenas” e, posteriormente, para as Terras Indígenas, é essencial compreender que suas manifestações simbólicas passaram a refletir diferentes tradições culturais. Um exemplo é a Terra Indígena Apucarantina, que abriga as etnias Xokleng, Guarani e Kaingang, sendo os Kaingang o grupo predominante. Esses elementos culturais não se limitam ao passado ou à ancestralidade, mas estão em constante adaptação ao mundo moderno e globalizado (Oliveira, Pacheco, 1999).

Os Kaingang e os Xokleng constituem os Jê Meridionais, diferenciando-se em aspectos dialetais. Os Kaingang, o maior grupo dessa classificação, tradicionalmente habitavam a região da Serra do Mar, espalhando-se pelo interior dos estados da região Sul. No Paraná, os

Kaingang estão localizados em áreas como a Serra do Apucarana, Serra da Esperança, Serra da Pitanga e Ortigueira, regiões marcadas por vales e pelas principais bacias hidrográficas.

A cultura, por sua vez, transcende fronteiras geográficas e sociais, adaptando-se e transformando-se continuamente:

O social apresenta propriedades distintas do cultural, e boa parte da confusão a respeito dos grupos étnicos e a noção de cultura surge dessa tensão entre o que compõe os grupos sociais e o fluxo dos materiais culturais que estão sendo constantemente gerados, à medida que são induzidos a partir das experiências das pessoas (Barth, 1995, p. 17).

Desta forma, não se deve conceber os materiais culturais como tradições imutáveis transmitidas diretamente do passado. Em vez disso, é mais adequado entendê-los como elementos em constante movimento, moldados pela passagem do tempo. Ao analisar a história de um grupo étnico ao longo dos anos, não se traça apenas uma narrativa baseada em elementos do passado. Embora o grupo mantenha uma organização contínua com critérios claros de pertencimento, suas fronteiras e características evoluem, sem perder a unidade.

A questão territorial indígena, portanto, transcende a simples sobrevivência, sendo também um elemento essencial na construção da identidade, atuando como um meio de produção simbólica e cultural. O território, nesse contexto, é o espaço vivido, constituído pelas relações entre os sujeitos e fundamental para a preservação da identidade cultural dessas populações.

Conforme ressalta Tommasino (1995), a concepção, a produção e a organização territorial dos Kaingang são estruturadas por categorias temporais que diferenciam, por exemplo, o “tempo dos antigos/sítios de caça na mata” com o tempo presente. O território é experienciado e concebido como um conjunto de espaços que se distribuíam em diferentes áreas, tendo como ponto de referência os rios, as serras, as florestas e os cemitérios, que compunham o espaço — ou múltiplos territórios —, em que cada parte é associada a aldeias e referências naturais, como rios, serras, florestas e cemitérios. Esse espaço foi produzido historicamente e culturalmente.

Cada grupo local seguia padrões específicos, como evidenciado por Mabilde (1983):

O limite entre um e outro território é assinalado na casca de um pinheiro que serve de marco ou divisa. A casca é cortada com um machado de pedra, para fazer a marca, na posição vertical (...). Essas marcas são cortadas na casca do pinheiro numa altura de oito a dez palmos do chão. Muitos chefes das tribos subordinadas têm aquelas mesmas marcas, em tamanho correspondente e proporcional, pintadas nas hastes de taquara de suas flechas com uma tinta

(...). O território do pinheiral compreendido entre duas marcas pertencia a tribo que nele habitava, e por ordem do cacique era nesse território que todos os indivíduos pertencentes aquela tribo apanham o pinhão para seu sustento (Mabilde, 1983 p. 127).

De acordo com Becker (1991), o território destinado à coleta de pinhão era organizado em conformidade com o número de integrantes de cada tribo e seus respectivos caciques. Dentro desse território, os alojamentos eram dispostos em locais determinados pelo cacique principal, ao passo que a reunião desses alojamentos formava o chamado alojamento geral.

A delimitação dos pinheirais era realizada por meio de marcas gravadas em troncos de pinheiros, a uma altura previamente definida. Esses sinais serviam como marcos de limite e representavam cada tribo. Assim, o território era claramente demarcado e pertencia exclusivamente ao grupo que nele se estabelecia com seu cacique. Apenas os membros daquele grupo tinham o direito de colher o pinhão no local, sendo qualquer transgressão por outro grupo considerada um motivo de guerra. Mesmo assim, “o prejudicado deveria ser ressarcido do produto roubado, uma exigência do cacique. A terra do pinheiral era uma propriedade de usufruto” (Becker, 1991, p. 109).

Sobre essa questão da demarcação dos pinheirais, Veiga (1994) sugere que Mabilde (1983) pode ter se equivocado, argumentando que as marcas observadas nas árvores poderiam estar relacionadas aos grupos, mas não necessariamente com a intenção de demarcar território. A autora destaca que, durante suas pesquisas, nunca ouviu falar de uma delimitação de propriedade que teria existido no passado. Mesmo nos dias atuais, tudo o que é abundante é considerado um direito de todos: ninguém pode impedir outro de compartilhar ou usufruir de um bem da natureza.

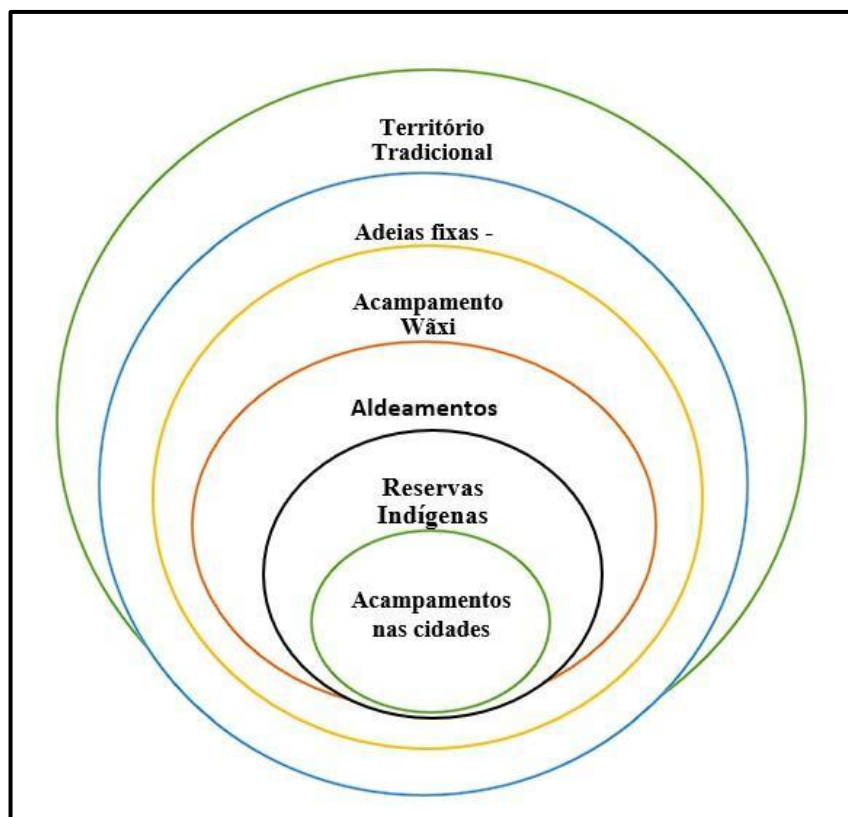
É o território que estabelece vínculos de pertencimento, possibilitando a apropriação de seus fazeres e saberes, tendo em vista a concepção mítico-cosmológica da terra, constitutiva do seu modo de vida. Isso significa que o território era basicamente delimitado de acordo com as necessidades de subsistência.

Na pesquisa, foi possível identificar esse espaço vivido quando os Kaingang se referem às matas como espaços organizados, nos quais as plantas, os animais e os acidentes geográficos fazem parte dos sistemas de símbolos e signos dessas populações. O sistema de ocupação do território é demonstrado por meio da relação com o meio ambiente e se materializa através das atividades sociais e culturais (Figura 2). Assim, o território seria, antes de tudo:

[...] um produto cultural e patrimonial, e suas fronteiras seriam sempre

remarcadas, de acordo com o deslocamento de forças inerentes aos indivíduos e aos grupos, assim, se o território é uma produção social, podemos então pensar que a reconstrução desses espaços tem, em sua origem, o sentido que os sujeitos dão ao território em questão (Bonfim, 2009, p. 21).

Figura 2 - Representação do território em contexto de reocupação espacial da população tradicional Kaingang



Fonte: Autora (2024).

Esses territórios possuem, às vezes, delimitações oficiais (TI), às vezes limites fluidos e marcas de reivindicações inconscientes e afetivas, difíceis de medir e, portanto, de representar. Dessa forma, a relação entre espaço e tempo se organiza espacialmente e revela, por meio dos períodos históricos, uma sucessão de sistemas espaciais, nos quais o valor de cada lugar está sempre em mudança, transformando-se ao longo da história.

Na concepção de Santos (2006), o espaço é um fator social, produto da ação humana, instrumento de reprodução da vida, construído e transformado ao longo do tempo histórico, incorporado à paisagem do espaço. Os lugares são redefinidos a partir das condições ambientais e são recriados, permitindo, assim, a modificação de seu significado e valor. Desta maneira, Santos (1988) ressalta que:

O tempo é entendido como processo, não como um tempo linear, determinado, considera que o mundo é um conjunto de possibilidades a partir da materialidade do espaço geográfico que é uma acumulação desigual do tempo em sua construção, a história constitui um fundamento na medida em que os processos produzem tanto natureza quanto espaço (Santos, 1988, p. 49).

Nas contribuições de Moreira (2010), o espaço geográfico é compreendido como a inter-relação entre sociedade e natureza, constituindo-se como uma estrutura de relações em permanente transformação. A partir das relações de trabalho, o ser humano vai criando uma realidade social na natureza, pois o homem é produto da história natural e a natureza, condição concreta da existencialidade humana. Compreender o espaço é, portanto, compreender a sociedade a partir da sua expressão material visível.

De acordo com a teoria de produção do espaço de Henri Lefebvre (2006), o espaço social é um produto social, ou seja, é composto a partir das relações sociais representadas nesse espaço e é ao mesmo tempo espaços de representações onde cada sociedade produz seu espaço.

Em sua teoria, Lefebvre (2006) elabora categorias conceituais compostas por práticas espaciais, representação do espaço e os espaços de representação, cada uma dessas categorias corresponde respectivamente a um tipo de espaço: representando-as pelos os conceitos de espaço percebido, espaço concebido e espaço vivido, assim, o autor ressalta:

- Espaço percebido - entendido como o da experiência material, que vincula a realidade cotidiana (uso do tempo), que engloba tanto a produção como a reprodução social.
- Espaço concebido - refere-se ao espaço planejado, científico dos signos e dos códigos de ordenação, de fragmentação e de restrição.
- Espaço vivido - é o da imaginação, do simbólico dentro de uma existência material. É o espaço usado, habitado pelos indivíduos em seu cotidiano, a partir da construção individual e coletiva dos seus moradores, diante da reprodução do espaço.

As configurações geográficas atuais do espaço onde vivem essas populações nos auxiliam na compreensão e na identificação de uma desigualdade espacial ao longo da história, alterando todo processo socioeconômico e cultural dessas populações no espaço percebido e no espaço planejado. “O passado deixou seus traços, suas inscrições, escrita do tempo com suas conexões inseparáveis, a projeção do espaço é indissociável do tempo configurando nossas práticas sociais em um espaço vivido”. (Lefebvre, 2006, pag. 64,).

Identificamos o espaço vivido tradicional, quando os Kaingang se referem às matas como espaços organizados, com as plantas, os animais e os acidentes geográficos que faziam parte dos sistemas de símbolos e de signos dessas populações. O sistema de ocupação do território é demonstrado através da relação com o meio ambiente e materializado por meio de atividades sociais e culturais.

Dessa forma, o estudo do espaço percebido dessas populações a partir do cotidiano revelam informações importantes para a construção do conhecimento científico e para o planejamento, mas só o estudo do espaço vivido permite refletir sobre os modos de vida das populações originárias Kaingang, a partir da readequação desse espaço para novas formas de elaboração dos seus fazeres e saberes na sociedade atual.

Milton Santos (2008), influenciado pelas ideias de Henri Lefebvre apresenta uma importante discussão sobre o conceito de espaço e nos instiga a dizer que esse conceito não é tão simples quando nos referimos aos processos históricos que estão em constantes transformações, pois o espaço geográfico é também social. De acordo com o autor o espaço não está restrito aos objetos geográficos naturais ou artificiais, tornando-se necessário entender a relação desses elementos com a sociedade, ou seja, o espaço social é constantemente reproduzido pelas relações sociais e indispensáveis para a realização das atividades humanas. Para o autor

o espaço se define como um conjunto de formas representativas de relações sociais do passado e presente por uma estrutura representada por relações sociais que estão acontecendo diante dos nossos olhos e que se manifestam por meio de processos e funções que se apresentam como testemunho da história escrita no presente e no passado. (Santos, 2008, p. 153).

Contudo, não podemos deixar de abordar o tempo presente dos Kaingang (*Uri*) modificado e transformado pela expropriação territorial. Historicamente pensados como transitórios, com poucas terras, atualmente com um significativo aumento populacional impossibilitando a reprodução física e sociocultural do modo de vida tradicional, pois as florestas diminuíram, a fauna e a flora que sustentavam a subsistência baseada na caça e na pesca ficaram cada vez mais escassas. Nesse contexto, a vida nas cidades carrega o Uri de novos significados e desafios, que precisam ser interpretados a partir do que Lefebvre, (2006), chama de espaço vivido, ou das estruturas simbólicas tradicionais que lhe dão sentido.

Nesse contexto, o tempo é entendido como processo, não como um tempo linear, determinado, considera que o mundo é um conjunto de possibilidades a partir da materialidade

do espaço geográfico que é uma acumulação desigual do tempo em sua construção, a história constitui um fundamento na medida em que os processos produzem tanto natureza quanto espaço. (Santos, 1998, p 49).

Portanto, a relação do espaço e do tempo se organizam espacialmente e revelam, por meio dos períodos históricos uma sucessão de sistemas espaciais onde o valor de cada lugar está sempre em mudança, em transformação ao longo da história. Sendo assim, “o espaço é um fator social, produto da ação humana, instrumento de reprodução da vida, construído e transformado por meio do tempo histórico na paisagem incorporada ao espaço”. (Santos, 2006, p. 38).

Para Santos, (2008), o espaço é uma instância social, assim como a política, a economia e a cultura, uma construção horizontal, uma situação única que acontece das ações sociais para as formas e objetos em um sistema de valores, que se transforma permanentemente. O espaço geográfico é, portanto, constituído por formas (espaços de produção, de distribuição, de troca, de consumo, de circulação) e por conteúdos (estruturas, processos e funções).

Assim, o espaço é uma dimensão do social, “um conjunto indissociável e contraditório de sistemas de objetos e de sistemas de ações”. As ideias de sistemas de objetos e de sistemas de ações nos remetem para aspectos abrangentes da realidade total, e somente em relação a esse contexto geral que esses sistemas adquirem seus significados. É a partir dessa postura teórica que se concentra as relações entre as dimensões das realidades sociais, e o espaço é uma delas. (Grimm; Oliva, 2022, p. 36).

Dessa forma, o espaço geográfico não pode ser visto como um espaço estático, mas em constante movimento, dado pela dimensão do tempo, enquanto processo que ao materializar-se transcende da potência ao ato, resultando em uma nova totalidade, mas essa também não está pronta, pois sempre estará se refazendo por meio da totalização.

1.2 Território indígena e Cosmologia Kaingang

A terra, para os povos indígenas, para além de um espaço físico que compõe o seu território, também possui *status* de espaço cósmico. O território abrange a própria natureza dos seres naturais e sobrenaturais, em que o rio não é simplesmente um corpo d’água, mas inclui todos os seres, espíritos e deuses que nele habitam (Tommasino, 1995).

As características culturais da etnia Kaingang estão relacionadas à caça, pesca e coleta de frutos silvestres, sem a prática de cultivar terras voltadas para o comércio. Eles utilizam o espaço territorial de acordo com o ciclo sazonal e não têm uma morada fixa.

Os Kaingang da Bacia do Tibagi falam o dialeto próprio (também denominado kaingang) e pertencem ao tronco linguístico Macro-Jê, da família Jê. O território é denominado *Gá* (terra tradicional dos Kaingang), o que os distingue do conceito ocidental de terra. Habitam os estados de São Paulo, Santa Catarina, Rio Grande do Sul e Paraná, demonstrando sua identidade com o território (Tommasino, 2004).

O território indígena *Gá* é diferente da Terra Indígena, que é uma área demarcada pelo Estado. Para os indígenas, o *Gá* é um *continuum*, sem separação ou fragmentação entre economia, política, religião, parentesco, natureza e o sobrenatural.

Na cosmologia dos caçadores-coletores, homens, animais e plantas mantêm uma relação de reciprocidade e simetria, participando do mesmo universo simbólico. Além dos etnoconhecimentos e do domínio de diferentes técnicas de caça e pesca, devemos incluir as técnicas mágicas, que permitem contato com os espíritos e os seres sobrenaturais que colaboram para o êxito das atividades de obtenção de alimentos. (Tommasino; Almeida, 2014).

Os povos Jê tiveram origem a partir de um núcleo Proto-Jê, que se subdividiu em Jê do Norte (norte e central) e Jê do Sul, composto pelos Kaingang e Xokleng. As informações arqueológicas e históricas sobre os Kaingang são bastante completas, e o território por eles ocupado se estendia da costa atlântica do sul do Brasil até o interior da província argentina de Misiones, abrangendo, assim, desde o sul de São Paulo até o norte do Rio Grande do Sul.

De acordo com Noelli (2000), os Kaingang foram progressivamente deslocados pelos Guarani (entre 1000 e 2000 A.P.) para longe dos grandes cursos de água e afluentes, ficando confinados nas terras altas e frias ao norte e nordeste do estado do Paraná.

Apesar disso, o território que ocupavam era vasto e apresentava um ecossistema diverso, incluindo as planícies litorâneas com floresta e serra, o planalto das araucárias e os vales da floresta subtropical do rio Paraná. De acordo com essa classificação, estudos arqueológicos demonstram que a distribuição geográfica dos Jê do Sul apresenta semelhanças ecológicas e morfológicas com os demais povos Jê.

Nesse contexto, Noelli (1996) aponta em suas pesquisas que a arqueologia pode auxiliar na resolução do problema territorial dos Jê, organizando o conhecimento sobre os domínios territoriais dos grupos históricos e pré-históricos, mapeando e sobrepondo as instalações históricas e pré-históricas. Por meio da comparação entre contextos arqueológicos

e sítios situados nas mesmas áreas dos sítios históricos, é possível identificar marcadores eficientes para a definição cultural. Esses marcadores tornam compreensíveis e detalham as movimentações e instalações humanas no Brasil meridional.

De acordo com Oliveira (1983), Terra Indígena é uma categoria jurídica que inicialmente foi constituída pelo Estado brasileiro para tratar das questões dos povos indígenas dentro do marco da tutela. Assim, estar no domínio da União significa que cabe ao Estado reconhecer administrativamente as terras indígenas e promover a posse permanente das mesmas.

A ocupação e configuração dos territórios para os indígenas é algo originário, ou seja, não depende do reconhecimento do Estado, mas da continuidade e sobrevivência do grupo. É o que ocorre com os Kaingang do Centro Cultural *Vãre*, que se identificam com sua tradição, memória e ancestralidade. O habitat, nesse contexto, não é o único elemento que preserva o vínculo com os antepassados, mas a manutenção de um território, ressignificado, é fundamental para garantir a sobrevivência físico-cultural e a coesão dessas comunidades.

Assim, a questão jurídica que envolve a diferença entre “terra” e “território” remete a distintas perspectivas e atores envolvidos no processo de reconhecimento e demarcação de uma Terra Indígena. “A noção de “Terra Indígena” diz respeito ao processo político-jurídico conduzido sob a defesa do Estado, enquanto a de “território” remete à construção e à vivência, culturalmente variável, da relação entre uma sociedade específica e sua base territorial. (Galloiss, 2004 p. 39).

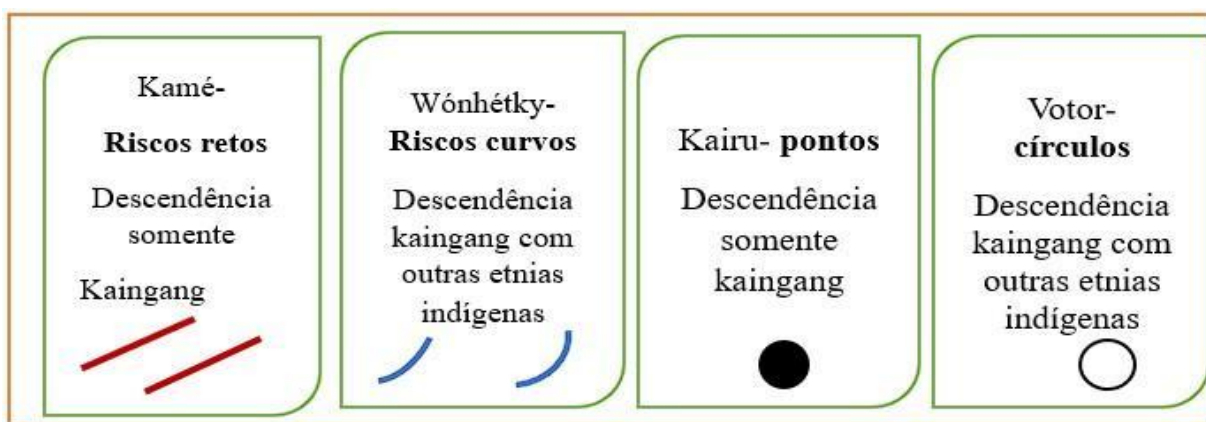
Nesse contexto, a territorialidade está diretamente ligada à relação com a natureza e a cultura, conforme nos apresenta a cosmologia Kaingang. Para eles, território é o espaço em que vivem segundo regras estabelecidas socialmente e de acordo com o sistema de codificação simbólica dos elementos naturais e sobrenaturais que constituem a sociedade Kaingang (Tommasino, 2000).

Os Kaingang produziram seus territórios com base em uma concepção de tempo e espaço que mantém sua forma de viver enraizada nos elementos da natureza, expressos nas práticas materiais, sociais e simbólicas. Para eles, ser e tornar-se humano está intimamente relacionado aos modos ancestrais de viver.

Conforme Tommasino (2004), nas sociedades Kaingang, assim como em outras sociedades sul-americanas, o universo social é integrado como um todo, no qual política, parentesco, economia e religião são dimensões inseparáveis.

A sociedade Kaingang divide o mundo em duas metades idealmente exogâmicas, denominadas *kamé* e *kairu*. Essa divisão está associada a elementos da natureza, em que os *kamé* estão ligados ao sol, à persistência, à permanência, à dureza, aos lugares baixos, a objetos longos e ao mundo dos mortos. Já os *kairu* se relacionam à lua, ao orvalho, à umidade, à mudança, à agilidade, aos lugares altos, a objetos baixos e redondos e ao mundo dos vivos. Segundo o mito da origem do sol e da lua, os *kamé* foram os responsáveis pela criação do cosmos Kaingang. Nessa lógica, a compreensão da sociedade Kaingang torna-se clara: uma metade complementa a outra, dando sentido aos rituais e às atividades cotidianas (Veiga, 2004).

Figura 3 - Metades exogâmicas¹: Patrimetades.



Fonte: Adaptado de Veiga (1994).

Entre essas metades, existe uma relação assimétrica e complementar, sendo os *kamé* considerados primeiros, pois possuem “mais força” que os *kairu*. Cada metade é subdividida em seções: os *veineky*, associados aos *kamé*, e os *vorôro*, ligados aos *kairu*. Uma criança pertence automaticamente à metade de seu pai e, tradicionalmente, deve casar-se com alguém da outra metade, embora a observância da regra da exogamia tenha diminuído nos tempos atuais (Crépeau, 1997).

Os *kamé* estão associados ao Oeste e à pintura facial com motivos longos (*râ téi*), enquanto os *kairu* estão relacionados ao Leste e à pintura facial com motivos redondos (*râ ror*).

No que se refere às funções cerimoniais e religiosas, elas são bem definidas na sociedade Kaingang, como é possível observar na Figura 11, que representa o lugar ocupado no cemitério. Apesar das variações, os Kaingang afirmam que o procedimento correto é entrar no cemitério pelo lado Oeste, por uma rua que termina na cruz-mestre. Do lado direito, ficam

¹ Metades exogâmicas referem-se a união entre indivíduos de metades opostas; um homem da metade *Kamé* deverá casar-se da metade *Kairu*. Um casamento entre com metades iguais é considerado casamento entre irmãos.

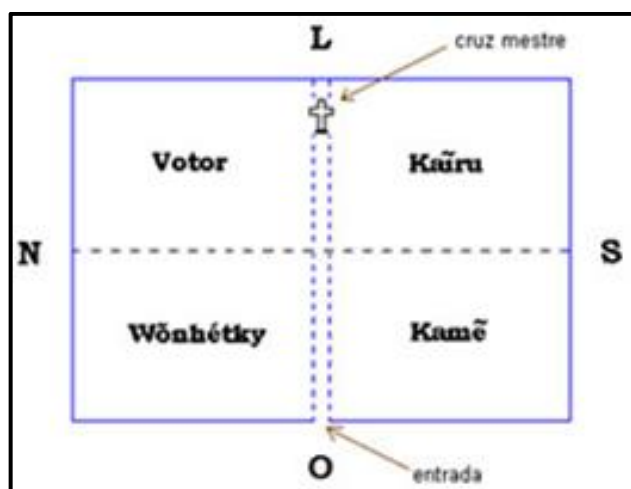
os *kamé*, seguidos pelos *kairu*. À esquerda de quem entra no cemitério, primeiro estão os *wónhétky* e, atrás deles, os *votor*. A filiação a uma metade e seção é definida patrilateralmente: os filhos, de ambos os sexos, pertencem à metade e seção de seu pai, esse procedimento continua através das gerações estabelece o caráter patrilinear da sociedade Kaingang.

Ao entrar com o corpo no cemitério, os pés devem entrar primeiro, no sentido Leste, olhando para a cruz-mestre. No entanto, o corpo deve ser enterrado com os pés voltados para o Oeste, em direção ao mundo dos espíritos dos mortos. Para isso, realiza-se um movimento com o corpo, a fim de colocá-lo na posição correta.

Nas contribuições de Crépeau, 2006, cada metade possui uma seção ou submetade: votôro é associado com *kairu* enquanto *veineky* é associado com *kamé*. A associação à metade e à seção é patrilinear. Os Kaingang descrevem o papel da exogamia dizendo que idealmente uma pessoa deveria se casar com alguém de pintura facial diferente, ou seja, com uma pessoa de metade ou seção diferente. Em contextos formais, cada mito, ritual e relação social são descritos ou atualizados como sendo principalmente diádico, usando o contraste das metades *kamé-veineky/kairu-votor*, enquanto as relações espaciais são descritas de acordo com dois esquemas triádicos: horizontalmente, pela utilização dos domínios “casa, espaço limpo, floresta”, ou verticalmente, pelo contraste “alto, médio, baixo”.

Assim, os cemitérios são melhor descritos usando esses contrastes. Localizado a leste da aldeia, o cemitério é dividido entre as seções *kamé* e *kairu* por meio de um eixo leste-oeste que vai da entrada desse espaço retangular cercado até uma cruz principal localizada na parte de trás do cemitério.

Figura 4 - Posição no cemitério e enterramento Kaingang.



Fonte: Veiga (2004)

Nas contribuições de Veiga (2004), a pesquisadora relata que os Kaingang construíam aldeias fixas, onde situavam suas roças e cemitérios. O mito da agricultura também está relacionado aos enterramentos: foi do corpo de um velho *kame*, chamado *Nhara*, como registrado por Telêmaco Borba (1908), que surgiram as principais plantas cultivadas pelos Kaingang. *Nhara* (ou *Gār*, como registrado por Borba) é o nome dado ao milho, enfatizando sua importância tanto nas questões religiosas quanto nas práticas alimentares.

Dessa forma, as alianças matrimoniais estão diretamente relacionadas à disposição espacial das aldeias locais, que estão interligadas, o que evidencia as experiências históricas vividas, as crenças religiosas e a própria existência do grupo. O grupo doméstico, enquanto uma unidade de troca na sociabilidade dessas populações, é caracterizado por uma família extensa e matrilocal, composta pelo chefe da família nuclear, seus filhos adultos (solteiros), filhas e genros.

Outro elemento importante para os Kaingang são os saberes xamânicos, representados pela figura do *kujà*, responsável pela saúde e bem-estar dessas populações. O *kujà* é o único indivíduo com poderes para atravessar os três níveis que formam o território xamânico Kaingang: o nível subterrâneo (formado pelo domínio *n gme*, ou mundo dos mortos), o nível da terra (constituído pelos domínios “casa”, “espaço limpo” e “floresta virgem”) e o nível do alto (concebido pelos domínios “céu” e “*fág kavá*” ou “*kaikã*”).

Assim, somente o *kujà* tem acesso aos humanos, aos espíritos dos animais e dos vegetais e seus respectivos “donos”, ao *kumbã* (espírito dos vivos), ao *kunvê* (sombra da pessoa), ao *vnh-kupr g-kòrèg* (espíritos dos mortos ruins), ao *vnh-kupr g-kòrèg-hà* (espíritos dos mortos bons), entre outros, que habitam as diferentes fronteiras de cada domínio do território xamânico Kaingang.

No xamanismo Kaingang, existem três espécies de espíritos auxiliares ao trabalho dos *kujà*: o espírito animal da floresta (como o tigre, gavião e coruja), o espírito vegetal da floresta e os santos do panteão do catolicismo popular (Santo Antonio, Nossa Senhora Aparecida). A relação dos Kaingang com os espíritos na “floresta virgem” ocorre por meio da audição e do olfato, enquanto as atividades realizadas pelos *kujà* e seus *jagrê* são marcadas pela visão e o olhar (Rosa, 2005).

O *kujà* se distingue das demais pessoas vinculadas a uma rede hidrográfica (natureza) por sua relação privilegiada com certas divindades ligadas ao domínio da “floresta virgem”. O acesso exclusivo a esses espíritos confere a ele um poder extraordinário, tornando-o um xamã Kaingang de grande influência. Cada *kujà* é único, pois sua força é influenciada pelas diferentes

espécies de *jagrê* animal, que proporcionam um poder distinto. Dessa forma, um *kujà* pode ser mais ou menos poderoso que seu rival, dependendo das espécies de *jagrê* que habitam a “floresta virgem”.

Os saberes do *kujà* incluem: a) o uso do “remédio do mato”; b) o conhecimento sobre os guias espirituais; c) o poder de cura, que pode ser exercido de forma independente ou em parceria com o espírito-auxiliar, independentemente de sua espécie e sistema; d) a realização das curas, que são feitas pelos *kujà* Kaingang; e) o valor atribuído ao poder de adivinhação dos *kujà*, especialmente quando procurados para realizar algum tratamento.

1.3 Mobilidade indígena kaingang

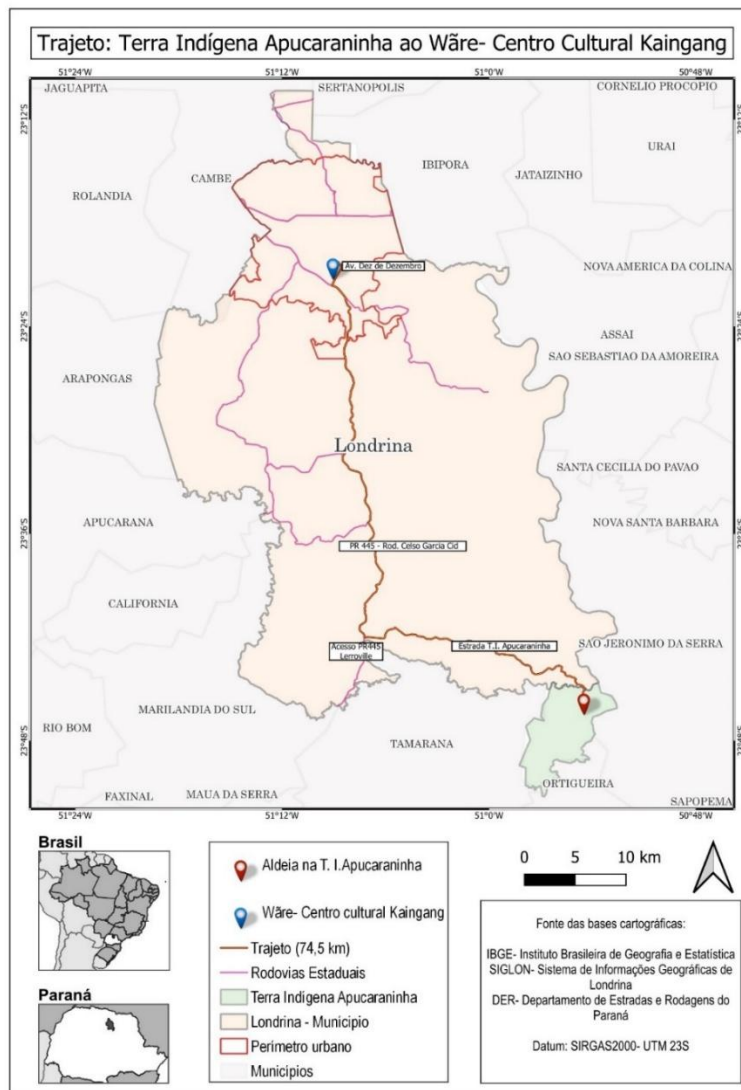
Dessa maneira, a mobilidade indígena kaingang, pode ser traduzida nos modos como os kaingang se relacionam com o espaço e se distribuem, inclusive, na área urbana de Londrina – nosso espaço de pesquisa - que vai sendo adaptada de acordo com a organização social e de subsistência da etnia no contexto urbano. Assim, trazem para a área urbana um padrão de organização e de comportamento familiar parecido com a vida na Terra Indígena, com adequações às novas condições de vida, reorganizando o cotidiano as limitações do ambiente urbano (Tommasino, 2014).

A mobilidade espacial Kaingang configura-se por meio da circulação dentro do território urbano na tentativa de estabelecer uma forma que seja capaz de se relacionar com a dimensão social, cultural e simbólica. Desse modo, organizam uma estrutura na área urbana, inclusive com lideranças, no caso do Centro Cultural Vãre, o vice cacique é a autoridade no local, todas as decisões passam por ele.

Com a chegada dos Kaingang ao ambiente urbano, entende-se que esse espaço funcionou, e ainda funciona, como um local de troca. Independentemente da duração dessa permanência, a cidade oferece alimento e meios econômicos para a sua sobrevivência. O que se destaca nesse movimento é que ele continua permitindo a manutenção dos saberes e fazeres dos Kaingang, preservando sua identidade indígena (Figura3).

Neste ponto, é necessário destacar o percurso histórico de luta pelo território dos Kaingang, que foram expulsos de suas terras e obrigados a viver em aldeamentos, depois em reservas, como já discutido anteriormente.

Figura 5- Trajeto percorrido pelos Kaingang da TI Apucarantina até o Centro Cultural Vãre.



Fonte: Sistema de Informação Geográfica de Londrina (s.d.).

Mesmo com todas essas alterações os moradores kaingang da área urbana mantêm contatos frequentes com seus parentes que vivem nas Terras Indígenas, por meio de visitas aos fins de semana, nos feriados, nas férias escolares ou para participar de eventos familiares ou da comunidade, como casamentos, jogos de futebol, funerais, festas e rituais religiosos, contribuindo para revitalizar e preservar a cultura, seus sistemas culturais, que são transmitidos de geração em geração (Tommasino, 1998).

Os deslocamentos da Terra Indígena, que antes era tido como breves permanências, foram suficientes para revelar um novo contexto, principalmente, para os mais jovens, que são seduzidos pela vida na cidade, diferente da vida da Aldeia, e argumentam que vieram para a cidade em busca de emprego, estudos e melhores condições de vida para suas famílias. Nas palavras de uma liderança:

Eu vim, quando criou o espaço, precisava de uma liderança pra ficar aqui, não dava pra deixar aqui sozinho. Aí eu vim, tinha menos kaingang do que hoje, porque eles não moravam aqui. Daí, a coisa começou a ficar difícil lá na Aldeia, as pessoas não tinham muita renda, começaram a ficar aqui pra arrumar emprego. Os mais novo, vieram pra estudar e foram ficando (Narrativa de Renato, vice-cacique do Centro Cultural, 2024).

Esses deslocamentos ainda acontecem, mas um grupo se estabeleceu definitivamente na zona urbana de Londrina, visitando irregularmente a TI Apucarantina. O transporte utilizado pode ser carro ou ônibus, reafirmando a prática de deslocamento conforme suas necessidades, assim como faziam seus ancestrais, prática faz parte da lógica que determina o uso do espaço pelos Kaingang (Tommasino, 2014).

A manutenção de vínculos entre os parentes e o território, é visível mesmo nos período em que os membros da Terra Indígena se encontra geograficamente fora dela, a volta dos Kaingang, para o território ancestral, é a essência do “ser Kaingang”, é a identidade dessa população, evidenciada na realização dos rituais, cânticos das rezas, ou seja, do sagrado, no respeito a natureza, onde os conhecimentos sobre as curas, benzimentos e ervas medicinais são apreendidos, nas narrativas sobre a ancestralidade, na vida, no espírito, na cosmovisão e nos grafismos que são repassados e criam conexões entre o passado e o presente. (Cardoso, 1968).

Portanto, todos esses elementos reforçam o processo de deslocamento dos kaingang, reafirmando a compreensão do território ancestral como sendo a conexão viva e contínua entre um povo e seu território, como um ser integral e espiritual, onde se manifestam a história, a cultura, a memória, as narrativas, os saberes que fortalecem a identidade coletiva dos povos indígenas, que carrega memórias e energias dos antepassados, protege e comunica com os que nele vivem. Essa concepção do território como extensão da identidade reflete uma visão de mundo onde o solo, os rios, as florestas e os animais são considerados parentes e elementos sagrados, que guardam histórias e memórias ancestrais (Cardoso, 1968, grifo nosso).

Nesse contexto, relata Cardoso (1968, grifo nosso), viver no território ancestral é se apropriar de uma cosmovisão ²que permite o equilíbrio entre o ser humano e os elementos naturais, um ensino transmitido pelos anciãos e pelos espíritos da floresta, guiando práticas e rituais. Assim, a espiritualidade indígena não se separa da luta pela preservação e demarcação

² A cosmovisão pra os Kaingang está relacionada a forma como se conectam e se relacionam com o humano e não humano (homem-natureza) que se fundem, é a partir dessa troca que são identificados os descendentes ancestrais que vão definir o parentesco Kaingang. (Veiga, 1994).

das terras. Defensor do território é também defensor da cultura, da autonomia e da própria existência indígena, que se encontra na terra do seu lugar sagrado, onde passado, presente e futuro se entrelaçam. Essa conexão representa não apenas um vínculo espiritual, mas também um ato de resistência contra as pressões externas que ameaçam essa relação tão vital.

Com a fragmentação do território, a mobilidade de cruzar de norte a sul seus territórios, onde mantinham uma relação de harmonia e respeito foram acarretando mudanças e colocando em risco a forma ancestral de viver. Quando nos referirmos a Terras Indígenas, precisamos pensar como um recurso sociocultural, de reprodução social, cultural e espiritual de um povo. O simbolismo mítico-religioso que está historicamente vinculado a seus habitantes e não se apaga com o passar do tempo (Tommasino, 2014, grifo nosso).

Outro fator, eram as guerra contra outras etnias, ou ainda guerras com grupos locais kaingang, por vários motivos, podiam entrar em atritos e tornarem-se inimigos, o que resultava na divisão da população, uma vez que o grupo que decidia romper se retirava para um lugar distante e fundava uma aldeia independente, assim, tanto no passado quanto no presente, grupos locais kaingang, por vários motivos, podiam entrar em atritos e tornarem-se inimigos. (Tommasino; Almeida, 2014).

Ao explorar suas memórias, os Kaingang reinterpretem sua trajetória. As narrativas não são lineares ou coesas, mas sim um quebra-cabeça de lembranças e ações cotidianas que são reelaboradas. O espaço vivido se articula ao espaço das histórias; mesmo sendo versões, não exclusivamente fatos, organizam o espaço simbólico e a história/trajetória desses indígenas. Ao narrar suas histórias e práticas, eles recriam a realidade, representando-a. Assim, o espaço social é produzido cotidianamente no entrelaçamento entre as materialidades e imaterialidades, entre o local e o global. (Heidrich, 2013.)

1.4 A Pesquisa Participativa: uma aproximação

Optamos nesta pesquisa por uma abordagem qualitativa com foco na Observação Participante, a fim de compreender e identificar o contexto cultural, aspectos simbólicos, sociais, políticos, econômicos e familiares do Povo Kaingang da Aldeia Água Branca e do Centro Cultural Vãre.

Dentre os procedimentos de investigação, utilizou-se a pesquisa de campo, com a prática da observação participante, que consiste no processo de coleta de dados no ambiente

natural do grupo observado. Nesse processo, os sujeitos interagem na construção das informações e na coleta dos dados, e entender e respeitar o ritmo dessa ação e da interação do grupo pesquisado é fundamental para compreender a realidade e como ela se constrói (Serrano, 2013). **(Figura 6):**

Figura 6 - Organização da Estrutura Metodológica e seus elementos: Pesquisa Qualitativa



Fonte: a autora (2023).

A pesquisa qualitativa, como aponta Minayo (2007), trabalha com o universo dos significados, aspirações, crenças, valores e atitudes. Esse conjunto de fenômenos humanos é entendido como parte da realidade social, pois o ser humano se distingue não apenas por agir, mas por refletir sobre o que faz e por interpretar suas ações dentro e a partir da realidade vivida e compartilhada com seus semelhantes.

O universo da produção humana é orientado pelas relações, representações e intenções, e constitui o objeto da pesquisa qualitativa. Em relação ao trabalho de campo, o objetivo é traduzir para a prática empírica a construção teórica desenvolvida na primeira etapa. Esta fase combina instrumentos de observação, diferentes modalidades de comunicação e interlocução com os participantes, levantamento de material documental, entre outros.

Sobre o assunto, Minayo (2007) destaca que o objeto das Ciências Sociais é histórico. Cada sociedade humana existe e se constrói em um determinado espaço, organizando-se de maneira particular e única. Viver em uma mesma época histórica, e o presente é marcado por seu passado são essas determinações que constroem seu futuro, em uma dialética constante entre o que está dado e o que será fruto de seu protagonismo. Assim, a provisoriade, o dinamismo e a especificidade são características de qualquer questão social. As crises, portanto, refletem tanto no seu desenvolvimento quanto na decadência das teorias sociais que as explicam, uma vez que são históricas.

Por meio dessas práticas, é possível entender como os Kaingang contemporâneos interagem com elementos do passado e continuam a produzir suas práticas culturais, de modo a lidar com os processos de mudanças e permanências, suas condutas e trocas simbólicas na reorganização da vida cotidiana.

Dessa forma, a teoria é o conhecimento utilizado no processo de investigação, a qual funciona como um sistema organizado de proposições que orientam a coleta de dados. Ela é construída para explicar e compreender as análises e os conceitos, fundamentando as escolhas metodológicas. Ao mesmo tempo, a teoria é também um artefato gerado pelo pesquisador, quando se conclui, ainda que provisoriamente, o desafio da pesquisa (Minayo, 2019).

Nessa perspectiva, a pesquisa qualitativa funciona como uma bússola durante os momentos de análise e interpretação dos dados, orientando o olhar do pesquisador ao navegar pelo vasto universo da interpretação.

Como aponta Minayo (2007), a pesquisa qualitativa, trabalha com o universo dos significados, aspirações, crenças, valores e atitudes. Esse conjunto de fenômenos humanos é entendido como parte da realidade social, pois o ser humano se distingue não apenas por agir, mas por refletir sobre o que faz e por interpretar suas ações dentro e a partir da realidade vivida e compartilhada com seus semelhantes.

O universo da produção humana é orientado pelas relações, representações e intenções, e constitui o objeto da pesquisa qualitativa. Em relação ao trabalho de campo, o objetivo é traduzir para a prática empírica a construção teórica desenvolvida na primeira etapa. Esta fase combina instrumentos de observação, diferentes modalidades de comunicação e interlocução com os participantes, levantamento de material documental, entre outros.

A observação da atividade dos sujeitos da pesquisa acontece sem a participação direta nas atividades diárias. O objetivo desse tipo de observação é não interferir na vida do grupo para evitar que os participantes modifiquem seu comportamento (um dado conhecido no contexto da pesquisa qualitativa) (Triviños, 1987).

A técnica de pesquisa envolve a coleta sistemática das informações que nos permite entender os fenômenos socioculturais por meio da observação no contexto natural em que ocorrem e da participação do pesquisador na vida cotidiana dos sujeitos, com os quais ele mantém um relacionamento direto e próximo (Minayo, 2019).

Tais observações com diferentes graus de informações sobre a vida social e cultural dos kaingang, foram se expandindo à medida que a pesquisa avançava sobre o conhecimento do contexto vivenciado como: os significados e valores que eles atribuíam a diferentes aspectos

de suas vidas, suas opiniões e comportamentos, e como interpretavam a realidade que estavam inseridos na área urbana.

Para Serrano (2013), a construção do conhecimento sobre a realidade social é uma tarefa que envolve a elucidação das suposições, procedimentos metodológicos que sustentam a veracidade e a relevância dessas suposições. As suposições têm a ver com as várias maneiras de conceber a sociedade, ou seja, como as pessoas e a sociedade são concebidas.

Dessa maneira, Demo, (2008), a observação participante consiste em uma postura adotada pelo pesquisador em campo, onde o envolvimento do pesquisador ou mediador participa de uma ou mais atividades com os sujeitos envolvidos, ou seja, o pesquisador observa e registrar o diferentes momentos e acontecimentos da vida social, como se comportam para interpretar as situações que observou, podendo comparar e analisar as respostas dadas em diferentes situações. Compreendendo, a prática ou conjunto de procedimentos voltados à coleta de informações que envolvem o uso da linguagem, objetivadas para a captura de subjetividades e/ou significados contidos nos textos produzidos no levantamento no trabalho de campo.

Para entender a forma da narrativa que ouvimos, Portelli (2014), sugere que devemos levar em conta não apenas as conclusões a que o narrador chega, mas também como ele chega a elas: os blocos discursivos do discurso, os fragmentos e os conectores aparentemente sem forma, como em um texto que inclui seus próprios materiais preliminares.

Para o autor, a história oral é uma narrativa aberta; não há prescrições quanto aos argumentos aos quais ela pode se referir, mas ela é definida por um ponto de detalhe implícito que a distingue de outros gêneros baseados em entrevistas que é a combinação entre a predominância da forma narrativa, que deriva do equilíbrio instável entre o pessoal e o social, entre a biografia e a história. Na prática, as narrativas tendem a ser colocadas de forma intermediária, com cruzamentos das informações e o diálogo.

Portanto, os fatos são inseparáveis das representações, pois é a partir da interpretação do ator sobre o real, baseada em suas experiências, subjetividades e intersubjetividades, que se constroem as narrativas. Essas narrativas se elaboram a partir dos significados que o espaço adquire ao longo do tempo, sendo reformuladas nas permanências e rupturas (Heidrich , 2016).

De acordo com Portelli, 2014, a oralidade não é simplesmente um veículo de informação, mas também um componente do seu significado. A forma dialógica e a forma narrativa que caracterizam as fontes orais culminam na densidade e na complexidade da linguagem, que revelam a história e a identidade de quem fala, entrelaçando e acumulando significados bem além das intenções e da consciência de quem narra.

Sendo assim, a interpretação que damos a essa história depende de como a ouvimos, a interpretamos, e como a escrevemos, o que é valioso no relato, é a memória que conserva e transmite uma imagem do passado, expressa no tom das palavras que revelam não só o que aconteceu no passado, mas também o que significa hoje, e inclui a história da memória, as maneiras pelas quais o significado do passado foi construído ao longo do diálogo que é um dos elementos indispensáveis para as lembranças (Portelli, 2014).

Para Alberti (2004), existe uma clara distinção entre tradição oral e história oral. A primeira inclui as narrativas sobre o passado, universalmente conhecidas em uma cultura, enquanto o testemunho ou entrevista, a partir da história oral, se caracteriza por versões que não são amplamente conhecidas. Essa distinção pressupõe que a tradição oral seja imutável, não considerando que o passado universalmente conhecido é continuamente acumulado. É preciso se atentar para o fato de que essa história oral só será atualizada no momento da narrativa, o que determina, em grande parte, como e para quem algo é narrado.

Foram esses momentos que nos forneceram a compreensão da realidade vivenciada pelos kaingang. Além disso, a história oral possibilita a articulação entre os processos históricos passados e presentes, através do diálogo com o outro. Esses diálogos realizados foram registrados no diário de campo durante as visitas no Centro Cultural Vãre.

Observar significa, em primeiro lugar, que determinado evento social, simples ou complexo, foi separado de seu contexto para que, em sua dimensão singular, seja estudado em seus atos, atividades, significados, relações etc. Individualizam-se ou agrupam-se os fenômenos dentro de uma realidade que é indivisível, essencialmente para descobrir seus aspectos e aparências até captar, se for possível, sua essência numa perspectiva específica e ampla, ao mesmo tempo, de contradições, dinamismos, de relações etc. (Triviños, 1987).

Além disso, buscou-se compreender como os Kaingang recriam as tradicionais rodas de conversa ao redor do fogo. Esses momentos foram de vital importância, pois neles o passado é revisitado, histórias são contadas às novas gerações e saberes ancestrais são transmitidos, de modo a fortalecer a identidade coletiva e perpetuar a memória cultural.

De acordo com Hall (2016), o ser humano dá sentido às coisas pelo modo como são utilizadas e tornam-se parte do cotidiano. Assim, damos sentido às histórias que narramos, às imagens que delas criamos, às emoções e aos valores que nelas colocamos. São essas experiências entre o sujeito, o objeto e o ambiente que, por meio das estratégias de reprodução, dão sentido à realidade desse novo contexto ocupado pelos Kaingang.

O fascínio pela produção do conhecimento reside exatamente no desconhecido, no sentido de novidade e no confronto com o que nos é estranho (Minayo, 2007). Reviver esses momentos, até então restritos à literatura sobre as Terras Indígenas, revelou uma oportunidade única de explorar elementos da cultura Kaingang, mantendo um olhar atento aos saberes e fazeres tradicionais enquanto eles se transformam e se adaptam às novas realidades.

O processo de formalização das memórias está intimamente ligado às representações do passado e à construção da identidade. Para Pollak (1989), a memória resiste tanto à alteridade quanto à mudança, sendo fundamental para a percepção de si mesmo e dos outros. Ela resulta de um trabalho de organização e seleção do que é relevante para o sentimento de unidade, continuidade e coerência — elementos essenciais à identidade.

Dessa maneira, o ponto marcante do trabalho com a observação participante são as relações, que os sujeitos da pesquisa estabelecem sobre o passado, porém são vozes vivas que falam hoje sobre eventos do passado, a linguagem auditiva, que se baseia essencialmente no uso da voz, exercerá um papel fundamental. É como discurso que a memória evidencia todo um sistema de símbolos e convenções produzidos e utilizados socialmente. Além disso, a voz é um elemento em si mesmo. Suas variações dão sentido ao texto transmitido, transformam-no, dando-lhe, muitas vezes, um significado além do que foi dito. (Freitas, 2006).

Ressaltamos que não realizamos gravações, acreditamos que essas são ferramentas valiosas, porém optamos pela não utilização desse recurso, para que não ocorresse a distração e a atenção dos sujeitos da pesquisa tornando a situação artificial.

Quanto aos registros fotográficos, eles foram fundamentais para contar a trajetória do Povo Indígena Kaingang, foco da nossa pesquisa. A fotografia, como forma visual de apresentar imagens, serve como um elo simbólico com a linguagem e os textos. As características semióticas desses sistemas conduzem o leitor a estabelecer uma ponte entre o que é representado e os conceitos associados (Triviños, 1987).

Desta forma, as imagens fotográficas aqui consideradas não são apenas documentos que marcam a história dos arquivos, dos repositórios documentais e da antropologia, mas também testemunham a história da formação da nossa sociedade; uma história a partir da qual a identidade dos povos indígenas que dela fazem parte se faz e refaz hoje. (Oliveira, 1999; 2006).

Sendo assim, o pesquisador, ao retratar seu objeto de estudo através da fotografia, de acordo com Soilo, (2012) constrói visões de mundo dialogando com os atores sociais na produção destas representações imagéticas. Com isso o pesquisador deverá analisar o conteúdo

de suas imagens, pois os mesmos não denota uma verdade pré-existente e sim constrói representações de mundo. Logo, a inserção dos recursos imagéticos à pesquisa científica tem a intenção de ampliar e/ou potencializar a capacidade de compreensão do objeto estudado.

Também utilizamos o diário de campo, que consiste em uma técnica que tem por base o exercício da observação direta dos comportamentos culturais de um grupo social, método que se caracteriza por uma investigação singular. Sendo um dos instrumentos que permite sistematizar as nossas práticas de investigação, detalhar de forma mais objetiva o contexto onde a ação acontece, respondendo as relações e situações dos sujeitos no contexto da vida cotidiana. Assim, tanto a prática como a teoria fazem com que os diários adquiram uma profundidade discursiva porque, na investigação, há uma relação recíproca entre a prática e a teoria. (Serrano, 2017).

Ao apreender sobre as histórias, experiências de vida de cada interlocutor, auxiliou nas informações que foram aparecendo de diversas formas. Assim, cruzando com as informações do referencial teórico conseguimos contextualizar culturalmente e historicamente os sujeitos da pesquisa, e inserir as histórias em uma sequência cronológica.

De acordo com Weber (2009) o diário de campo é uma ferramenta importante para o pesquisador(a), por meio dele podemos compreender os registros de procedimentos técnicos, bem como o registros da conversas que acontecem a partir das caminhadas, das rodas de conversa, permitindo descrever e analisar os fenômenos estudados, além de também incluir os lugares da entrevista. Sendo portanto, documentos constituídos por percepções, reflexões, fatos de observações que foram possíveis de serem capturadas, a partir da mediação da linguagem.

Assim, às anotações de campo, para Triviños (1987), podem ser entendidas como todo o processo de coleta e análise de informações, isto é, incluindo descrições de fenômenos sociais, explicações levantadas sobre os mesmos e a compreensão da totalidade da situação em estudo, um detalhamento das situações ocorridas no dia e das entrelinhas nas falas dos sujeitos durante a investigação ou intervenções.

Nesse cenário, identificou-se como, em diferentes lugares e momentos, uma realidade foi construída e pensada, pois, como afirma Chartier (2002, p. 17), “não são discursos neutros, produzem estratégias e práticas, sendo assim, o outro torna-se acessível e o espaço passa a ser decifrado”. É essa região de fronteira que interessa entender, sendo um lugar de interação social, aprendizagem, pesquisa, comunicação e memória. É também o espaço do invisível, ocupando um território completamente modificado e ressignificado, apresentando-se como um espaço com informações codificadas.

A memória na concepção de Halbwachs, (1990), é um processo de reconstrução, devendo ser analisada levando-se em consideração dois aspectos: o primeiro refere-se ao fato de que não se trata de uma repetição linear dos acontecimentos e vivências no contexto de interesses atuais; por outro lado, se diferencia dos acontecimentos e vivências que podem ser evocados e localizados em um determinado tempo e espaço estabelecidos a partir das relações sociais.

Dessa forma, a memória se constitui pelo sentimento de identidade, tanto individual quanto coletiva, na medida em que também desempenha um papel fundamental no sentimento de continuidade e coerência de uma pessoa ou grupo na reconstrução de si. Para Pollak (1989), essas relações com o espaço são elementos estruturantes da memória, ou seja, há uma conexão fenomenológica estreita entre memória e identidade.

A memória é uma operação coletiva que envolve os acontecimentos e as interpretações do passado que se deseja preservar. Com ela, surgem os sentimentos de pertencimento e as fronteiras sociais entre diferentes coletividades, variando em formas e intensidade. A referência ao passado é essencial para manter a coesão dos grupos e das instituições que compõem a sociedade, ajudando a definir seu lugar e complementaridade.

Para Hobsbawm (1998), passado, presente e futuro formam um *continuum*, no qual todos os seres humanos estão enraizados no passado. Suas famílias, comunidades e nações definem sua posição em relação a ele. A maior parte da ação humana é orientada pelo aprendizado, memória e experiência, constituindo um mecanismo para comparar passado, presente e futuro. O autor vê o passado como uma dimensão permanente da consciência humana, um componente inevitável das instituições, valores e outros padrões sociais que não podem ser ignorados, pois esse passado é uma seleção do que a sociedade deseja que seja lembrado.

O desafio portanto, centrou-se na tentativa de estabelecer uma relação histórica e temporal entre os territórios vividos pelos antepassados e o espaço urbano, um novo território ressignificado, tornado espaço vivido (Lefévre) que nos convida a conhecer parte da história dos Kaingang e observar as mudanças e transformações capazes de criar memórias, bem como a compreender as rupturas e discontinuidades existentes nesse espaço.

Ao longo de todo o processo de elaboração desta pesquisa, as inquietações aumentaram a cada dia, especialmente pela situação de invisibilidade que essas populações enfrentam atualmente no contexto urbano. Viver na cidade exige diversas estratégias, muitas

das quais os Kaingang lidam com maestria, como as trocas de seus artesanatos por alimentos ou roupas.

O maior incômodo, no entanto, consiste no fato de que essas populações continuam sendo vistas como pertencentes ao passado, retratadas de maneira exótica, com penas e tangas. Esse estereótipo descaracteriza suas formas de expressão e seus modos de criar, fazer e viver, elementos identitários dos grupos sociais que compõem a sociedade brasileira.

Ao reconhecer a existência das populações Kaingang em sua especificidade, é possível começar a desconstruir de maneira coerente o discurso do “indígena eternizado e estereotipado”, como se essa população fosse igual em todos os lugares. Eles não são obrigados a viver como seus antepassados, tendo em vista os sucessivos processos de transformação e resistência, além da manutenção e reelaboração cultural que enfrentam diariamente.

É fundamental levar em conta as temporalidades históricas, a alteridade, a identidade e a territorialidade. Não basta refletir sobre os discursos contraditórios; é preciso transformar esse território em um espaço de inclusão intercultural, reconhecendo as múltiplas identidades.

A partir das experiências vividas pelos Kaingang de Londrina, é possível compreender como se veem representados, suas adequações simbólicas, divergências, estranhamentos e resistências, mesmo em espaços transitórios. É necessário tecer algumas observações sobre esse processo de mudança e como ele impacta seu modo de vida, o qual reflete em como essa história se constrói no presente.

Nesse contexto, os conceitos de território indígena e Terra Indígena são fundamentais para a pesquisa, pois vão além da dimensão espacial do espaço físico em que os Kaingang vivem. Atualmente, eles se encontram em áreas chamadas “toldos” ou “Terra Indígena”. Essa nomenclatura, será utilizada para se referir ao território Kaingang, o qual é demarcado por mudanças e transformações geradas pelas desigualdades sociais, econômicas, políticas, culturais e territoriais.

Para tanto, temos a possibilidade de elaboração de categorias e a análise teórico-metodológica para entender a realidade vivida por essas populações atualmente, explorando os caminhos que elas utilizam para preservar sua identidade cultural diante do contínuo processo de transformações e mudanças que a sociedade tem enfrentado.

Dessa maneira, observamos as atividades *in loco*, acompanhamos os kaingang em seu dia a dia, participando, em graus variados, de atividades significativas para a pesquisa, por meio dos eventos compartilhando (habituais ou não, relevantes ou não para a pesquisa), tentando, em todos os momentos, formar uma imagem do que estava sendo observado,

ressaltando os significados elaborados pelos kaingang, sempre respeitando as regras e os ritmos estabelecidos por eles.

A realização das observações foi efetivada durante 3 anos e seis meses, com caminhadas pela área, observando o relacionamento interpessoal desses sujeitos, visando facilitar a interação e participação com os Kaingang, inclusive em atividades rotineiras: como auxílio e levamento para elaboração de documento, aquisição de cesta básica, materiais de bens e consumo entre outros. E a técnica de observação participante, foi utilizada para obter e identificar as informações, facilitando o entendimento sobre o cotidiano dos sujeitos da pesquisa que são os kaingang da área urbana do Centro Cultural Vãre.

O trabalho de campo ocorreu em três momentos, para a coleta de dados.

O primeiro contato com os Kaingang foi marcado, em 2022, e o nosso foco era inicialmente desenvolver um projeto voltado na preparação e recriação do artesanato. A aproximação inicial, conduzida por meio de conversas informais permitiram observar e compreender a dinâmica do local e o cotidiano das pessoas. Foi nesse período que se estabeleceram os laços de confiança.

O segundo contato, aconteceu depois de um período de três meses no qual retornamos, foi quando se sentiram à vontade para conversar, e contar um pouco mais do cotidiano vivenciado por eles na área urbana.

Entretanto, em reunião com vice cacique Renato, o Aparecido e seu filho Hélio, eles relataram ser muito interessante esse projeto apresentado com o artesanato, porém, era necessário incluir a culinária típica, forma que denominam a culinária tradicional, aceitamos o desafio de realizar a culinária tradicional em contexto urbano.

Isso demandou um replanejamento das atividades, momento em que as visitas se tornaram frequentes, dando início as caminhadas no local, para conhecer os moradores, as visitas eram sempre acompanhadas pelo vice cacique Renato, estava sempre presente, apresentando aos moradores e explicando a minha presença no local, essa interação configurou um importante instrumento para a socialização com os moradores.

Quanto às questões demográficas, não nos aprofundamos, pois não eram o foco da pesquisa. Contudo, identificamos condições precárias de saneamento básico. O abastecimento de água, por exemplo, é feito por meio de um tanque comunitário. A renda da população provém, em sua maioria, de políticas sociais, com cadastro no CRAS (Centro de Referência de Assistência Social) da Prefeitura de Londrina-PR. Apesar disso, a renda é consideravelmente inferior à da população urbana em geral.

Mesmo diante da precariedade e da incerteza sobre a permanência na cidade, a maioria dos Kaingang não retorna para a aldeia. Eles enfrentam constantes ameaças de remoção pelos poderes públicos, mas resistem firmemente pelo direito de viver no espaço urbano.

Em 2023, retomamos a investigação com os Kaingang no Centro Cultural Vãre. Ao longo do processo, os participantes foram se engajando cada vez mais na pesquisa, permitindo nossa presença e contribuindo com dados importantes. Nossa imersão possibilitou a compreensão da reconstrução simbólica do território em transformação, evidenciada em diversas práticas, como a produção de artesanato, a confecção de comidas tradicionais e o compartilhamento cotidiano nas visitas.

E no ano de 2024, os preparativos foram organizados para a concretização do evento, a data escolhida foi maio de 2024, mas imprevistos forçaram o adiamento. Em agosto de 2024, durante reunião com os líderes, retomamos os planos. Foi necessário providenciar transporte, gentilmente oferecido pela Prefeitura de Tamarana, para deslocar a equipe de dança da aldeia ao Centro Cultural Vãre. Também definimos as pessoas responsáveis pelo fornecimento dos vegetais vindos da aldeia e pela confecção do *pixé*, do *emi* (comidas tradicionais) do *pari* (armadilha de pesca tradicional). A data foi fixada para a primeira semana de setembro de 2024.

É a partir da perspectiva dessa população, de suas experiências e olhares sobre as diferentes situações, que se destacou o quanto os Kaingang são resilientes, reelaborando seus sistemas identitários, que se baseiam na tradição ao longo do tempo e são usados para a reprodução cultural, social, religiosa, ancestral e econômica. Todos esses elementos culturais se manifestam em um processo de ressignificação e socialização, expressos no cotidiano dessas populações, que são recriados e reinventados a cada novo desafio e que moldam a constituição do ser Kaingang na contemporaneidade.

A interação com o espaço urbano, constituído em 2000, é um elemento crucial na construção da memória e das representações políticas. O passado é revivido, e o sentimento de pertencimento é ressignificado como forma de dar continuidade a esse espaço na vida urbana, que é distinto da Terra Indígena. Esse novo espaço se apresenta por meio de confrontos, diferenças, conhecimentos e reconhecimentos na forma de viver na área urbana

Compreender os kaingang contemporâneos, em situações diversas como habitantes de variados espaços, seja na Aldeia ou na cidade, significa apreender a reorganizar o cotidiano, confrontando os hábitos vividos na Terra Indígena com os da cidade, essa situação acarreta privação econômica, social e cultural, fazendo com que muitos elementos da cultura sejam

desintegrados da vida cotidiana e novos hábitos e estilos de vida incorporados, reelaborando sua cultura a partir de novos modelos de atividades.

Com os dados coletados e vivenciados no trabalho de campo, foram identificados os elementos para materializar as relações sociais e compreender historicamente essas populações. Neste ponto, o desafio não é entender como os eventos são ordenados pela cultura, mas como esse processo cultural está estruturado. Para Sahlins (1990), a história é ordenada culturalmente de maneiras diferentes nas diversas sociedades, de acordo com os esquemas de significação das coisas, sendo esses esquemas culturais reavaliados na prática. Ou seja, culturas distintas geram historicidades distintas.

Recordar e registrar o que foi observado nas notas de campo não foi uma tarefa fácil. É preciso desenvolver uma capacidade de observação que permita apreender o que não é mostrado, apenas olhando e, por vezes, mesmo olhando durante muito tempo para um cenário não é suficiente para ver o que é mais significativo, assim, prestar o máximo de atenção possível ao ver e ouvir, passando de uma visão ampla para uma mais específica, e vice-versa. (Serrano, 2017).

Dessa maneira, investigar como os Kaingang lidam com a mobilidade e a espacialidade, expressas nos seus costumes, sua cultura, e na durabilidade dos acontecimentos, trazidas para esse novo contexto, envolve os saberes e experiências adquiridos com o tempo de relação com o espaço geográfico, construídos a partir da compreensão das novas configurações da realidade.

Esses elementos podem ser visualizados quando presenciamos a confecção dos seus artesanatos, as suas rezas e danças e até mesmo na tentativa de adaptação das suas moradias, quando as famílias indígenas retomam e reocupam áreas onde estabelecem suas moradias, no direito de explorar a cidade como grupos sociais com uma identidade e seus bens simbólicos, garantindo a sua sobrevivência material e cultural.

Além disso, buscou-se compreender como os Kaingang recriam as tradicionais rodas de conversa ao redor do fogo. Esses momentos foram de vital importância, pois neles o passado é revisitado, histórias são contadas às novas gerações e saberes ancestrais são transmitidos, de modo a fortalecer a identidade coletiva e perpetuar a memória cultural.

As pesquisas realizadas na bacia do Tibagi enfatizadas por Tommasino, (1995); Mota, (200); Novak, (2021), mostraram que os kaingang continuaram a se mover dentro das suas

terras ancestrais e mantiveram as fronteiras abertas, mesmo não concordando com os não indígenas e suas leis.

Dessa maneira, os kaingang mantiveram suas territorialidades segundo seus próprios padrões, porém em permanente conflito com os órgãos oficiais. Nesse sentido, observa-se um movimento de territorialização indígena sobrepondo-se às territorialidades pautada na propriedade privada, das áreas de preservação ambiental, remanescentes de matas, mesmo vivendo em áreas delimitadas, as famílias kaingang continuaram a viver em alguns locais dos antigos toldos.

1.5 Banco de Dados

Uma pesquisa qualitativa, por natureza, não exige um banco de dados no mesmo sentido que uma pesquisa quantitativa, que trabalha com grandes volumes de dados numéricos ou estruturados. No entanto, no caso desta tese de doutorado organizamos os dados em formato estruturado, o que facilitou a análise.

Embora um banco de dados tradicional não seja uma exigência, no caso da pesquisa qualitativa, realizamos a organização dos dados de forma acessível e estruturada. As entrevistas foram transcritas, as observações anotadas em diário de campo e as fotografias foram separadas por tema. Todo esses materiais da pesquisa estão disponíveis no servidor do Laboratório de Arqueologia Guarani da FCT/UNESP, possibilitando a preservação e a disponibilização dos dados para pesquisas posteriores.

CAPÍTULO II- OS KAINGANG DA REGIÃO DE LONDRINA: DA PRÉ-HISTÓRIA AO PRESENTE

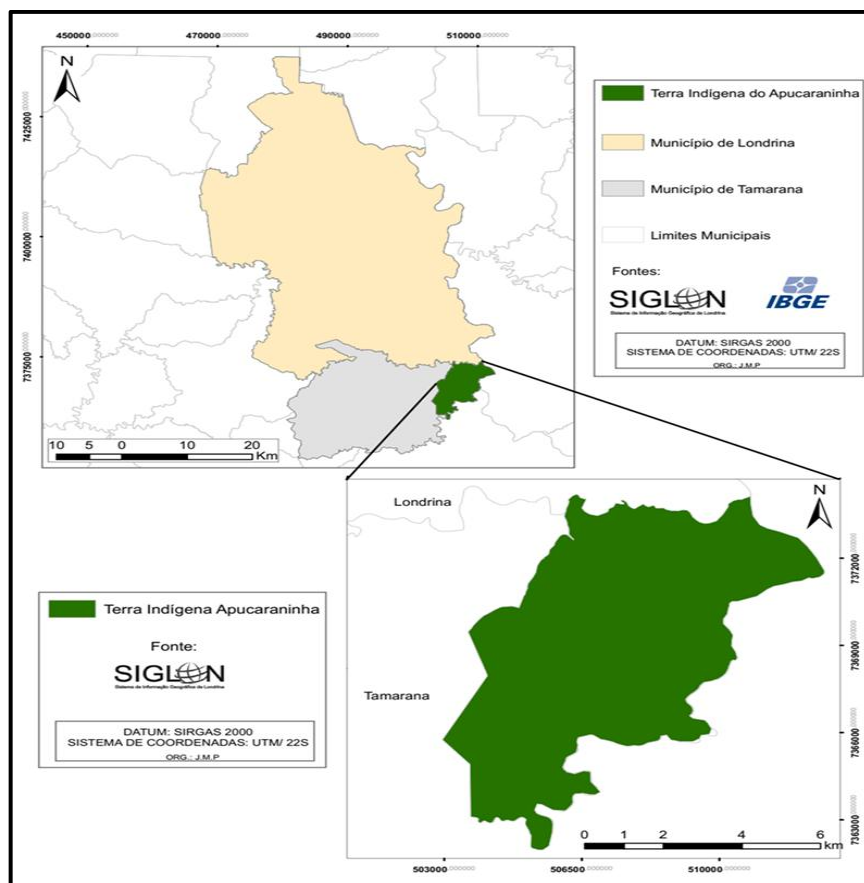
2.1 Arqueologia Kaingang: continuidade entre o passado e o presente

As informações geradas pela Arqueologia auxiliam o pesquisador nas reflexões, nas análises e na compreensão das informações sobre o território das populações Kaingang.

De acordo com Mota (2014), tanto a Arqueologia quanto a História das populações indígenas mostram os processos de assentamento nos territórios, no Vale do Rio Tibagi, as disputas por territórios, os deslocamentos, as reacomodações de suas moradias, nas áreas preferenciais de coleta, de caça e de agricultura. Processos que ocorriam desde antes do contato com os europeus como registra a Arqueologia e continuaram após o contato.

A (**Figura 7**) mostra a área da Terra Indígena Apucarantina, localizada nos Municípios de Londrina e Tamarana, sendo que a maior parte da área da aldeia está no Município de Tamarana.

Figura 7 - Terra Indígena Apucarantina, Municípios de Londrina e Tamarana.



Fonte: Sistema de Informação Geográfica de Londrina (s.d.).

2.2 Implantação da Usina Hidrelétrica na área do Rio Tibagi, na Terra Indígena a Apucarantina: laudo arqueológico

Na Bacia do Rio Tibagi, a implementação de projetos de licenciamento ambiental, relacionados à construção de hidrelétricas, desencadeou uma série de discussões e mobilizações pela preservação do território ocupado pelos indígenas da Terra Indígena Apucarantina, no Paraná. Nesse contexto, a Arqueologia e o estudo de longa duração desses assentamentos reforçam a legitimidade do território, nas reivindicações territoriais e na resistência cultural dos povos indígenas.

O Rio Tibagi, que delimita parte da Terra Indígena Apucarantina, tem uma extensão de 550 km, e sua bacia cobre uma área de 26 mil quilômetros quadrados, totalmente localizada no Estado do Paraná (Maack, 1961).

A Usina Hidrelétrica Apucarantina, situada na margem direita do Rio Apucarantina, a aproximadamente 1,5 km de sua confluência com o rio Tibagi, encontra-se dentro da Terra Indígena Apucarantina, uma área de habitação tradicional dos Kaingang (Maack, 1961)

A implantação da usina foi planejada para aproveitar o Salto Apucarantina, com uma queda de 125 metros, localizado na entrada da área indígena. As águas dos Rios: Apucarantina e Apucarana, que formam os limites da Terra Indígena Apucarantina, afluem pela margem direita do Tibagi e foram represadas pelas barragens Fiu e Apucarantina (Helm, 1998).

Foi nesse contexto que, em 1994, uma equipe interdisciplinar composta por arqueólogos, historiadores, antropólogos e alunos realizou pesquisas na área para avaliar os impactos que a construção da hidrelétrica provocaria na vida dessas populações. O estudo enfatizou os aspectos simbólicos e culturais diretamente ligados ao território, visto que é nele que se manifestam as práticas culturais, as crenças religiosas e a relação com os elementos da natureza.

As iniciativas para a implantação de usinas hidrelétricas, com o apoio do governo federal, continuaram ao longo da década de 1990, com a elaboração de novos projetos. Diante do impacto ambiental potencial que esses empreendimentos causariam, foram realizados laudos antropológicos e arqueológicos que evidenciaram os graves impactos socioambientais, não apenas sobre as características naturais do rio, mas também sobre a Terra Indígena (Tommasino, 2000).

2.3 Laudo arqueológico

Os arqueólogos Francisco Noelli e Fabíola Silva conduziram investigações para avaliar o potencial arqueológico da área e localizar sítios arqueológicos, sem realizar intervenções como sondagens ou escavações. Os dados coletados se basearam em informações fornecidas pelos Kaingang, que indicaram a presença de vestígios e objetos arqueológicos na superfície do terreno (Dornelas, 1998).

Na área da Terra Indígena foram localizados seis sítios arqueológicos indígenas cerâmicos: cinco do Povo Guarani e um, possivelmente, do Povo Kaingang. Também foram identificados dois abrigos sob rocha, conhecidos como “casas de pedra” pelos moradores. Esses abrigos são reentrâncias nas paredes rochosas que provavelmente serviam como moradias e podem ter sido ocupados por ceramistas Kaingang. (Noelli; Silva, 1996).

Além desses seis sítios de povos agricultores ceramistas indígenas, foram registrados outros dois sítios da Tradição Humaitá³: uma oficina lítica, nas proximidades do Rio Apucarana, em que eram elaboradas peças polidas, como mãos de pilão, e um afloramento arenítico, utilizado para a obtenção de matéria-prima lítica, além de oito *pari*, nos rios Apucarana e Apucarantina. (Noelli; Silva, 1996).

O limite interno da área faz fronteira com diversas propriedades rurais, a sede e as moradias isoladas dos Kaingang. Nessa época, ainda havia posseiros na região, situados no planalto circundado por vales e diversas roças.

Nas encostas, localizavam-se os acampamentos de caça, pesca e lazer dos Kaingang, incluindo um acampamento próximo ao Apucarantina, com cerca de três metros de diâmetro. O acampamento possuía uma fogueira no centro, rodeada por pedras dispostas em círculo, com alguns troncos cortados ao redor que serviam como assentos demonstrando que o local é utilizado pelos kaingang contemporâneos.

Próximo ao acampamento foi identificado um abrigo sob rocha, contendo diversos objetos líticos na entrada e três *pari*, parcialmente desativado, conforme o guia Kaingang, a cada instalação de acampamento, o local deve ser cuidadosamente limpo. Próximo ao acampamento, foi identificado um abrigo sob rocha, com diversos objetos líticos na entrada e três *pari*, parcialmente desativados.

Nas proximidades do rio Apucarana, foi localizado outro acampamento, com uma estrutura de troncos cobertos por folhas de palmeira, provavelmente usada como abrigo do sol. Em seu interior, havia uma estrutura de pedras para a fogueira, troncos e um pilão feito de blocos de arenito. A cerca de 150 metros, foi identificada uma oficina lítica de polimento em afloramento basáltico.

Segundo Bernardo⁴, um Kaingang que orientou a visita aos sítios, esses acampamentos eram relativamente fixos e usados com frequência, com seus ocupantes permanecendo por mais de uma noite no local. Já os abrigos sob rocha eram utilizados principalmente como acampamentos de caça e repouso – o que, posteriormente, identificamos como wãxi.

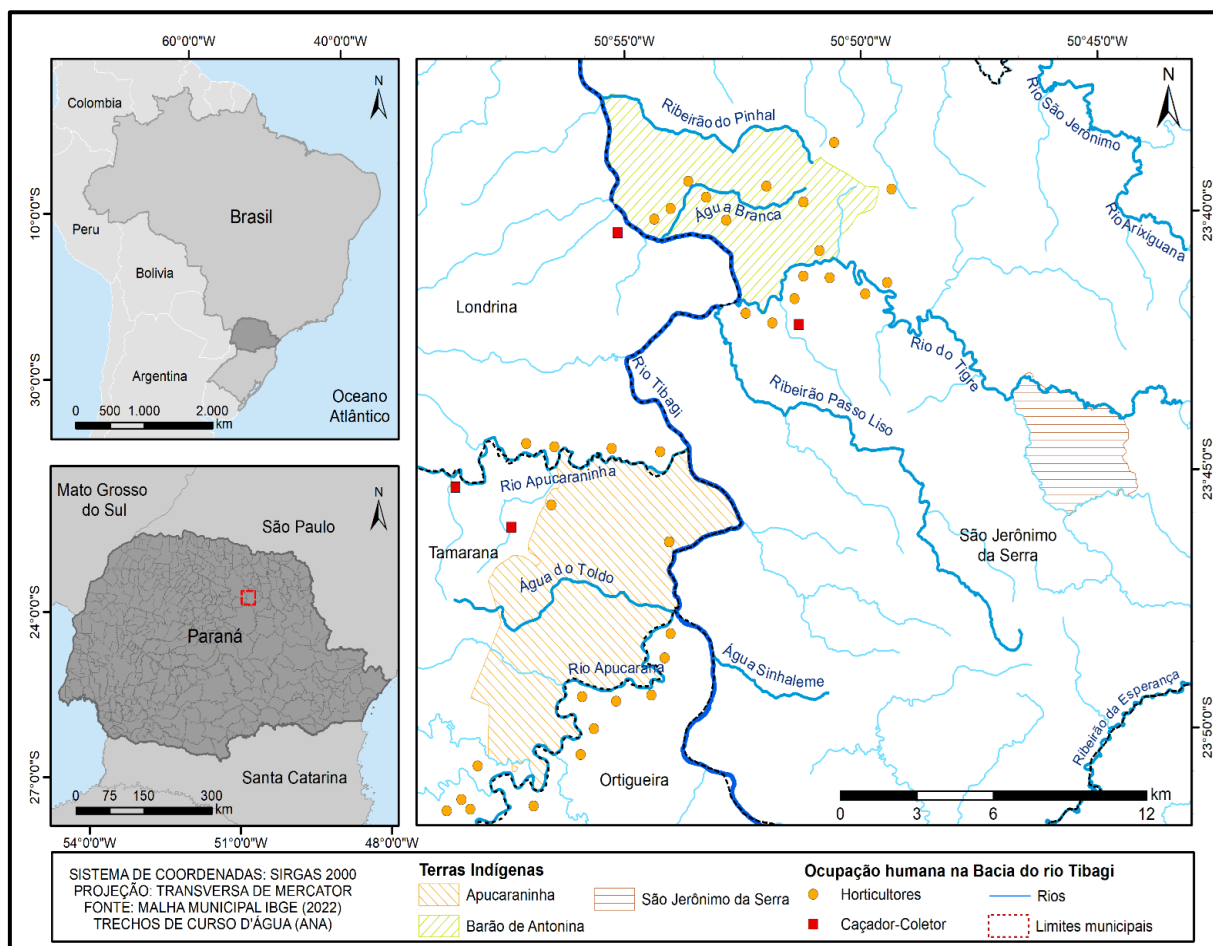
³ Tradição Humaitá -são entendidos pela perspectiva histórico-cultural como assinaturas que representam a variação espaço-temporal de uma suposta ocupação caçadora coletora. De outro, pela perspectiva sistêmica, a variabilidade tecnológica destas indústrias líticas é entendida enquanto carregada de significados contextuais relativos a distintas formas de ocupação e utilização do espaço regional no passado pré-colonial. (DIAS; HOELTZ, 2010).

⁴ Seu Bernardo, já falecido, pai do Renato- vice cacique do Centro Cultural *Vãre*, que compartilha seus saberes para a nossa pesquisa.

A cultura material está presente por toda a área da Terra Indígena (Figura 4), e diversos sítios arqueológicos foram identificados nas proximidades dos afluentes do rio Tibagi: o rio Tigre, ao sul, e o ribeirão do Pinhal, ao sudeste, na parte norte da área. Esses recursos hídricos eram utilizados pelos indígenas de diversas formas, como para caça, pesca e para a construção de *pari*.

A (Figura 8) mostra a localização dos oito sítios arqueológicos identificados na área da Aldeia Apucarantina e outros sítios localizados fora da área da Aldeia Água Branca, nas proximidades dos afluentes do Rio Tibagi: Tigre, ao sul e o Ribeirão do Pinhal, ao sudeste, na parte norte da área. Esses recursos hídricos eram utilizados pelos indígenas de diversas formas, como para: caça, pesca e para a construção de *pari*.

Figura 8 - Registro da presença de sítios arqueológicos na Bacia do Rio Tibagi (1994-1997)



Fonte: adaptado de Dornelas (1997).

Analisando a (Figura 8) verifica-se a área de entorno do Rio Tibagi e de seus afluentes foi densamente povoada por Povos Indígenas no período pré-colonial, constituindo-se em uma área ancestral dos indígenas Guarani e Kaingang.

Os vestígios arqueológicos encontrados foram localizados devido ao remeximento das terras pelo trator, no afloramento dos achados. Com o solo remexido, os vestígios apresentaram-se deteriorados, e os sítios líticos não puderam ser associados às tradições não ceramistas do sul do Brasil, devido à ausência de fósseis-guia. Em decorrência disso, uma análise mais detalhada dos vestígios não pôde ser realizada.

Além disso, nos Sítios Guarani, os vestígios arqueológicos apresentaram semelhanças morfológicas e de matéria-prima nos materiais líticos, o que dificultou a diferenciação desses materiais. Outro agravante foi o fato de muitos desses vestígios serem encontrados na mesma região de Sítios da Tradição Humaitá.

Em relação aos sítios localizados às margens do Rio Tibagi, próximo à foz do Apucarantina, na margem direita, foi encontrada uma oficina lítica de polimento, próxima a um grande sítio cerâmico localizado na sede da Terra Indígena Apucarantina (Noelli; Mota; Silva, 1996).

De acordo com Noelli, Mota e Silva (1996), esse local poderia ter sido utilizado pelos ceramistas como um espaço destinado ao desenvolvimento de suas atividades, como a obtenção de matéria-prima lítica e a confecção de instrumentos polidos de madeira, de maneira semelhante ao modo como os Kaingang utilizavam o território.

Todos os sítios localizados estavam próximos ao *pari*, o que leva à hipótese de que essas armadilhas de pesca possam ser contemporâneas dos sítios arqueológicos, provavelmente utilizadas pelas populações “pré-históricas” Guarani e constantemente reutilizadas pelos Kaingang. Esses dados reforçam o que Aparecido e Juscelino (outros Kaingang que acompanharam as pesquisas do laudo) compartilharam durante a coleta da matéria-prima para a confecção do *pari*, confirmando, assim, a ocupação das populações Guarani no território da Terra Indígena Apucarantina.

Como os trabalhos na área foram preliminares, não foi possível realizar uma intervenção arqueológica, limitando a estratégia ao levantamento probabilístico. Esse levantamento consistiu em caminhadas com o objetivo de identificar possíveis vestígios na superfície, bem como os recursos naturais que poderiam ter sido utilizados pelas populações “pré-históricas”.

Outra estratégia utilizada foi o levantamento oportunístico, buscando informações junto à população local. Nesse contexto, a área de concentração das pesquisas envolveu a localização e mapeamento dos sítios arqueológicos e das áreas de atividades Kaingang,

restringindo-se à análise das evidências encontradas na superfície dos terrenos. Não foi possível realizar pesquisas a longo prazo, pois estas exigem recursos financeiros e mão de obra.

Segundo Noelli, Mota e Silva (1996), diante da diversidade funcional dos sítios arqueológicos, os dados etnográficos podem ser valiosos para compreender a ocupação dos Kaingang no território. A partir dessas investigações, é possível identificar as variações no uso de diferentes espaços destinados a atividades variadas, como habitação, agricultura, caça, pesca e lazer, formando um conjunto de atividades distintas que se integram em um sistema de captação de recursos, conceito que Binford (1991) denomina como complexos de sítios⁵.

2.4 Pesquisas arqueológicas no Estado do Paraná após 1940

Pesquisas arqueológicas realizadas entre as décadas de 1940 e 1980 documentaram a presença dos Povos Indígenas, no Estado do Paraná, revelando uma ocupação que abrange uma diversidade de contextos e materiais produzidos por diferentes populações ao longo de aproximadamente 7.000 anos AP⁶ evidenciando a presença dessas populações.

Dados de pesquisas atuais apontam para datações mais antigas de Povos Indígenas caçadores-coletores no Estado do Paraná. Os vestígios desses assentamentos datam de 13.000 anos A.P., no Sítio Caiuã, no Município de Cândido de Abreu e 13.500 anos AP, no Sítio Entre Morros, Município de Cândido de Abreu. As pesquisas nas áreas desses sítios foram realizadas por Zanettine (2022), (Mota; Macella; Garcia, 2024).

Figura 9: Sítios arqueológicos datados de populações de caçadores-coletores pré-ceramistas no Paraná

⁵ Por complexo de sítios, entende-se: como um conjunto de locais onde as atividades estão integradas e interligadas por uma série de acontecimentos distintos (Binford, 1991).

⁶ AP, na arqueologia significa “ antes do presente”, é uma marcação de tempo utilizada na arqueologia que tem como base de referência o ano de 1950 d.C, ponto de referência para a escala de tempo onde o valor do carbono 14 é um método para determinação de idades cronológicas de artefatos orgânicos muito antigos (Prous, 1992).

Identificação do Sítio ⁸	Município	Bem Arqueológico	Data a.C. ⁹	Data AP ¹⁰	Código e Laboratório	Fontes
Marina 3 – PR-FO-049/CNSA PR00770	Guaira	Cerâmico	2.115	4.065 ± 75	SI 5045	Chmyz, 1983, p. 101.
José Vieira ¹¹	Guaporema	Lítico	3.291	5.241 ± 306	Gif 80	Laming-Empeaire, 1968, p. 95-96
Três Irmãos/SICG/IPHAN: PR-4104402-BA-ST-00003	Cândido de Abreu	Lítico	3.400	5.350 ± 1.320	Dat 5406	Zanettini, 2021a, Zanettini, 2022
Porto de Areia 1 – PR-QN-001/CNSA PR00408	Mirador	Lítico	3.430	5.380 ± 110	SI 1014	Stuckenrath; Mielke, 1973, p. 422. Chmyz, 1969.
Rio dos Índios	Cândido de Abreu	Lítico	3.620	5.570 ± 380	Dat 5402	Zanettini, 2022, Zanettini, 2022
Porto Gomes 1 – PR-FI-021/CNSA PR00135	Foz do Iguaçu	Lítico	4.315	6.265 ± 80	SI 4992	Chmyz, 1983 p. 101.
Rio dos Índios	Cândido de Abreu	Lítico	4.685	6.635 ± 450	Dat 5403	Zanettini, 2022, Zanettini, 2022
José Vieira	Guaporema	Lítico	4.733	6.683 ± 355	Gif 78	Laming-Empeaire, 1968, p. 95-96
Porto Gomes 1 – PR-FI-021/CNSA PR00135	Foz do Iguaçu	Lítico	4.915	6.865 ± 105	SI 4993	Chmyz, 1983 p. 101.
Porto Gomes 1 – PR-FI-021/CNSA PR00135	Foz do Iguaçu	Lítico	4.960	6.910 ± 75	SI 4994	Chmyz, 1983 p. 101.
Diamante do Norte – PR-NL-008/CNSA PR00104	Diamante do Norte	Lítico	6.165	8.115 ± 80	SI-6401	Chmyz & Chmyz, 1986, p. 75.
Rio do Padre/SICG/IPHAN: PR4114500BAST00008	Manoel Ribas	Lítico	7.050	9.000 ± 640	Dat 5408	Zanettini, 2020; Zanettini, 2022
Ouro verde I – BE-1/SICG/IPHAN: PR4103024BAST00004	Boa Esperança do Iguaçu	Lítico	7.090	9.040 ± 400	ANU-192-17	Pareliada, 2005, p. 34.
Ribeirão Barra Grande-3 – PR AS 14 SICG/IPHAN: PR-4107009-BA-ST-00047	Sapopema	Lítico	7.240	9.190 ± 60	Lacivid/USP BETA-24254	Chmyz et al., 2008, p. 52-54. IPHAN, 2023
Entre Morros/SICG/IPHAN: PR4127965BAST00015	Turvo	Lítico	7.550	9.550 ± 675	Dat 5747	Zanettini, 2021b; Zanettini, 2023 ¹² .
Caiuã/SICG/IPHAN: PR-4104402-BA-ST-00006	Cândido de Abreu	Lítico	8.985	10.935 ± 1.075	Dat 5404	Zanettini, 2020; Zanettini, 2022
Caiuã/SICG/IPHAN: PR-4104402-BA-ST-00006	Cândido de Abreu	Lítico	11.550	13.500 ± 1.150	Dat 5405	Zanettini, 2020; Zanettini, 2022

Fonte: Mota; Macella; Garcia, (2024).

Como demonstra o quadro acima as pesquisas realizadas no Paraná revelam dois horizontes de ocupação relacionados aos povos originários. O primeiro, entre 13.500 e 2.000anos atrás, mostra a região ocupada por populações não ceramistas, cujos vestígios arqueológicos predominantes são artefatos e resíduos de lascamento lítico com padrões tecnológicos denominados pelos arqueólogos de Tradição Umbu e Tradição Humaitá. O segundo horizonte começa por volta de 2.000 AP, quando populações ceramistas passaram a ocupar as atuais bacias dos rios Paraná, Ivaí, Paranapanema, Pirapó, Tibagi e seu afluentes. (Mota; Macella; Garcia, 2024).

Nas Bacias dos Rios: Paraná, Paranapanema, Ivaí e Tibagi, a cultura material arqueológica pode estar relacionada aos grupos denominados caçadores-coletores e ceramistas, conhecidos pelas tradições⁷ Umbu⁸ e Humaitá. Essas tradições são representados por artefatos, sepultamentos humanos, vestígios de habitação e da dieta alimentar, além de pinturas rupestres.

As pesquisas apontam, assim, para a possibilidade de que os Kaingang e os Xokleng tenham sido as primeiras populações ceramistas a chegar ao Paraná (Noelli; Mota; Silva, 1996). Com a chegada dos Guarani aos vales dos rios paranaenses, os Kaingang foram deslocados para

⁷ O termo Tradição na arqueologia - refere-se a um conjunto de características culturais e objetos arqueológicos que são compartilhados por grupos pré-históricos.

⁸ Tradição Umbu –se refere à cultura material caracterizada por pontas de projétil líticas, produção direcionadas predominantemente à obtenção de pequenos artefatos de tecnologia bifacial através da técnica unipolar. (Dias; Hoeltz, 2010).

o centro-sul do estado ou confinados em pequenos territórios, enquanto os Xokleng foram empurrados para a Serra Geral, próximos ao litoral.

De acordo com Mota, 2014, tanto a Arqueologia quanto a História dessas populações mostram a complexidade dos processos de ocupação dos territórios no vale do Rio Tibagi, as disputas por territórios, deslocamentos, reacomodações de suas moradias nas áreas preferenciais de coleta, caça e agricultura. Processos que ocorriam desde antes do contato com os europeus como registra a arqueologia e continuaram após o contato, conforme fontes da cultura material e a documentação gerada a partir de 1500.

Essa diversidade de elementos está intimamente ligada às questões identitárias, em uma concepção de sociedade que se reproduz por meio da paisagem, da vegetação, da fauna e flora, bem como do uso e da ocupação desses espaços. Trata-se de uma construção contínua do processo cultural, fundamentada no conhecimento, na memória e nos sentimentos de pertencimento que se estabelecem na relação com esses múltiplos territórios.

Neste contexto, o objetivo desta parte do estudo foi evidenciar a presença de elementos da cultura material das populações que ocuparam a bacia do rio Tibagi. Conforme destaca Silva (1996), a cultura material não se limita a ser um mecanismo de adaptação ou reflexo dos comportamentos sociais; ela também pode ser uma tentativa de explicar as mudanças pelas quais essas populações passaram no passado. A partir de seus territórios, é possível compreender os saberes e práticas neles inscritos, proporcionando uma visão mais profunda de seus múltiplos territórios, histórias e modos de vida

Toda essa documentação foi anexada para compor o laudo sobre a implantação da hidrelétrica, incluindo medições que alcançaram cerca de 300 alqueires, afetando diretamente áreas preservadas, como picos, mata ciliar, patrimônio ecológico dos indígenas e plantas medicinais, ou seja, toda a fauna e flora utilizadas pelos Kaingang. Foram realizados vários encontros e reuniões sobre o projeto da usina, nos quais os pesquisadores apresentaram as áreas que seriam submersas, assim como a alteração do curso do rio Tibagi. Além disso, representantes indígenas Guarani e Kaingang também se manifestaram contra os projetos.

Em relação à Usina Hidrelétrica de Apucarantina, instalada desde 1949, os indígenas reivindicaram uma indenização para compensar os prejuízos socioambientais na área da reserva, além do Imposto sobre Circulação de Mercadorias e Serviços (ICMS) destinado à preservação ambiental, o chamado ICMS Ecológico.

A usina, operada pela COPEL – Companhia Paranaense de Energia, assinou, em 2006, um Termo de Compromisso de Ajustamento de Conduta (TAC) com a Comunidade

Indígena Apucarantina e a FUNAI. No acordo, ficou estabelecido que os recursos seriam recebidos pela comunidade entre 2006 e 2011, e foram destinados a projetos de recuperação ambiental, infraestrutura e outras necessidades definidas pela comunidade indígena de Apucarantina.

Para Little (2018), a maneira como cada grupo constrói sua memória coletiva depende, em parte, da história de migrações que o grupo realizou no passado. A memória espacial nem sempre se refere a um lugar primordial de origem, mas pode se modificar para atender a novas circunstâncias e movimentos.

Por sua vez, como argumenta Noelli, Mota e Silva (1996), as informações fornecidas pela Etnoarqueologia - o estudo comparativo dos dados arqueológicos e etnográficos - auxiliam na criação de modelos interpretativos que ajudam a entender as relações ocorridas no passado entre a cultura material e o comportamento sociocultural na atualidade. As configurações geográficas atuais do espaço onde vivem os Kaingang são elementos que ajudam a compreender e identificar a desigualdade espacial ao longo da história, a qual tem alterado todo o processo socioeconômico e cultural dessas populações em seu espaço vivido e experienciado.

O passado deixou suas marcas, suas inscrições, a escrita do tempo, com suas conexões inseparáveis. A projeção do espaço é indissociável do tempo, configurando as práticas sociais em um espaço vivido (Santos, 2006). No entanto, esse momento também permite perceber como essas representações e narrativas dos processos sociais e simbólicos se transformam em legitimadores de ideias, valores e identidades, especialmente ao retratar as populações tradicionais Kaingang.

A arqueologia, ao abordar o deslocamento dos objetos ao longo das fronteiras que delimitam esses contextos, possibilita, em grande parte, o entendimento da dinâmica da vida social e cultural, incluindo seus conflitos e contradições, além de seus efeitos na subjetividade individual e coletiva. Isso permite perceber a existência de processos sociais e simbólicos que se transformam ao assumir funções e significados diversos em diferentes contextos, integrando o patrimônio cultural dos Kaingang, que continuam a desempenhar uma função social e simbólica, estabelecendo uma conexão entre o passado, o presente e o futuro da história dessa população.

2.5 Dados históricos e legislação: suas implicações legais

Neste tópico a finalidade é compreender a transitoriedade dos espaços, de modo a evidenciar como as populações kaingang incorporam continuidades e discontinuidades, histórias e memórias, estabelecendo um diálogo entre as narrativas da memória e outros relatos documentais. Esses elementos são articulados para explorar esse novo contexto vivenciado pelos kaingang na área urbana, como lugar dos saberes e fazeres deste Povo, com foco no Centro Cultural Kaingang, criado pelos indígenas da TI Apucarantina.

Os referenciais históricos e geográficos (Geertz (1989), Salhins (1997), Oliveira Pacheco (1998,1999, 2022), Pollak (1989), Tommasino, 1995, 1998, 2000, 2014), Mota, (2014, 2016), Becker, (1991), Veiga,(1992, 1994, 2000); Souza, (2001), Novak, (2016, 2021), entre outros autores por quais referenciais aqui) indicam que os territórios Kaingang, tradicionalmente, deveriam apresentar ecossistemas variados, essenciais para a reprodução social e cultural desse Povo.

Esses territórios eram compostos por diferentes formas de propriedade: uso comum para caça e coleta, com exclusividade de cada subgrupo sobre áreas específicas de pinheirais; propriedade individual ou familiar de roças e armadilhas de pesca e propriedades coletivas destinadas a alojamentos fixos (*emã*) (Tommasino, 1995).

Esse processo envolve o confronto dos hábitos vivenciados na Terra Indígena com as novas demandas da vida urbana. Tal situação frequentemente resulta em privação econômica, social e cultural, levando à desintegração de elementos tradicionais no dia a dia e à incorporação de novos hábitos e estilos de vida. Dessa forma, a cultura Kaingang é continuamente reelaborada, adaptando-se a novos modelos e atividades.

As populações originárias possuem culturas distintas e formas variadas de organização social. Elas participam de uma longa história de contatos e de intercâmbios que influenciaram umas às outras e continuam moldando seus modos de vida. Cada Povo Indígena, como os Kaingang, por exemplo, apresentam uma atualização de sua tradição ancestral, compartilhada com os demais membros de sua família linguística, mas sempre com uma interpretação própria das ideias e dos costumes adquiridos, por meio do contato com outros povos (Oliveira1999).

A diminuição das florestas, juntamente com a escassez de fauna e flora, impactou drasticamente sua subsistência, baseada em práticas como caça e pesca como ressalta, Tommasino, (1995), tem tornado inviável a reprodução física e sociocultural de seu modo de vida tradicional, historicamente pensados como transitórios, os Kaingang enfrentam hoje uma

redução significativa de terras, agravada pelo aumento populacional. Entretanto, é imprescindível considerar o tempo presente (*uri*), que foi profundamente modificado e transformado pela expropriação territorial.

Durante o Sistema Colonial⁹, o espaço foi organizado para atender à exploração das áreas produtivas destinadas ao mercado europeu. Contudo, a concepção desse espaço era vaga e frequentemente falhava nos aspectos mais detalhados das terras, que hoje integram o território brasileiro.

Os portugueses dedicaram-se prioritariamente ao aproveitamento econômico da terra. Além do sentido físico de fragmentação territorial, havia uma dimensão espacial e cultural. Por outro lado, os habitantes originários já ocupavam esses territórios, organizando-se em espaços muitas vezes descontínuos, sem necessariamente estabelecer relações entre eles. Para esses grupos indígenas, que somavam cerca de 2.500.000 pessoas na época da chegada de Cabral, as terras que habitavam não eram o Brasil (Souza, 2001).

Para abordar essa questão, é necessário recorrer a uma cronologia de modo a destacar elementos importantes sobre as populações originárias e seus territórios expropriados a partir do período Imperial. No Império, a questão das populações indígenas foi marcada por debates acerca da “civilização e catequização dos índios”, cujo objetivo era integrá-los à sociedade nacional. Nesse contexto, a delimitação do território enfrentava como obstáculo as ocupações indígenas, que frequentemente resultavam em conflitos e guerras. Simultaneamente, a abolição do tráfico negreiro abriu espaço para a entrada de imigrantes europeus (Souza, 2001).

Enquanto a Lei de Terras legitimava a ocupação “branca” do território nacional, diversos decretos promoviam a guerra e a organização de aldeamentos indígenas. Nesse período, observavam-se “visões românticas, liberais e excludentes, de grupos que defendiam a extinção ou ‘civilização’ das populações originárias, que continuavam resistindo e dificultando o projeto colonizador e civilizador do Estado” (Dornelas, 2001, p. 117).

Nesse cenário, Cunha (1987) destaca que, além do processo de reconhecimento das terras dos aldeamentos indígenas, havia também o reconhecimento dos direitos dos indígenas sobre suas terras originais.

Até D. João VI, o mais antiindígena dos legisladores, reconhece, implícita e

⁹ Entende-se por Sistema Colonial, como o componente básico da colonização da época mercantilista, movimento que se dá por meio de um sistema específico de relações entre as metrópoles suas respectivas colônias, assumindo assim a “forma mercantilista de colonização”, dando sentido a colonização europeia nos períodos entre os Descobrimentos Marítimos e a Revolução Industrial (Novais, 2005, p. 5).

explicitamente, os títulos dos índios sobre seus territórios e as terras das aldeias. Implicitamente, quando declara que as terras conquistadas por guerra justa aos índios são devolutas (Carta Régia de 2.12.1808), o que significa ao mesmo tempo reconhecer os direitos anteriores dos índios sobre seus territórios e a permanência de tais direitos para os índios com quem não se guerreava. Quando afirma que as terras das aldeias são inalienáveis e nulas as concessões de sesmarias que pudessem ter sido feitas nessas terras, as quais não podiam ser consideradas devolutas (Carta Régia de 26.3.1819 e duas provisões de 8.7.1819) (Cunha, 1987 p. 63).

A necessidade de transformar os indígenas em trabalhadores nacionais foi marcada pela preação indígena e por guerras religiosas, cujo objetivo era propagar os dogmas cristãos e eliminar traços culturais herdados dessas populações (Cunha, 1987).

Para tentar resolver essa questão, José Bonifácio apresentou um projeto à Assembleia Constituinte de 1823, propondo mudanças na abordagem de integração dessas populações. De acordo com Cunha, (1987), ele defendia a compra de terras em vez de sua usurpação, bem como a utilização da fé cristã e do poder militar como estratégias para conquistar a confiança e a aceitação dos indígenas. Para os chamados “índios bravos”, sugeria que os missionários oferecessem presentes, de modo a evitar forçar os mais velhos e adultos a abandonarem seus hábitos imediatamente.

No Sul do Brasil, a oficialização das áreas indígenas na segunda metade do século XIX marcou o início da política de confinamento territorial. Para os Kaingang, foco desta pesquisa, foi um período de intensos conflitos e guerras. A política tutelar de pacificação, assim como em outras regiões do Brasil, teve um impacto profundamente negativo sobre essa população (Cunha, 1987).

As áreas indígenas oficialmente demarcadas foram reduzidas como parte das políticas estaduais e federais, especialmente a partir da década de 1940. Em 1945, com o Decreto nº 7.692, o governo de Getúlio Vargas iniciou um movimento de reocupação de áreas consideradas como “vazios demográficos”, reduzindo consideravelmente as terras reservadas aos Kaingang na bacia do Tibagi (Fernandes, 2022).

A Lei de 1834 transferiu às províncias a responsabilidade pela “civilização e catequização” dos indígenas. Nesse contexto, a Assembleia Nacional Constituinte discutiu a integração desses povos nos aldeamentos, optando pelo Regimento das Missões, que delegava aos missionários a função de diretores dos indígenas (Cunha, 1987).

Dessa forma, o Regulamento determinava que os indígenas fossem aldeados em seus territórios originais e, simultaneamente, agrupava diversos grupos provenientes de outros territórios. Com isso, as áreas consideradas “desabitadas” eram liberadas para arrendamentos,

e os indígenas eram progressivamente inseridos como trabalhadores nacionais, frequentemente obrigados a aderir ao serviço militar.

Segundo Cunha (1987), a legislação do Império, a partir do Ato Adicional de 1834, permitia às Assembleias Provinciais legislar conjuntamente com o Governo Geral e a Assembleia Nacional sobre questões indígenas, incluindo a extinção de aldeias e a apropriação de suas terras.

As terras indígenas, embora reconhecidas juridicamente, foram sistematicamente expropriadas por meio de deslocamentos forçados e pela concentração de diferentes grupos étnicos em um mesmo local. O Regulamento das Missões de 1845 (Decreto nº 426, de 24 de julho de 1845) permitia a remoção e o agrupamento de indígenas em aldeias, o que reduzia ainda mais a extensão de seus territórios. Assim, suas terras originais foram transformadas em terras de aldeamentos¹⁰, alterando profundamente sua relação com o espaço.

Em 1910, foi criado o Serviço de Proteção ao Índio (SPI), cuja finalidade era constituir aldeamentos e integrar os indígenas à condição de trabalhadores nacionais. O SPI permaneceu em atividade até 1967, quando foi substituído pela Fundação Nacional do Índio (FUNAI).

Essa exclusão dos indígenas como habitantes naturais de suas terras reforça a resistência contínua dessas populações frente aos ataques e violências sofridos ao longo da história. Tais áreas, muitas vezes consideradas “desabitadas”, “devolutas” ou “vazias” para fins de desapropriação, encontram-se repletas de vestígios arqueológicos que comprovam a ocupação indígena em uma temporalidade muito maior, contrariando a ideia de que esses territórios não eram habitados.

Neste contexto, Mota (1994) questiona o uso do termo “vazio demográfico” no ideário nacional, uma vez que as reservas indígenas são uma grande contradição ao próprio conceito de vazio. De qualquer modo, a redução dos territórios trouxe profundos impactos na vida dos povos indígenas, inclusive para o Povo Kaingang, limitando suas práticas de coleta, de pesca e de caça, fundamentais para o modo de vida tradicional. Os aspectos simbólicos e culturais desses povos estão intrinsecamente ligados ao território, em que manifestam suas práticas culturais e crenças religiosas relacionadas aos elementos da natureza.

O problema vinculado à expansão territorial está enraizado na construção da ideia de que vastas áreas do território nacional estavam disponíveis para ocupação. No Estado do

¹⁰ Aldeamentos - projeto colonial de ocupação do território, com o intuito de realocar os indígenas para servir como mão de obra.

Paraná, por exemplo, as terras eram classificadas como devolutas. Conforme o artigo 3º da Lei 601, terras devolutas eram aquelas que não estavam sob domínio privado, não haviam sido concedidas por sesmarias ou outras formas de concessão governamental e não estavam ocupadas por posses. Apesar de não possuírem título legal, elas poderiam ser legitimadas pela lei, favorecendo a apropriação de territórios indígenas¹¹ (Cunha, 1987).

Além disso, as terras indígenas, mesmo quando demarcadas e reconhecidas pelo Estado, permanecem sob o domínio da União. Aos povos e comunidades originárias é garantido o direito de posse e usufruto, mas não a propriedade efetiva. Embora a Constituição Federal de 1988 tenha reconhecido aos indígenas o direito de livre associação e representação, os territórios por eles tradicionalmente habitados não foram efetivamente devolvidos e permanecem sob a responsabilidade e o controle do Estado. Nesse contexto, o que o Estado oferece é uma condição de campesinato, marcada por um regime tutelar (Oliveira, Pacheco, 2022).

2.6 Terra Indígena Apucarantina e o reconhecimento legal da Aldeia Água Branca

Para entender o processo de reconhecimento legal dos Kaingang da região, precisamos contextualizar a Terra Indígena Apucarantina a partir da construção da Usina Hidrelétrica Apucarantina. Estudos como os de Novak, 2021, sobre a história da usina do Apucarantina demonstram como aconteceu a política de reestruturação do Território Indígena Apucarana.

A construção da usina estava pautada no Acordo de 1949 firmado, entre a União e o Governo do Estado do Paraná, onde grandes extensões de terras pertencentes às populações indígenas Kaingang deveriam ser expropriadas com a alegação de regularizar as terras destinadas aos indígenas no Paraná, assim, foram estabelecidos critérios para a reestruturação dessas terras, onde o governo do Paraná e o Serviço de Proteção aos Índios (SPI) decidem que seriam afetadas duas áreas, no Apucarantina, como demonstra Novak, 2016, em suas pesquisas, o autor utiliza um documento do SPI para exemplificar como ficaria a disposição desses locais.

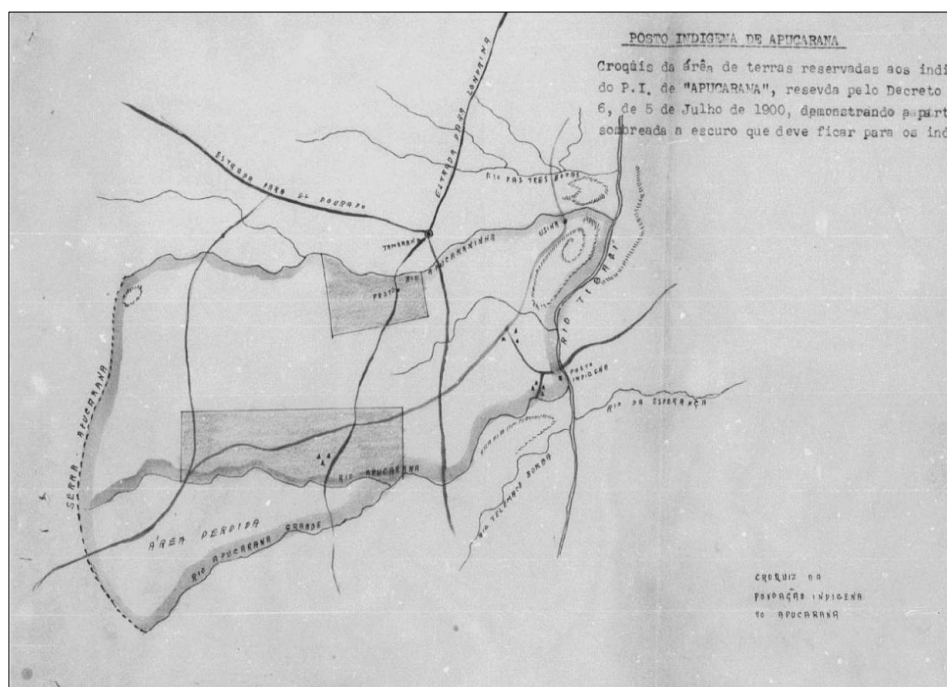
Conforme levantamentos realizados pelos agentes do SPI, na **(Figura 10)**, estão identificados os *emãs* representados por pequenos triângulos, a concentração de Toldos ou *emãs* próxima da confluência do rio Apucarana com o rio Tibagi em sua margem esquerda, que ficaria

¹¹ Lei nº 601. Brasil (Império: Legislação). Coleção das Leis do Império do Brasil: Lei 601. Rio de Janeiro: Typographia Nacional, 1850.

fora das áreas reservadas, pintadas a lápis em formato retangular, e o Salto Apucarantina como o local para a instalação da usina ficava de 12 a 15 km do Toldo ou (Emã).

Assim, autor destaca por meio da cartografia a presença de moradias Kaingang, e suas habitações, no Território Indígena Apucarana, situado na margem esquerda do rio Tibagi, demonstrando uma expressiva presença dos Kaingang por todo aquele território em meados do século XX.

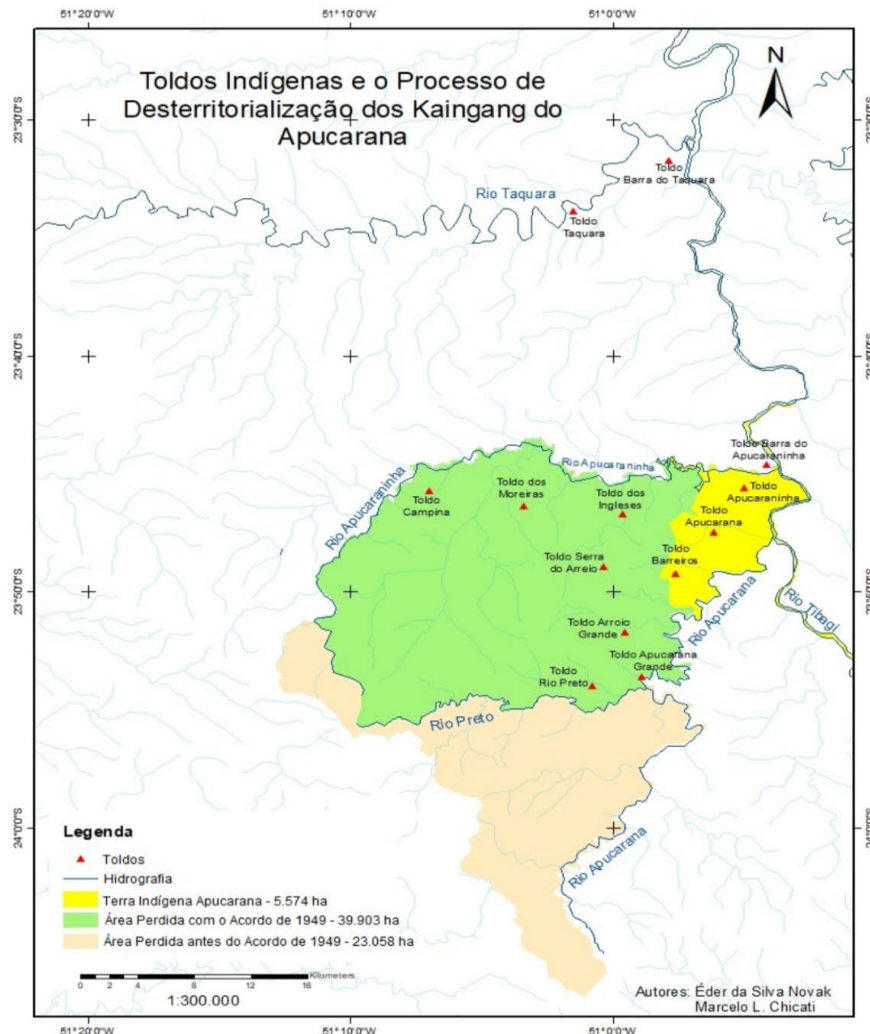
Figura 10 - Posto Indígena Apucarantina – documento SPI, 1950.



Fonte: Novak, (2021).

As informações coletadas pelo autor demonstram que não havia toldos/emãs nas proximidades do Salto Apucarantina, onde estavam em andamento as obras do empreendimento hidrelétrico, identificado pelo termo “usina” no rio Apucarantina, próximo de sua foz no rio Tibagi. Além disso, ele conta com os relatos dos próprios indígenas que evidenciam a não existência dos *emãs ou toldos* nas proximidades do local da usina, antes do início de sua construção e que o Toldo Apucarantina, passou a existir após o início das obras do empreendimento hidrelétrico. (**Figura 11**).

Figura 11: Os Toldos indígenas e a (des) territorialização dos Kaingang do Apucarana



Fonte: Novak, (2021).

Dessa maneira, Novak, 2021, ressalta o deslocamento dos Kaingang próximo da usina e a construção dos *emã* não teve influência na condução do SPI em definir os novos limites da área destinada aos Kaingang do Apucarana, dessa forma, estabeleceram que o local próximo ao empreendimento hidrelétrico fosse considerado território indígena, levando o SPI a alterar a sede do Posto Indígena Apucarana, em 1952, para próximo da usina. Em virtude dessas decisões, o órgão indigenista abandonou a ideia de duas áreas separadas e constituiu o Território Indígena Apucarana em uma única área, ficando com a posse das terras utilizadas pela Usina Hidrelétrica Apucarantina.

Para Mota e Novak(2016), o Acordo de 1949, significou nesse contexto, uma estratégia política onde foram estabelecidos acordos que marcaram o processo de reestruturação das áreas indígenas. Porém, essa reestruturação não ocorreu conforme planejado pelo Estado e União. Em áreas como Ivaí, Faxinal e Apucarantina, onde o acordo parecia ser de consenso entre as lideranças indígenas, SPI e o governo do Estado,

houve resistência de inúmeras famílias que não se dispuseram a deixar suas moradias e roças e mudarem-se para a área delimitada pelo acordo, elas permaneceram em suas moradias antigas por muitos anos depois de firmado o acordo.

O mesmo aconteceu com outras áreas como Queimadas, Rio das Cobras e Mangueirinha, o processo histórico de constituição de cada território indígena é essencial para entender as especificidades, convergências e divergências que caracterizaram as negociações durante a execução do Acordo de 1949.

A análise do território exige uma abordagem histórica, essencial para compreender a dinâmica das transformações territoriais sofridas pelas populações indígenas ao longo dos séculos, especialmente durante os processos de expansão de fronteiras (Little, 2018). A história dessas expansões no Brasil é marcada por conflitos territoriais que entram em choque com as territorialidades dos grupos indígenas, afetando seus vínculos sociais, simbólicos e rituais.

Segundo Little (2018), a territorialidade pode ser definida como o esforço coletivo de um grupo social para ocupar, usar, controlar e se identificar com uma parcela específica de seu ambiente. Além disso, a territorialidade humana apresenta uma multiplicidade de expressões, o que resulta em uma ampla diversidade de tipos de territórios, cada qual com suas próprias características socioculturais. A análise antropológica da territorialidade, por sua vez deve incluir abordagens etnográficas para compreender as formas específicas dessa diversidade

Nesse contexto, a legitimação da TI Apucarantina se insere como um exemplo particular. O reconhecimento do território Kaingang emerge como um processo histórico permeado por dinâmicas sociais, culturais e políticas, evidenciado, por exemplo, na identificação de lugares sagrados, que são fundamentais para atribuir sentimento e significado ao espaço.

Temos, portanto, no início do século XX, como apontam as pesquisas de Novak; Mota, (2016, 2014, 2021), vários Decretos sobre as terras indígenas, afirmando que estes haviam abandonado a forma "nômade" de sobrevivência e necessitavam de uma parcela de terras para se dedicarem a lavoura. Além disso, mostravam a existência de grupos indígenas espalhados por todo o Estado e que o ideal do governo era o seu agrupamento nas áreas reservadas, por meio de uma política indigenista laica e humanista, com ações de tutela aos índios, a perspectiva era a "civilização" dos indígenas, buscando impor a estes uma nova forma de vida, promovendo o abandono de suas práticas tradicionais.

Com base no que foi exposto até o momento, apresenta-se neste tópico o contexto social contemporâneo das populações indígenas Kaingang da na Terra Indígena Apucarantina,

Paraná. A escolha pelo recuo temporal e geográfico à década de 1950 justifica-se pela criação do Serviço de Proteção aos Índios e Localização de Trabalhadores Nacionais (SPILTN) e pela atuação desse órgão na região, intermediando as relações entre os indígenas e a sociedade nacional. Nesse período, também se analisa os aspectos da organização social, econômica e cultural dos Kaingang, fundamentais para a compreensão das fronteiras culturais, político-territoriais e ambientais.

São esses acontecimentos que estabelecerão a reintegração dos Kaingang em 2010 e a Aldeia Água Branca, localizada nas proximidades do antigo Aldeamento Toldo Velho, que, em meio a conflitos e disputas com posseiros, foi retomada em 1979 e constituída juridicamente em 2011.

A memória da comunidade indígena da TI Apucarantina revela também a resistência dos Kaingang em sair dos seus Toldos e suas estratégias de aproximação das obras da usina e da nova sede do antigo Posto Indígena Apucarana, nas margens do rio e do Salto Apucarantina. Inicialmente, durante a segunda metade da década de 1940, ocorreu o deslocamento de algumas famílias indígenas para próximo da usina em construção, com seus interesses e razões, constituindo seus Toldos em local ainda não habitado pelos Kaingang.

Entre 1950 e 1960, com a instalação da nova sede do Posto, as migrações e os deslocamentos dos indígenas para essa localidade se intensificaram, muitos grupos resistiram em sair de suas áreas tradicionalmente ocupadas e alguns que se deslocaram inicialmente para próximo da usina, acabaram retornando para seus Toldos ou outras áreas destinadas aos indígenas, como São Jerônimo, Mococa, Queimadas, Ivaí, entre outras. (Novak, 2021).

Nesse contexto, revisitar antecedentes históricos sobre a ocupação dessas populações na região do Tibagi, onde está localizada a Terra Indígena Apucarantina, nos auxilia a compreender todo o processo de reestruturação desse território. De acordo com Tommasino (2014), a política indigenista do governo de Getúlio Vargas, entre 1945 e 1949, legitimou a expropriação de terras indígenas no sul do país. O Decreto-Lei nº 7.692, de 30 de junho de 1945, autorizou o governo federal a ceder gratuitamente ao Estado do Paraná as terras da Fazenda São Jerônimo, abrangendo 33.800 hectares, com a ressalva de que 4.840 hectares seriam reservados aos indígenas que ali habitavam.

O reconhecimento do território Kaingang ganha relevância especialmente diante das invasões de suas terras. Internamente, a defesa do território atua como um elemento unificador do grupo. Externamente, as pressões de outros grupos e do governo, que impõem

diferentes formas de organização territorial, desencadeiam conflitos e confrontos, à medida que os indígenas reivindicam seus próprios espaços culturais, políticos e territoriais.

O termo de cessão das terras da Fazenda São Jerônimo foi assinado em 6 de março de 1950, conforme o processo nº 237.770 do Ministério da Fazenda, de 1948. Esse acordo foi definido em uma reunião realizada em 14 de fevereiro de 1949, conhecida como o Acordo de 1949.

Nesse cenário, o governo do Paraná, durante a gestão de Moisés Lupion, utilizou critérios de ocupação baseados no módulo mínimo para unidades rurais. Foi estabelecido que cada família indígena, composta por cinco pessoas, receberia 100 hectares, além de 500 hectares destinados às instalações do Posto Indígena. No entanto, as reservas indígenas, como Apucarana, Queimadas, Ivaí, Faxinal, Rio das Cobras e Mangueirinha, sofreram reduções significativas, chegando a perder mais de dois terços de suas áreas originalmente concedidas.

O principal problema era que grande parte dos 2.000 alqueires estava ocupada por posseiros, e o processo de invasão continuou nas décadas seguintes. A situação começou a ser parcialmente resolvida a partir de 1979, com iniciativas para a retirada dos posseiros da área. Pelo acordo de 1949, a área original do Posto Indígena (PI) Apucarana, que inicialmente abrangia 54.000 hectares (outros documentos mencionam 50.000 e 45.864 hectares), foi drasticamente reduzida para 6.300 hectares (em outros documentos oficiais consta a medida de 6.399 hectares), dividida em duas glebas, sendo:

[...] uma de 5.300 ha à margem esquerda de rio Preto, a começar na confluência dos rios: Apucarana Grande, rio Preto acima até abranger a igreja do bairro de Rio Preto, onde deverá ser localizado o novo Posto, no lugar denominado "RUA", pouco abaixo da dita igreja; outra de 1.000 ha, à margem direita do rio Apucarantina, abrangendo casa situada na Campininha e todas as suas dependências, inclusive invernadas, de conformidade com o croquis anexo, que demonstra, mais ou menos, em sombreado mais escuro, as situações dessa gleba (Ata lavrada entre os membros da Comissão do SPI e do representante do Estado Paraná, 14/03/1950).

Em 1979, teve início um processo de luta e resistência dos Kaingang para defender seu território. As pressões exercidas pela comunidade indígena não ocorreram de forma pacífica e resultaram em confrontos para retirar os posseiros e reconquistar as terras. Apesar da reintegração, as perdas foram significativas, e a área foi reduzida para menos de 30 alqueires. Como parte do esforço de retomada, os Kaingang decidiram recuperar as terras de Água Branca, localizadas em um setor da Gleba I.

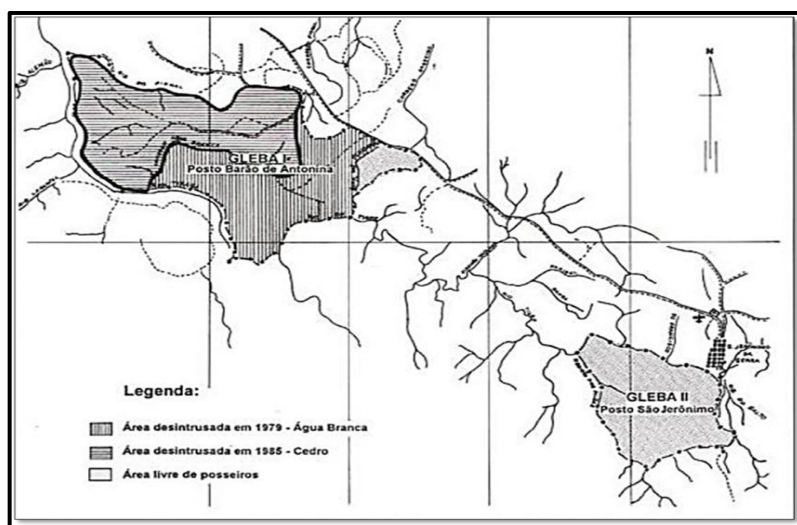
Embora as terras de Água Branca tenham sido reconquistadas, o problema persistiu, pois o maior número de posseiros permanecia em outra área chamada Cedro. Para resolver essa

questão, 26 famílias que viviam ilegalmente no PI Apucarana foram realocadas para essa área. Finalmente, em 1985, os posseiros foram completamente retirados, e, após décadas de luta e resistência, a Aldeia Água Branca foi oficialmente constituída e reconhecida em 2011.

Segundo Little (2018), o fato de os territórios das populações tradicionais permanecerem fora do regime formal de propriedade desde o período colonial, passando pelo Império e, até recentemente, na República, não invalida suas reivindicações. Pelo contrário, insere-as em uma lógica histórica e não meramente instrumental, o que também evidencia sua força e persistência cultural.

A expressão dessa territorialidade não se baseia exclusivamente em leis ou títulos formais, mas é sustentada pela memória coletiva. Essa memória incorpora dimensões simbólicas e identitárias que reforçam a relação das populações tradicionais com suas áreas, conferindo profundidade e consistência temporal ao território. Na (Figura 12) é apresentado a situação territorial ao final do século XX.

Figura 12 - Reserva de São Jerônimo da Serra



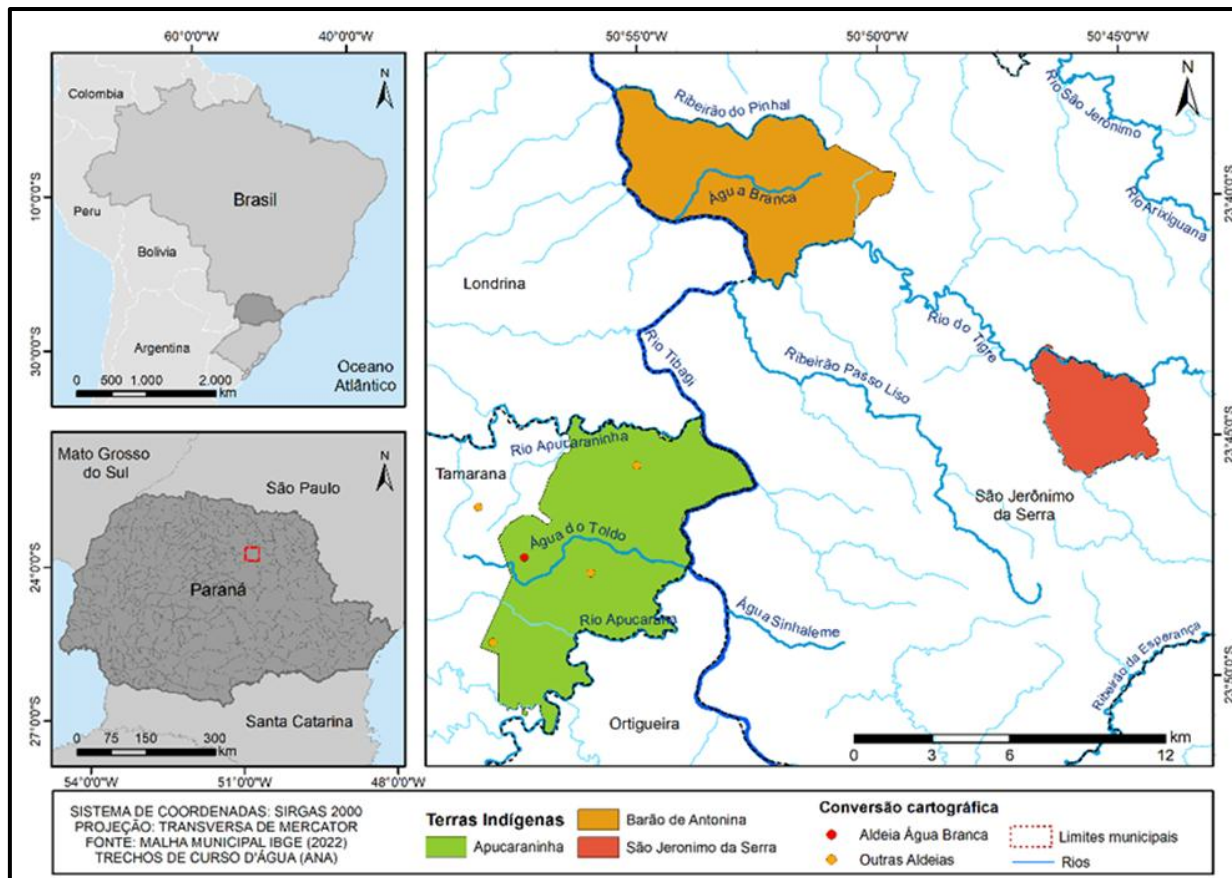
Fonte: Tommasino (1995).

Os territórios dos povos tradicionais Kaingang, por sua vez, fundamentam-se em séculos de ocupação efetiva. A longa duração dessas ocupações estabelece um vínculo histórico que fortalece suas reivindicações territoriais. Nas sociedades indígenas, o território está intrinsecamente ligado à história cultural, mantendo viva a memória dos ancestrais e preservando seus laços com o espaço.

As configurações geográficas atuais do espaço (Figura 13) em que essas populações vivem auxilia a compreender e identificar desigualdades espaciais que se perpetuaram ao longo da história. Essas desigualdades transformaram os processos

socioeconômicos e culturais das populações, impactando diretamente o espaço vivido e experienciado por elas.

Figura 13 - Distribuição espacial das Terras Indígenas na Bacia do Rio Tibagi-Paraná



Fonte: A autora (2024).

Na **figura 13** (acima), é possível identificar que o Rio Tibagi estabelece uma conexão significativa com as aldeias e seus afluentes (rios Tigre, Apucarantina e Apucarana). Historicamente, essa ligação era mantida por meio de atalhos na mata ou pela utilização de balsas para atravessar os rios, com o objetivo de visitar parentes de outras aldeias, reforçando a relação de pertencimento com o espaço atualmente ocupado.

Para Mota; Novak, 2016, o impacto causado com as frente de expansão que se espalhava pelo vale do Tibagi, obrigou essa população a se adaptar e transformar o *wãxi*, tempo antigo, no *uri*, tempo novo nas aldeias para a manutenção de seus costumes nos seus *emãs*, evidenciadas e percebidas por meio de vários aspectos tradicionais da vida social dessas populações presentes nas aldeias, significando resistência às imposições da catequese no período imperial e as do Estado laico pós-república.

Assim, para Mota, 2014:

A história das relações socioculturais dos indígenas com a sociedade envolvente e com o Estado republicano vão muito além das explicações polarizadas e simplificadas: índios versus brancos ou o inverso. São situações complexas porque os sujeitos históricos são diferenciados e as relações são desiguais, mas também combinadas. Desiguais porque não existe simetria das sociedades indígenas com a sociedade envolvente, e combinadas porque mesclam formas tradicionais de vida com as novas configurações socioeconômicas impostas pelas relações capitalistas. A atuação dos indígenas nessa conjuntura, se por um lado fez com que eles tivessem que readaptar aspectos de seus modos de vida tradicionais às novas situações, por outro garantiu a sua existência no vale do Rio Tibagi.(Mota, 2014, p. 387).

O cuidado em preservar a identidade cultural, no entanto, não impede o estabelecimento de relações com outros grupos. Contudo, impõe limites que bloqueiam a aceitação de elementos que possam ameaçar os valores tradicionais adotados. Um exemplo é o caso das populações Kaingang que vivem em acampamentos na área urbana de Londrina-PR. Essas populações, oriundas da Aldeia Água Branca, enfrentam condições precárias de acesso a recursos econômicos, políticos e culturais, sendo marginalizadas tanto como habitantes quanto como cidadãos.

CAPÍTULO III- OS FAZERES E SABERES KAINGANG DO CENTRO CULTURAL

VÃRE

As mãos que trançam os saberes e as memórias, expressam em cada desenho e forma, a identidade de um grupo, que aos poucos vão se transformando em objetos que traduzem o “ser Kaingang”.

Dornelas, (2024)

3.1 Os Kaingang de Londrina e o Centro Cultural Vãre: relatos da chegada ao campo

O processo de observação iniciou com perguntas gerais como, os motivos que os levaram para o local onde hoje denominam de Centro Cultural Vãre, depois de muita conversa, o vice cacique apresentou os motivos que os levaram a se estabelecerem (basicamente, a melhor condição para ter assistência social – cestas básicas – e poder ter uma renda – com a venda de cestaria). Assim, iniciamos nossas anotações, sem definir o número de cenários e pessoas, onde a informação foi extraída, a partir dos dados e conteúdos significativos, não como um padrão pré estabelecidos.

Nesse retorno, limitamos o tempo de observação, a fim de facilitar o registro da informação, no diário de campo, por outro lado, era importante prestar atenção ao que as pessoas estavam dizendo, valorizando as informações e contribuições para a investigação, detalhes como, a disposição das casas, como utilizavam o local para as atividades cotidianas, quais eram as limitações sanitárias, disponibilidade de iluminação, água encanada, entre outros.

Nos relatos dos kaingang, fica evidente a luta pela terra das famílias que ali residem . Nas nossas conversas, o vice cacique expressou o seu desejo de plantar, mas lamentou a falta de espaço suficiente. Durante a conversa, mostrou um pé de feijão tradicional que cultivou como experiência, embora tenha revelado receio de que pessoas da rua pudessem roubar o plantio.

Ao ser convidada para conhecer as sementes (**Figura 14**), ele explicou que as mantinha em uma garrafa para preservar sua origem. Essa prática demonstra o esforço contínuo de manter viva a memória e as tradições da aldeia, mesmo em um ambiente urbano. A oralidade do vice cacique reflete o esforço de reproduzir o espaço da Aldeia Água Branca, destacando a importância da memória na reconstrução de identidades e práticas culturais.

Figura 14 - Sementes selecionadas para um futuro plantio (à esq.) e semente do feijão fava tradicional (à dir.)



Fonte: Acervo pessoal (2023).

Assim, elencamos alguns critérios para a nossa investigação: facilidade de acesso aos informantes para registrar a riqueza de conhecimento, pessoas que estivessem dispostos a compartilhar suas histórias individuais e coletivas; sujeitos reconhecidos como detentores de informação (lideranças) e que ocupam um lugar central dentro da estrutura social, e indivíduos que conhecessem sobre os sistemas culturais, como as artesãs e as mulheres que conhecem a culinária tradicional.

Para tanto, o registo dos dados das observações no diário de campo foi de extrema importância, assim, após cada visita os fatos e acontecimentos eram registrados.

Inicialmente, participou da presente investigação o vice cacique, que é a segunda geração da etnia Kaingang, nascida na Terra Indígena Apucarantina. Fomos muito bem recebidas, por já ser conhecida da Terra Indígena Apucarantina. Em conversa informal, o vice cacique nos contou e relembramos fatos da Aldeia Água Branca, além de relatar a origem do acampamento em Londrina-PR.

Em seguida, outro Kaingang, que se tornou nosso principal informante e colaborador da pesquisa - Aparecido Nenrig Zacarias, de 51 anos - um Kaingang profundamente conhecedor das danças, comidas típicas e rezas de sua cultura e respeitado por

todos, foi extremamente receptivo e participou de todas as nossas visitas. E as artesãs, que permitiram a minha presença enquanto elas teciam seus artesanatos.

De acordo com Renato, o espaço atual foi ocupado quando os Kaingang, ao deixarem a Aldeia Água Branca para vender artesanatos na cidade, acampavam próximos à rodoviária e ao viaduto. Para resolver a situação de abandono enfrentada por essas populações, o então prefeito Antônio Casemiro Belinati realocou os Kaingang para a área que hoje ocupam. O vice cacique também narrou a visita de um parente Xavante que consagrou o local, um gesto profundamente significativo para os indígenas, mas frequentemente incompreendido pelos não indígenas, que tendem a resistir à permanência dos Kaingang nesse espaço.

Ressalta-se, nesse evento, a importância da ressignificação do território, evidenciando-se a ancestralidade expressa na realização dos rituais com rezas e cânticos, e na percepção do espaço como *continuum*, como destaca Hobsbawm, (1998): uma interligação do passado, presente e futuro. Para os kaingang, o território mantém viva suas histórias, com seus usos e costumes, sendo habitado por espíritos e seres sobrenaturais, além de ser o local em que seus mortos estão enterrados. Dessa forma, suas memórias e lembranças são preservadas em cada momento do tempo e do espaço.

Assim, o espaço foi concebido como um local de passagem, sendo a solução encontrada pela Prefeitura Municipal de Londrina-PR para resolver o problema dos indígenas acampados, além de lidar com as reclamações e críticas da população e da mídia em relação à presença dos Kaingang na cidade.

Nesse contexto, o exercício do diálogo deu visibilidade aos sinais da memória, assim, as narrativas revelaram cruzamentos entre as memórias e significados mediados pela tradição e cultura em temporalidades e espaços vividos.

Tanto o ato da rememoração, quanto a subjetividade são elementos constitutivos no ato da lembrança. As identidades culturais podem ser produtos ou até invenções, mas o processo de formação de identidade melhor ser visto como uma construção coletiva. A forma dialógica e da narrativa das fontes orais culmina na densidade e na complexidade da linguagem, pois carregam a história, a identidade dos sujeitos e transmitem significados que não terminam com os relatos.

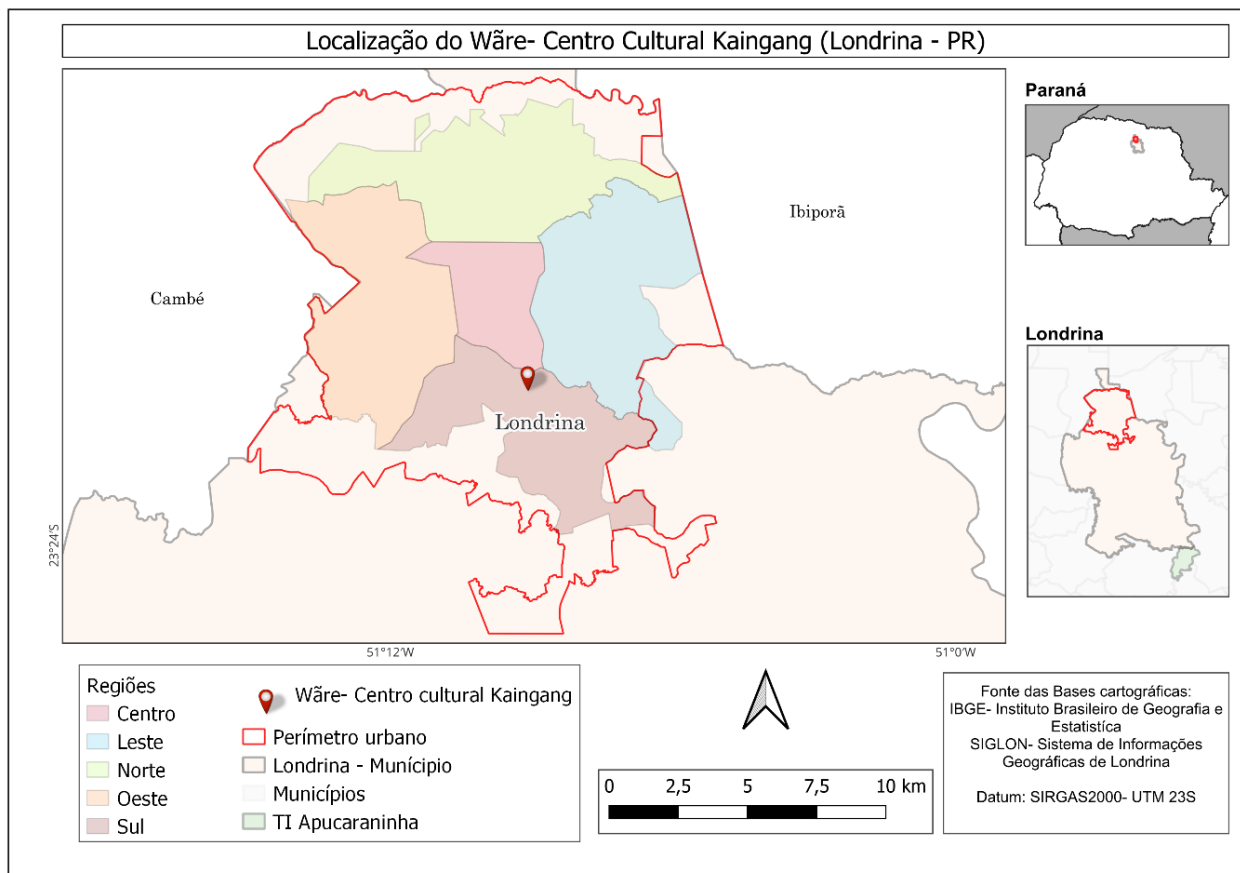
Durante os meses de idas e vindas, para o Centro Cultural Vãre, as narrativas compartilhadas revelaram os desafios em compreender as razões para a mobilidade da Aldeia Água Branca para o espaço urbano. Observamos que esses deslocamentos ocorriam de forma gradual e envolviam vários membros das famílias, seguindo etapas bem definidas.

Os deslocamentos realizados pelos Kaingang da Aldeia Água Branca para o centro urbano não é recente; esses movimentos sempre ocorreram, seja para a venda de artesanatos ou para a aquisição de produtos de seu interesse. Seus acampamentos priorizavam locais com acesso à água e um ambiente adequado para montar seus acampamentos. Mesmo no contexto urbano, as características do modo tradicional se faziam presentes nos acampamentos, em que cada indivíduo desempenhava uma função específica: os idosos cuidavam do local, enquanto as mulheres e crianças saíam para vender os artesanatos.

Essas movimentações oriundas do acampamento para o centro ou para os bairros, eram realizadas para a venda de seus artesanatos, trocas de alimentos e roupas, e também aprendiam a trafegar por essa “selva de pedra” que é a cidade. Assim, perceber e entender a cidade com suas múltiplas funções significava enfrentar desafios como o preconceito e a discriminação, além de reordenar o espaço-tempo entre cultura e território, confrontando a diversidade cultural e as fronteiras identitárias.

É nesse contexto que o Centro Cultural Vãre (**Figura15**), foi criado, como uma tentativa de solucionar a presença dos indígenas nos acampamentos urbanos. Na inauguração do espaço, nos anos 2000, o local contava com quatro casas equipadas com água encanada e luz elétrica. O objetivo era oferecer um espaço onde os indígenas pudessem ficar para vender seus artesanatos e, posteriormente, retornar à Terra Indígena.

Figura 15-Localização do Centro Cultural Vãre em Londrina-Pr



Fonte: Sistema de Informação Geográfica de Londrina (s.d.).

As interações humanas têm como ponto de referência o lugar em que os indivíduos habitam. Na cidade, ter controle sobre um espaço geográfico significa tentar ordenar o acesso a ele e ao fluxo de materiais (culturais ou não), organizando a vida individual e coletiva, conferindo um novo significado ao lugar. Nesse sentido, a cidade seria o resultado de um entrelaçamento de diversas temporalidades e durações existenciais, que devem ser reconhecidas, “formando um mosaico de tempos e espaços, que acumulam histórias e acontecimentos, fazendo com que sua cartografia seja ao mesmo tempo prática e restrita para muitos sujeitos que nela habitam” (Casco, 2001, p. 85).

Assim, suas formas foram sendo moldadas a partir desses espaços sedimentados, como uma grande coleção de objetos duráveis de pedra, que preservam tanto as formas materiais quanto imateriais das relações humanas. Esses espaços funcionam como locais de legitimação do poder, ao mesmo tempo em que ocultam suas tensões, como a segregação social, econômica e cultural, constantemente desafiada pela desigualdade.

Segundo Casco (2001), as cidades se originaram de conflitos, com o homem tentando domesticar a natureza, avesso à territorialização e ao estabelecimento de laços. Foram criadas normas para os que nela se estabelecessem, e o homem introduziu mudanças no modo de viver, movido pelo desejo de controlar o futuro.

No estudo, observou-se novos processos de territorialização, como o acampamento em Londrina-PR, localizado ao lado de residências, de uma avenida e da Barragem do Lago Igapó. Esta barragem, anteriormente conhecida como Barragem do Ribeirão Cambé, está situada a oeste do município. Com uma área de 77,20 km², sua delimitação é de 48 km, e o comprimento do principal curso d'água atinge 25 km até o Ribeirão Três Bocas, que desemboca no rio Tibagi (Araújo, 2004).

A construção da Barragem do Lago Igapó foi planejada em 1957 com o objetivo de solucionar problemas de drenagem no Ribeirão Cambé. Atualmente, é uma das principais áreas de lazer da cidade e, curiosamente, o local escolhido para o acampamento Kaingang, como podemos observar na imagem abaixo, (**Figura 16**), que mostra crianças brincando na barragem.

Figura 16- Crianças brincando na Barragem do Lago Igapó no Centro Cultural *Vãre*, em Londrina-PR



Fonte: acervo pessoal (2023).

O uso diferenciado do território urbano demonstra que esse espaço se constrói e se reproduz de forma desigual e contraditória, uma vez que a desigualdade espacial é produto da desigualdade social. Dessa forma, como ressalta Carlos (2007):

“[...] a cidade nos mostra uma paisagem urbana, e uma dimensão social e histórica por meio de uma multiplicidade de temporalidades que constituem um espaço reproduzido pelo homem. E é nessa paisagem urbana que as populações kaingang desse acampamento vive e pensa essa materialização do espaço geográfico enquanto produto social e histórico a partir do seu cotidiano” (Carlos, 2007 p. 13).

No caso dos Kaingang alocados no centro urbano, isso se traduz na impossibilidade de andar na calçada asfaltada que separa a rua do Centro Cultural *Vãre* das residências, como ilustrado na (**Figura 17**), em que as crianças não podem brincar nem permanecer na calçada para evitar sujar o local.

Figura 17- Rua que separa as residências do Centro Cultural *Vãre* em Londrina-PR



Fonte: Google Maps (2024).

Nas sociedades indígenas, as dinâmicas são distintas do *modus vivendi* urbano. Ao estabelecerem suas “casas” na cidade, esses espaços servem como referência para a manutenção da coletividade e da convivência dessas populações. Durante o trabalho de campo, o vice cacique relatou que, além da insistência das pessoas para que saiam do local, são

frequentemente vistos como “populações pobres, que habitam lugares considerados sujos” e sem perspectivas de sobrevivência econômica.

O espaço em questão possui um hectare, dividido pelo Ribeirão Cambé. De um lado, estão localizadas 45 casas, e do outro, 35, como pode ser visualizado na (Figura 18) a seguir.

Figura 18 - Centro Cultural Vãre



Fonte: Google Maps (2024).

As casas inicialmente construídas foram desativadas, assim como a ponte que, antigamente, fazia a ligação entre os dois lados do ribeirão e que permitia o acesso às moradias e a circulação de pessoas. Com o passar do tempo, a função do espaço foi se transformando e se adaptando às necessidades dos Kaingang que ali residem.

Atualmente, o local conta com um total de 80 barracos¹², sendo que os moradores ao sul do ribeirão Cambé são fixos, enquanto os ao norte são Kaingang que passam algum tempo na cidade e retornam à Aldeia Água Branca. Durante as visitas, observou-se que vários barracos estavam fechados. Outro aspecto percebido foi a qualidade dos barracos: muitos são construídos com madeira de melhor qualidade e acabamentos mais seguros.

¹² Barraco, termo utilizado para descrever a habitação onde vivem os kaingang no Centro Cultural Vãre em Londrina, são construídas com madeira, de forma simples e rústica, coberta com zinco ou resto de telha Eternit material que coletam no lixão. <https://www.dicio.com.br/aurelio-2/>. Acesso em 13 mar. 2025. AURÉLIO. Dicionário brasileiro da Língua Portuguesa.

Os moradores da parte sul, (**Figura 19**), têm acesso às estruturas do Centro Cultural para atender às suas necessidades básicas, como o espaço, dois banheiros, um tanque e uma pequena cozinha interna, as condições variam conforme a localização e as necessidades de cada grupo. Já moradores da parte norte, por sua vez, não possuem banheiro e utilizam a mata para suas necessidades básicas. No entanto, estão próximos aos elementos da natureza, como pode-se notar na (**Figura 20**), em que a presença de árvores e morros evidencia o esforço de se manter o mais próximo possível da forma tradicional de viver, desenvolvendo novas formas de territorialização.

Figura 19 - Moradias na parte sul do ribeirão Cambé



Fonte: Acervo pessoal (2024).

Figura 20 - Casas na parte norte do ribeirão Cambé



Fonte: Acervo pessoal (2024).

Em relação à disposição das casas, Crépeau (2000), em seus trabalhos de observação, descreve que a casa do povo Kaingang é orientada de acordo com o percurso do sol, isto é, alinhada nos eixos leste-oeste e norte-sul. Em cada parte desse domínio, há uma porta: uma voltada para o leste, associada às atividades masculinas e às visitas, e outra voltada para o oeste, relacionada às atividades femininas.

Assim, os espaços masculinos e femininos dentro da casa são divididos por um eixo norte-sul. No exterior da casa, do lado da porta oriental, há um espaço destinado à socialização. Na pesquisa de campo, foi possível perceber que alguns desses elementos ainda são preservados na atualidade. A moradia é estruturada por diferentes fronteiras, (**Figura 21**), como o local destinado ao fogo para o cozimento dos alimentos na cozinha e o espaço ocupado pelos animais domésticos, como galinhas e cachorros.

Figura 21 - Parte frontal (à esq) e parte interna (à dir.) de uma moradia recém-construída.



Fonte: Acervo pessoal (2024).

A moradia é composta por três partes: uma sala e dois quartos, os quais são divididos por pedaços de cobertores. Fomos convidados a conhecer a organização interna da casa, que possui iluminação mínima, com uma janela em uma das divisões, que serve para um dos quartos. No chão, é colocada uma lona, encontrada no lixão, para proteção. Quanto aos móveis, quando não são recebidos por doação, são comprados de recicladores. O fogão, por sua vez, mantém a tradição do fogão a lenha, localizado fora da casa.

Com o tempo, esse espaço vai adquirindo características e vínculos formados pelas experiências vividas. Durante as caminhadas no Centro Cultural, acompanhando o vice cacique pelo local, foi possível conhecer cada morador e inteirar de seu cotidiano, vivenciando o conhecimento contido nas histórias narradas.

Os saberes e fazeres dos Kaingangs contemporâneos sofreram influência do contato com os não indígenas, tanto em relação à matéria-prima utilizada quanto na função atribuída às peças. Durante as visitas técnicas ao Centro Cultural *Vãre*, houve a oportunidade de observar o cotidiano desses indígenas. Antigamente, tanto para os Kaingang quanto para outras etnias, os objetos eram criados com um propósito utilitário e destinados ao grupo que os fabricava.

A observação participante realizada na área do Centro Cultural *Vãre* nos possibilitou fazer uma descrição de vários aspectos dos saberes e dos fazeres dos Kaingang, além de nos auxiliar a entender a relação que esses saberes e fazeres tem com o território.

3.2 A cestaria kaingang

A confecção do cesto é permeada por uma “magia” de conhecimento e memória do artesão. É um bem que tem ligação direta com a experiência e as narrativas, as emoções de

quem o teceu. Assim, um objeto se torna patrimônio quando carrega a memória e desperta emoções (Cerqueira, 2006). Esse tempo real vivido está presente na memória, que compõe não só os objetos da cultura material, mas também os elementos imateriais, por meio dos fragmentos que relatam o que ainda desejam viver, como trazer os saberes e sabores da culinária tradicional.

No Centro Cultural Vãre (local de moradia fixa na cidade), houve a oportunidade de conversar com as mulheres Kaingang que dominam a arte da cestaria. Elas destacaram a importância de incentivar os jovens a aprenderem essa habilidade, a fim de preservar essa tradição. Algumas artesãs mais velhas, juntamente com outras Kaingang, continuam a confeccionar os cestos, mas não produzem em grande quantidade devido à escassez de material e à falta de espaço para armazenamento. Por isso, elas geralmente preferem aceitar encomendas.

A preservação desse patrimônio cultural é fundamental para o fortalecimento e continuidade dessa prática, garantindo que essa tradição não se perca. No entanto, é importante notar que, para as gerações mais jovens, todo esse processo adquire um “novo significado”, uma vez que elas encontram formas diferentes de se relacionar com o espaço e o tempo no seu cotidiano.

Em conversa com uma moradora (Magda), enquanto era feita uma caminhada junto ao vice-cacique e outras pessoas, ela afirmou o seguinte:

Via a minha avó fazendo os cestos, tinha uns 13 anos, ia no mato com ela. Tinha uma árvore que ela cortava e tirava lasca para fazer a tinta para tingir a taquara. Chegava em casa ela deixava de molho a noite inteira, saía uma tinta vermelha.

Em seguida, foi perguntado a ela se conseguia se lembrar do nome da árvore, respondendo: “- Não, só sei que era grande, mais se eu for lá no lugar (Aldeia) eu sei qual é”. Ainda, foi questionado quantas meninas que moram no local se interessavam em aprender, no qual não foi obtida uma resposta. Neste encontro esses relatos se tornaram uma valiosa fonte de material empírico para a investigação.

No que diz respeito à cestaria, é necessário considerar que os valores, os signos e as simbologias ligados à ancestralidade constituem a base material da vida social, formando um conjunto de processos de significação ancorados em práticas sociais de produção, circulação e consumo. Barth (1995) destaca diferentes formas de saberes e práticas que criam laços sociais e padrões culturais, atravessando fronteiras étnicas e possibilitando trajetórias diferenciadas para os membros dos grupos sociais.

De acordo com Fernandes (1941), a taquara, muito abundante na região, era a matéria-prima por excelência para a elaboração de cestas pelos Kaingang. Cortada ainda verde, raspavam sua camada externa e, em seguida, destacavam longitudinalmente tiras ou pequenas talas, que geralmente mediam sessenta centímetros de comprimento, podendo chegar a mais de 2 metros dependendo da natureza da peça a ser trançada.

Para obter talas coloridas, com o fim de realçar os motivos ornamentais do trançado, mergulhavam os bastões raspados em água na qual misturavam carvão de nó de pinho e resinas vegetais, que davam uma coloração negra às talas. Essas eram entrecruzadas com talas não tingidas, ou seja, com a tonalidade natural, amarelada, da taquara seca, proporcionando desenhos variados. Tingiam também as talas as esfregando com a camada interna avermelhada de córtex das araucárias, alcançando uma coloração castanho-avermelhada. Tal coloração também era obtida fervendo as talas de taquara com as folhas de um cipó muito comum na região.

A taquara (*Olyra latifolia*) é um vegetal de múltiplas funções. O ciclo reprodutivo da taquara ocorre a cada 30 anos, e ao cortá-la, segundo a sabedoria Kaingang, deve-se respeitar as fases da lua. A taquara deve ser cortada na lua minguante, pois essa fase a torna mais resistente. Se cortada em outra fase, o balaio pode mofar e carunchar. Assim, os Kaingang calculam a idade da taquara observando a primeira florada, sabendo quando ela completa 30 anos.

Da taquara, retira-se o *vãn ga* ou *vuga*, uma espécie de coró muito nutritivo, que pode ser consumido vivo ou tostado no fogo. Quando frito, ele solta um óleo que, de acordo com os Kaingang, possui propriedades fortalecem o organismo e funcionam como remédio, evitando que adoecessem.

À medida que os objetos materiais circulam continuamente na vida social, é essencial acompanhá-los de maneira descritiva e analítica, observando seu deslocamento e as transformações que sofrem em diferentes contextos sociais e simbólicos, um exemplo disso são as cestarias produzidas pelas mulheres, que aprendiam a arte do trançado desde a infância.

Segundo Mabilde (1983), os cestos desempenhavam diversas funções para os indígenas, como o transporte de alimentos, pequenos animais capturados nas caçadas ou colhidos durante a coleta do pinhão. Quanto ao formato dos cestos:

Em geral tem, dois palmos e meio de altura, dois palmos de diâmetro na boca, e às vezes, menos de um palmo de diâmetro no fundo. Por baixo colocam uma espécie de tira [...]. Essa tira, na altura da boca do cesto, é presa com uma tira de *imbé* que envolve o cesto. [...] Quando o cesto fica às costas, esta passa pela testa (Mabilde, 1983, p. 128).

Os cestos também eram utilizados para transportar água. Para essa função, “forravam por dentro com uma camada de cera de abelhas do mato. Aplicavam a cera numa grossura de mais de um oitavo de polegada, tornando-os impermeáveis. Nestes cestos colocavam uma “alça de Imbé” lhes dando a forma de um balde” (Fernandes, 1941, p. 189).

É essencial considerar os elementos naturais como um fator presente na vida dos Kaingang na realização de suas atividades cotidianas. Por exemplo, as fases da lua orientam seus rituais, enquanto as plantações e a coleta de vegetais estão diretamente relacionadas à confecção do artesanato. O papel da cestaria na cultura Kaingang se modificou ao longo do tempo, com vários itens sendo substituídos, como a taquara pelo bambu, a tinta natural pela artificial, e até mesmo o formato dos cestos se adaptando às mudanças temporais na vida dos Kaingang.

O artesanato serve como um elo cultural, de modo a transmitir elementos identitários de uma geração para a outra e atuar como mediador entre os saberes tradicionais da floresta e da natureza com o mundo contemporâneo. Para os Kaingang ancestrais, um elemento importante eram as marcas presentes nos cestos, que indicavam o pertencimento ao grupo, seja *kairu* ou *kamé*. Os objetos pessoais de um indivíduo refletiam essa divisão, estando diretamente ligados às questões cosmológicas e expressas nas técnicas de confecção dos cestos.

Figura 22 - Artesã Lucia tecendo seu cesto



Fonte: Acervo pessoal (2024).

De acordo com Ribeiro (1985), o “trançado” é uma técnica de manufatura caracterizada pela natureza mais rígida do material, utilizada na confecção de artefatos com ou sem nós, compostas superfícies contínuas produzidas com materiais flexíveis. A cestaria é um artefato produzido por meio do trançado, realizado a partir de fibras vegetais. Em relação à estrutura dos trançados, as matérias-primas variam de acordo com o ambiente ecológico de cada grupo, e os padrões de desenho também apresentam diversidade, com trançados que podem ser tingidos ou naturais, formando padrões decorativos.

A Kaingang Lúcia, artesã do Centro Cultural *Vãre*, contou que aprendeu o artesanato com sua avó. De acordo com a tradição, trata-se de uma atividade familiar, na qual todas as etapas da produção, desde o preparo da matéria-prima até o acabamento final, são executadas em conjunto pela família. Esse saber tradicional é transmitido de geração em geração, o que garante a continuidade e manutenção da cultura.

Dona Lúcia, kaingang, é fluente na língua, vive no Centro Cultural *Vãre*, desde o início da implantação do local, quando ainda era um acampamento provisório. Ela vive com a com a família, além de artesã é guia espiritual. Na convivência com os membros do grupo não fala em português somente na língua materna. Eu seus relatos ela nos explica sobre as mulheres que tecem os balaios e os cestos no Centro Cultural:

Essa produção, nos faz pensar nos modos como estes elementos se constituem e na relação dos sujeitos envolvidos, quando D. Lúcia nos diz sobre a confecção dos balaios:

“O balaios são mais grande é difícil de carregar quando a gente sai, os cestos pequenos eu consigo levar mais, e o dia que tá bom vendo tudo, se alguém se interessa e não tem o dinheiro na hora eu troco por bolacha, macarrão, açúcar. Aqui no Centro Cultural umas duas ou três só que faz balaio.” “To fazendo também com um cipó que tem aqui perto lá onde pego o bambu, tem de pegar os mais fino, aí, eu trago, tiro as lascas deles e deixo de molho, quando eu vou trançar eu uso os dois, o bambu e o cipó, fica bonito”. (Narrativa de D. Lúcia, Centro Cultural *Vãre*, 2024).

Os cestos produzidos apresentam uma grande variedade de detalhes que imprimem a identidade étnica por meio do trançado dos vegetais, e têm diversas funções, como transportar produtos da roça, caça, pesca, madeira para fazer fogo, armazenar grãos, serem utilizados em rituais e como utensílios domésticos. Eles variam em tamanho, forma, decoração e técnica de manufatura.

Embora a cestaria tenha passado por reelaborações e ressignificações na vida urbana, manteve seu caráter de arte doméstica, sendo hoje utilizada também para obtenção de

renda. A concepção de “ser Kaingang” está intimamente ligada aos saberes tradicionais praticados por eles e seus familiares, tanto dentro da aldeia quanto na cidade.

Durante as visitas, teve-se a oportunidade de acompanhar a atividade de cestaria, que é feita com bambu e tingida com tinta artificial. Na aldeia, para confeccionar a cestaria, utilizam a taquara, geralmente buscando em locais distantes. A melhor taquara para trabalhar é a taquara mansa, cujas fibras são mais flexíveis. A taquara brava, por outro lado, é mais grossa e, ao crescer, forma espinhos, o que dificulta seu manuseio.

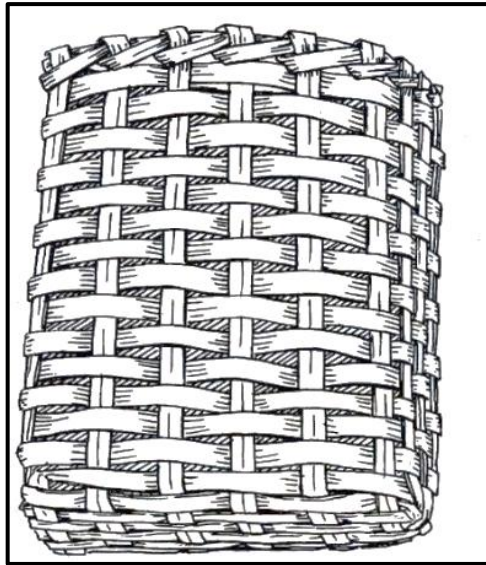
Sobre a taquara temos o seguinte relato:

Usava taquara sim, buscava lá perto do rio, você conhece lá né, fazia cestinha. Agora, aqui faz tempo já que to pra cá, e não tem taquara, aí vou buscar o bambu pra fazer os cestinho. A taquara, é mais duro trabalhar com a taquara, tem que colher, e depois raspar, secar, lascar, tem a uma época certa pra pegar que é na lua nova pra não dar bicho. O bambu também é assim, tem época pra cortar. Aprendi, com a minha vó e minha mãe falando e fazendo, que passou pra nós. (Narrativa da D. Lúcia, Centro Cultural kaingang, 2024.)

As atividades socioculturais dos Kaingang estão intimamente ligadas ao território e se mobilizam de acordo com seus costumes ancestrais. Nesse cenário urbano, o artesanato se faz presente por meio de sua venda, funcionando como um mecanismo que facilita o contato com os não indígenas (*fóg*).

Em relação à técnica tradicional, Gloria Kindell (1971) descreve, em suas pesquisas sobre a cestaria Kaingang, três tipos de cestos. O primeiro deles é o *kêj*, que é mais alto e largo, com cerca de 60 a 80 cm de altura, e serve para o transporte. O desenho desse cesto é caracterizado por um padrão xadrez, formado por tiras largas de taquara. Na **(Figura 23)** é apresentado um desenho de um *kêj*.

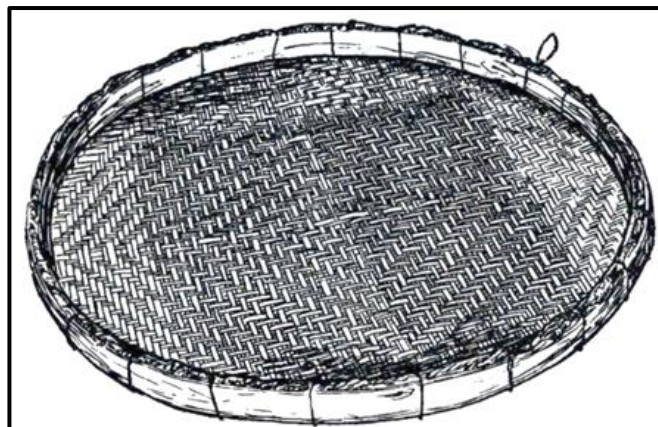
Figura 23– Cesto *Kêj*, utilizado para transportar qualquer objeto grande



Fonte: Kindell, (1971).

Outro tipo de cestaria é a peneira, que são abertas, achatadas e redondas, utilizadas para selecionar e limpar os feijões. As suas bordas eram amarradas com duas tiras de cipó e madeira com cerca de 5 cm de largura. Na (**Figura 24**) é apresentado uma imagem representativa de uma peneira.

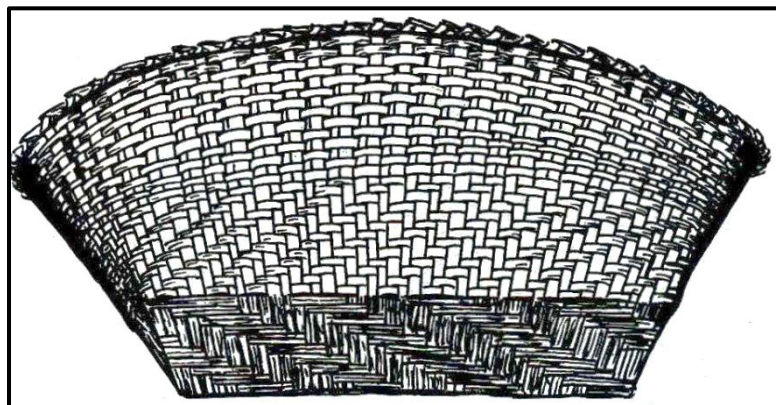
Figura 24 - Peneira, achatada e aberta



Fonte: Kindell, (1971).

Os cestos *Kre* apresentam forma quadrada, com aproximadamente 40 a 50 cm de largura na parte inferior e 15 a 25 cm de altura. São feitos de taquara e trançados na diagonal, sendo raros os que apresentam desenhos coloridos ou trançados complexos. Os Kaingang utilizavam esses cestos para umedecer o milho durante o preparo dos alimentos, armazenar produtos alimentícios e guardar itens de uso doméstico.

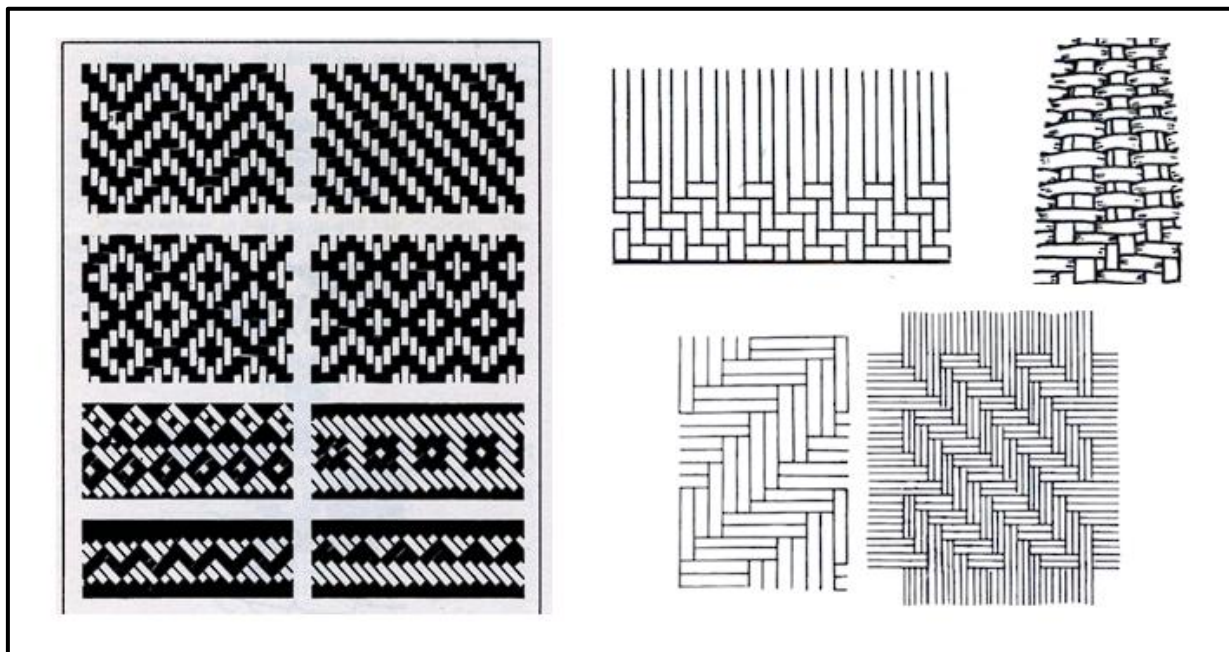
Figura 25- Cesto *Kre*, com uma variedade de trançados na vertical, horizontal compondo os saberes tradicionais



Fonte: Kindell, (1971).

A fabricação dos cestos pelos Kaingang é um processo tradicionalmente dividido entre os membros da comunidade, as etapas de trabalho eram compartilhadas. O material necessário para a confecção dos cestos podia ser cortado, levado para casa e preparado tanto por homens quanto por mulheres. Os cestos maiores, como o *pari*, eram geralmente feitos pelos homens, enquanto os cestos menores eram tipicamente confeccionados pelas mulheres, embora isso não significasse que os homens estivessem impedidos de produzi-los.

Figura 26 - Técnicas do trançado utilizados pelos Kaingang no passado

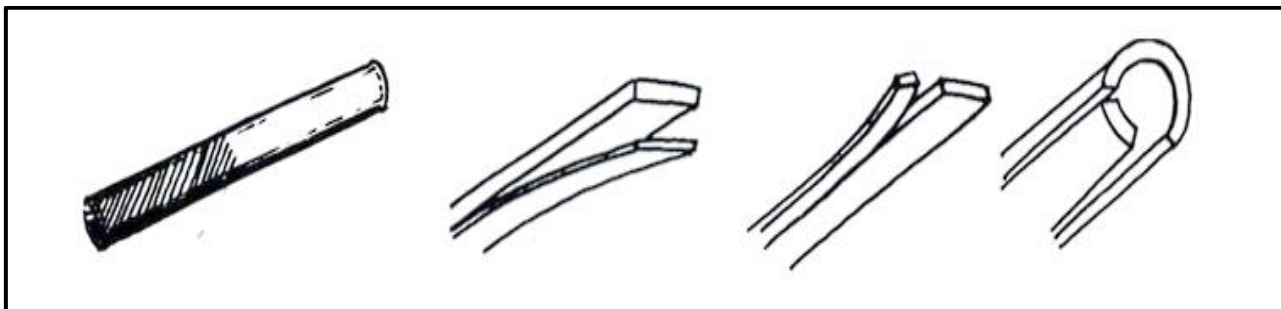


Fonte: Kindell, (1971).

Esse conjunto de objetos fazia parte dos itens domésticos geralmente atribuídos às mulheres, no que diz respeito ao uso e à posse. No entanto, a confecção dos cestos envolvia o

trabalho de ambos os sexos. A maior parte da cestaria era feita com taquara, que era cortada, limpa e, antes de ser tecida, as tiras eram cuidadosamente retiradas e separadas para iniciar o processo de produção, como podemos observar na **(Figura 27)**.

Figura 27 - Corte da taquara para separação das tiras



Fonte: Kindell, (1971).

As técnicas mais utilizadas para confeccionar os trançados das cestas Kaingang envolvem padrões verticais e horizontais em diferentes formas. Essa tradição é mantida pelas artesãs do Centro Cultural *Vãre* até os dias de hoje. Os quadriculados intercalados com partes tingidas até uma certa altura do cesto, assim como os trançados em forma de zigue-zague **(Figura 28)**, triângulos e quadrados vazados, são alguns dos padrões característicos dessa arte.

Figura 28 - Kaingang tecendo cesto com tiras tingidas



Fonte: Acervo pessoal (2024).

Os tipos de cestas atuais refletem a transformação na função da cestaria. Embora haja modificações e reelaborações na cultura material, isso não significa que o objeto tenha deixado de ser indígena. As cestarias são agora compreendidas como artesanato destinado à

venda, o que garante a sobrevivência do grupo e proporciona aos indígenas uma certa segurança econômica.

Figura 29- Mulheres fazendo a limpeza do bambu para iniciar a confecção da cestaria



Fonte: Acervo pessoal (2024).

Durante as visitas ao Centro Cultura *Vãre*, foi possível presenciar as mulheres em um dia de preparo para a confecção da cestaria. As artesãs saem pela manhã ou no final da tarde para a coleta da matéria-prima, o bambu (*Bambusoideae*), que é transportado até o local de confecção em um carrinho de bebê. O local de retirada do bambu fica próximo à rodovia, que é bastante movimentada. Após a coleta, as mulheres se organizam para cortar e raspar o bambu, utilizando uma faca para remover a camada verde, deixando-o limpo e facilitando o manuseio. Em seguida, elas separam as tiras longitudinais, que medem cerca de sessenta centímetros de comprimento.

Em relação às partes estruturais de um cesto Kaingang, há uma correspondência entre elas e os procedimentos técnicos para o trançado. A base do cesto marca o início do processo de trançado. O cesto propriamente dito vai tomando forma à medida que as tiras são entrelaçadas, inicialmente na horizontal e depois na vertical.

Enquanto a artesã Lucia tecia o cesto, ela comentou que aquela fabricação já possuía um comprador; eram encomendas feitas por um indígena que os revenderia. Em seguida, foi questionada se seus familiares também faziam cestos, respondendo que a filha acha difícil, pois é necessário buscar o bambu, limpar, cortar, tingir e saber trançar. Sua filha, que estava presente

no processo de limpeza do bambu, me contou que o marido não a deixa sair para vender os cestos. Em seguida D. Lúcia comenta:

A gente sabe que o artesanato tem muito valor pra nós, porque tá ligada aos nosso antepassado, e hoje serve como fonte de renda pra nós, os mais novos não quer aprender, eu falo que é importante saber como faz. (Narrativa da D. Lucia, Centro Cultural Vãre, julho de 2024).

A artesã, inicia seus trabalhos depois do almoço e consegue trançar até três cestos por dia, quando não precisa sair para coletar o bambu, que precisa estar limpo e tingido. Ela começa o trançado e, ao lado, deixa os feixes com as tiras de bambu cru e as tingidas, além da bacia com água para amolecer as tiras e facilitar o trançado.

Se eu tiver tudo aqui comigo, uns quatro, ela foi me explicando os preparativos da cestaria, com bambu, ela sai a tarde, atravessa a avenida, que é um local bem movimentado, chega e começa a cortar o bambu, tem que escolher certo para que a cesta ficar bonita e não estragar, quando volto, separo as talas, ela faço assim: pego os bambu com umas 60 talas cada feixe e quando tem a tinta já preparo, senão tem ir comprar, aí demora um pouco mais. A tinta tem que por água quente, eu coloco as talas de bambu para ferver e depois tem que deixar secar bem, senão a tinta não pega. Depois de seca separo por cores, e deixo a quantidade certa para cada cesto, às vezes deixo natural, gosto do vermelho e do verde. (Narrativa D. Lúcia Centro Cultural Vãre, julho de 2024)

Quando perguntada quanto ela cobrava por cada peça, explicou:

Cobro dez reais, quando não tenho que sair para vender, quando vou pra cidade cobro vinte reais. Prefiro quando as pessoas encomenda, aí não preciso sair.

O processo começa pela base e as tiras vão sendo entrelaçadas até o formato final da peça. A artesã calcula a quantidade de tiras necessárias para cada parte do cesto, como é possível observar na **(Figura 30)**. Dona Lucia comentou que aprendeu todo o conhecimento sobre a cestaria quando era bem pequena, na TI.

Figura 30 - Artesã iniciando a confecção da peça



Fonte: Acervo pessoal (2024).

Enquanto era acompanhado o trabalho de Dona Lucia, ela trançou o cesto que encomendei em aproximadamente uma hora e meia. Foi possível notar que, para o acabamento, a artesã utilizou um material de plástico resistente, semelhante ao encontrado em embalagens de plástico industrializada. O tamanho das peças reflete a técnica da artesã. Dona Lucia prefere fazer cestos pequenos, que são mais fáceis de carregar. Elementos como o trançado, o acabamento e o tingimento das peças servem como identificação de seu trabalho.

A partir dessa conversa, é possível refletir sobre os processos de transformação pelos quais passa a confecção dos artesanatos, especialmente a cestaria. A taquara, antes utilizada na produção dos artesanatos, foi substituída pelo bambu, e as tintas naturais retiradas de vegetais encontrados nas matas foram substituídas por tintas artificiais compradas em supermercados.

Ainda, foi questionado a ela se o bambu pode ser cortado em qualquer momento para confeccionar os cestos. Ela explicou que não, o corte deve ser feito apenas na lua cheia, caso contrário, o bambu pode carunchar. Essa prática reafirma o conhecimento transmitido por seus ancestrais, que respeitavam o tempo e as fases da lua para realizar o corte de vegetais, como a taquara, amplamente utilizada na aldeia e que também possui época certa para o corte.

A confecção do fundo do cesto *kre* começa pelo trançado de um quadrado, com um padrão contínuo que alterna quadrados brancos e coloridos, geralmente acima e abaixo de 3 cm. O arremate é feito por meio de amarrações na abertura do cesto. O fundo dos cestos geralmente

apresenta trançados na diagonal e, ao serem finalizados, as bordas são viradas para cima, formando a parte vertical da peça.

Figura 31 - Arremates utilizados na cestaria confeccionada pelos Kaingang no passado



Fonte: Kindell (1971).

A cestaria apresentada nas **Figura 32 e 33** foi confeccionada pela *kujà* Maria. Durante uma visita ao Centro Cultural *Vãre*, ela compartilhou que estava muito cansada, pois havia saído para vender seus cestos em um local distante, retornando apenas às 23 horas. Quando perguntada se havia conseguido vender todas as peças, ela respondeu que restara apenas um cesto.

Curiosa, questionei o motivo de ter percorrido uma distância tão grande, e ela respondeu o seguinte: “- Não consigo ficar parada aqui, gosto de andar”. Sua resposta reforça a relação intrínseca dos Kaingang com a mobilidade territorial e o hábito de explorar o território como parte de sua identidade cultural.

Figura 32 – Cestaria em formato de fruteira



Fonte: Acervo pessoal (2024).

Figura 33 - Dona Maria com modelos variados da cestaria



Fonte: Acervo pessoal (2024).

Quanto aos arremates, observou-se que tanto a Kaingang Lucia quanto a Dona Maria mantêm a técnica tradicional em suas peças de cestaria. As tiras inferiores são dobradas ao longo do design da trama e entrelaçadas para formar as laterais. Quando todo o contorno está concluído, as tiras são aparadas em comprimentos iguais para garantir um acabamento uniforme. O processo segue com cada tira externa sendo dobrada em um ângulo de 90 graus ao redor da próxima, no sentido horário. Por fim, a última tira é dobrada para dentro, assegurando que todas fiquem firmemente presas e o arremate seja sólido e harmonioso.

Figura 34 - Cestaria iniciada pela a base e mantendo os arremates tradicionais, utilizando o próprio bambu na finalização



Fonte: Acervo pessoal (2024).

Assim, é possível dizer que a categoria de cestaria é composta por objetos manufaturados a partir da interação de fibras vegetais. Por meio de diferentes modos de sobreposição, sequências e intercalações das tiras, é possível estruturar uma ampla variedade de peças.

Figura 35 - Cestaria com os arremates atuais, mantendo a tradição do passado



Fonte: Acervo pessoal (2024).

Na peça finalizada no trabalho acompanhado durante o período de pesquisa, foram utilizados dois padrões de cores: o natural e tiras tingidas de vermelho, (**Figura 37**). O destaque vai para os grafismos, elementos que refletem a resistência e a sobrevivência cultural dos Kaingang.

Figura 36 - Artesã com a peça finalizada



Fonte: Acervo pessoal (2024).

As experiências narradas evidenciam a relevância de compreender as dinâmicas e estruturas que desafiam os Kaingang a preservar e praticar o conhecimento sobre as técnicas de confecção dos artefatos, incluindo o manejo das fibras vegetais e dos trançados. Os padrões decorativos destacam-se pelas técnicas de sarja, nas quais os desenhos ganham relevo por meio do uso de cores contrastantes. A composição desses padrões decorativos é viabilizada pelo tingimento e pela técnica de raspagem, que permitem o aproveitamento das fibras de forma natural.

Antigamente, os tingimentos eram obtidos a partir de recursos naturais, como o urucum (*Bixa orellana*), o cipó que produzia a cor vermelha e o nó da taquara queimada, transformado em carvão para gerar a cor preta, elementos que estruturavam os trançados. Atualmente, esses métodos foram substituídos por corantes comprados no mercado, ampliando as possibilidades cromáticas das peças, **(Figura 37)**.

Figura 37 - Peça confeccionada pela Kaingang Magda com padrão de cores diferentes



Fonte: Acervo pessoal (2024).

Observa-se que o grafismo constitui um elemento cultural essencial na cestaria Kaingang, em que é possível identificar a artesã e sua obra por meio de características como os sarjados, tingimentos e tamanhos das peças, mesmo que o significado específico dos padrões seja desconhecido.

Segundo O'Neale (1987), a técnica de sarja é uma prática ancestral que se distingue pela formação de pontos curtos ou longos, dispostos diagonalmente sobre a superfície da peça. Esses pontos são criados pela passagem da trama sobre pelo menos duas tiras, a partir do entrelaçamento de um único fio, o que pode resultar em um trançado aberto ou circular. O padrão diagonal é alcançado pela progressão da trama, seja para a direita ou para a esquerda, configurando o contorno do cesto.

A artesã Kaingang Castorina, residente no Centro Cultural *Vãre*, destaca que, no passado, as matérias-primas da cestaria estavam diretamente vinculadas ao território. Segundo ela, a taquara e a criciúma eram amplamente utilizadas por sua mãe na confecção de cestos. O tingimento das tiras era realizado fervendo cipós específicos, como o *kó mrur penú-va-pé*, que originava a cor vermelha, e o *kó mrun* ou cipó Imbé, que fornecia a cor preta utilizada nos grafismos trançados.

A literatura sobre o grafismo Kaingang abrange uma rica gama de publicações, que vinculam diretamente esses padrões à cosmologia do povo e às marcas que representam suas metades exogâmicas. Essas referências culturais são reproduzidas pelas artesãs na confecção de cestos.

No Centro Cultural em Londrina-PR, as artesãs utilizam predominantemente a técnica *kre pe* na elaboração de suas peças, pois ela funciona como um marcador cultural.

Outras técnicas, como a do *tipiti*, são menos comuns, seja por inviabilidade das matérias-primas, seja pela complexidade que exige um conhecimento técnico menos difundido.

O abandono da técnica conhecida como *tipiti* (*jagne tyfy*) foi documentado por Cavalcanti, (2014) em sua pesquisa na Terra Indígena Apucarantina. A pesquisadora relata que as artesãs locais consideravam essa técnica muito complexa e pouco vantajosa financeiramente. Além disso, a obtenção de matérias-primas, como a criciúma, o guaiambé (*Philodendron bipinnatifidum*) e o *penu-a-pê* (cipó), tornou-se difícil. Essa técnica, que utiliza linhas diagonais, pode produzir trançados unidos (ou fechados) ou separados (ou abertos), conforme ilustrado na (Figura 38).

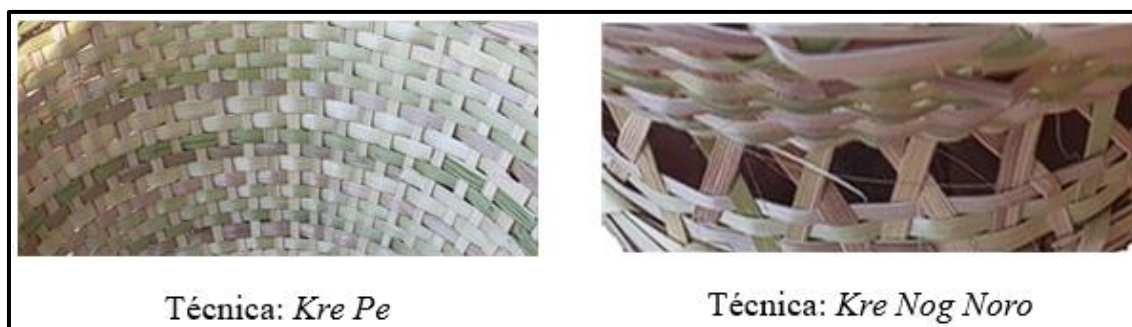
Figura 38 - Técnica do *tipiti* utilizando taquara como matéria-prima



Fonte: Acervo pessoal (2024).

As peças confeccionadas pelas artesãs da Terra Indígena Apucarantina utilizavam predominantemente duas técnicas: a denominada *kre pe*, caracterizada pelo trançado com linhas horizontais e verticais, e a *kre nog-noro*, que consistia no entrecruzamento de linhas diagonais, tanto à esquerda quanto à direita, com as horizontais. Essas técnicas eram amplamente aplicadas na produção de cestos pelas artesãs da região. Foi possível observar a aplicação dessas mesmas técnicas nas peças elaboradas pelas artesãs do Centro Cultural em Londrina, como ilustrado nas Figuras 39, 40 e 41.

Figura 39- Técnica da cestaria elaborada pela artesã Dona Maria do Centro Cultural *Vãre*



Fonte: Acervo pessoal (2024).

Figura 40 – *Kre téj* (cesto alto com tampa) feito por meio da técnica *tipiti* (formato cilindro)



Fonte: Acervo pessoal (2024).

Esses balaios acima, foram confeccionados pela Dona Maria, o artesanato dela é diferente e ela conta que no Centro Cultural Vãre não tem muitas mulheres que elabora o modelo que ela tece.

“Aqui, só mais umas duas, ele dá trabalho pra fazer, sabe esse formato a gente fazia com a taquara, mas com bambu fica bom também. E essa forma de trançar, a gente aprendeu assim, né e segue essa forma, minha avó fazia assim, também. As tintas eu compro mesmo, mas tem dia que eu prefiro fazer natural, fica bonito também. A taquara da época do antigos era muito boa para as mulheres fazerem o artesanato, e a tinta a gente pegava as folhas das árvore, fervia, junto com a taquara pra tingir, mais tinha que ir buscar lá na mata. Hoje eu compro no mercado tem bastante cor. Eu corto o bambu ainda verde, depois raspa a sua camada, e em seguida vai separando as tiras com mais ou menos uns sessenta centímetros de comprimento, pode ser maior as talas dependendo do tamanho do cesto que vai trançar.” (Narrativa da D. Maria, 2024).

Figura 41 - Cestaria elaborada no Centro Cultural Vãre



Fonte: Acervo pessoal (2024).

Nesse contexto, é possível dizer que a cultura, representada aqui pelo artesanato Kaingang, passa por um processo contínuo de reelaboração, adaptando-se às condições do ambiente natural e social em que o grupo se encontra, bem como aos confrontos e interações com outros grupos. Essa dinâmica evidencia que a produção de artesanato reflete a identidade do artesão, construída por meio da observação e transformada em uma arte visível através do ato de tecer. Da mesma forma, numa transmissão praticamente direta, as técnicas identificadas na TI Apucarantina foram reconhecidas no Centro Cultural.

O trabalho do artesão se entrelaça com sua história de vida, e são esses processos de resistência que permitem às populações Kaingang dar continuidade à (re)construção de suas identidades e ao senso de pertencimento aos territórios que habitam, sejam eles de passagem ou temporários (*emã*, *wãre* ou *uri*). Esse vínculo demonstra uma relação intrínseca com o território e com os significados que ele carrega.

No que se refere à cestaria, a possibilidade de extinção dessa habilidade é uma preocupação real. Embora existam registros significativos sobre o tema, o foco aqui é evidenciar as mudanças nos materiais utilizados e os desafios para preservar a tradição. Cada balaio ou cesto tecido pelas artesãs carrega referências culturais que emergem de suas memórias e dos saberes transmitidos pelos mais velhos.

A substituição da taquara pelo bambu ilustra essa adaptação. A taquara, encontrada apenas na aldeia, exige transporte e tratamento especializados, realizados anteriormente pelos mais velhos, o que se tornou um processo difícil de manter. O bambu, por sua vez, é mais acessível e prático, facilitando a continuidade da confecção dos cestos e balaios.

Todas essas informações auxiliaram na compreensão sobre a reorganização do cotidiano, confrontando os hábitos vividos na Terra Indígena com os da cidade, onde muitos elementos da cultura são desintegrados na vida cotidiana com “novos hábitos urbanos”, que imprimem outros estilos de vida, que são incorporados e reelaborados a partir de novos modelos de atividades.

Esse momento vivenciado em campo revelou que é possível compreender os kaingang contemporâneos, em situações diversas como habitantes de variados espaços, seja na Aldeia ou na cidade, os elementos simbólicos, os rituais, os processos comunicacionais e o espaço físico do Centro Cultural Vãre, configuraram todo esse universo cultural e simbólico a partir da observação *in loco*.

Por meio das narrativas dos meus interlocutores: Renato, Helis, Margarida, Maria, Castorina, Denilza, Aparecido, Lúcia, Juscelino, foi possível analisar e interpretar as informações, com o respaldo do referencial teórico (Tommasino,1995, 2000,2004, Veiga, 1994, 2000, 2004,2006; Mota, 1996, 2000, 2014; Noelli, 1996, 2000, 2019), sobre a organização social, cosmologia, rituais, entre outro e as técnicas tradicionais da cestaria e culinária, que foi ressignificado a partir da elaboração dos cestos e balaios, das comidas, das rezas e dos cânticos.

Portanto, entender como lidam com a mobilidade e a espacialidade, a partir desse espaço urbano, que encontramos os Kaingang com seus costumes e sua cultura, na durabilidade dos acontecimentos garantindo a sua sobrevivência material e cultural.

Em síntese as informações que emergiram por meio dos dados coletados foram sistematizadas na figura abaixo:

Figura 42- Cestaria: Diversidade de modelos de cestos



Fonte: Autora, (2025).

Foi reunida uma coleção de imagens para facilitar a identificação dos materiais utilizados, o tratamento dado aos vegetais, e as quantidades aproximadas de cada elemento necessário para o trançado. O conhecimento sobre os vegetais adequados para a confecção dos cestos revelou-se essencial, marcando uma diferença significativa entre as mulheres que vivem na aldeia e aquelas que residem na cidade.

Por fim, quando olhamos para o Centro Cultural Vãre, que é o local habitado por eles na atualidade e que vários elementos da cultura parecem estarem desintegrados da vida cotidiana que tinham na Aldeia, ver a difusão das técnicas e dos elementos que compõem o artesanato, rezas, cânticos e a culinária, aspectos da vida cotidiana, que faziam parte do tempo dos antigos Wãxi, sendo ressignificado nesse espaço, com seus saberes e fazeres, só demonstra e afirma o quanto a essência do “ser Kaingang” consegue recriar as dinâmicas e as práticas culturais independente da configuração territorial que estejam, mesmo com novos hábitos incorporados juntamente com novos modelos de atividades.

3.3 Armadilhas de pesca Kaingang: o pari

O *pari*, pertence à categoria de cestaria e foi amplamente documentado por diversos autores. Esses registros fornecem informações relevantes que refletem a continuidade cultural, ao mesmo tempo que revelam as mudanças incorporadas ao longo do tempo e das diferentes geografias.

Figura 43 - Kaingang utilizando o cipó para finalizar a armadilha de pesca



Fonte: Acervo pessoal (2024).

O saber-fazer relacionado ao *pari* é transmitido de geração em geração, predominantemente por meio da comunicação oral e da prática cotidiana. Esse processo

envolve a observação atenta dos detalhes da natureza, dos ciclos das estações, e do comportamento de espécies animais e vegetais utilizadas na confecção dessa armadilha de pesca e sua aplicação.

A utilização dessa armadilha pelos Kaingang foi registrada desde o século XVIII, em relatos de viajantes, missionários, expedições militares e científicas, aldeamentos indígenas e cronistas. Menções sobre os *paris* podem ser encontradas nos estados de São Paulo, Paraná, Santa Catarina, Rio Grande do Sul, bem como na região de Misiones e no Paraguai.

O *pari* geralmente era confeccionado em forma de “V”, afunilando os cursos d'água. A depender da topografia e da técnica utilizada em sua construção, algumas armadilhas podiam apresentar mais de um vértice para direcionar os peixes. O uso do *pari* consistia em posicioná-lo paralelamente à correnteza, estreitando o fluxo de água para acelerar sua vazão e direcionar os peixes para dentro de um cesto trançado com taquara ou galhos de árvores.

Esse cesto era fixado em uma estrutura de madeira cravada no leito do rio, posicionada levemente abaixo do nível do vértice das paredes do *pari*. Essas paredes, de peso e tamanho variados, eram empilhadas de modo a mantê-las ligeiramente acima da superfície da água. A construção dos *paris* geralmente coincide com o verão, período em que os rios apresentam níveis mais baixos, permitindo a formação de poços e a instalação de armadilhas para capturar peixes, que posteriormente eram defumados para aumentar sua durabilidade.

Dependendo da época do ano, as estruturas dos *paris* podem ficar expostas ou submersas. Em alguns trechos, são aproveitadas formações naturais de rochas que afunilam o curso do rio, facilitando a instalação dos cestos e das estruturas de apoio (**Figura 44**). Durante o trabalho de campo realizado em 1994 na Terra Indígena Apucarantina, foi possível observar armadilhas de pesca no rio Tibagi e na foz do rio Apucarantina (Dornelas, 1997).

Figura 44- Grande *pari* armado no rio Apucarantina na Terra Indígena Apucarana



Fonte: Imagens cedidas pela Prof.^a Dr.^a. Kimiye Tommasino (1997).

Durante nossas visitas e caminhadas, o vice cacique foi relatando que queria montar o pari. Quando questionei como seria possível fazer um *pari*, considerando que havia residências ao lado, ele respondeu : “- olha ali, podemos fazer no local onde estão as nossas casas e o pari podemos montar aqui nessa parte da barragem” e continuou: “aqui seria bom montar o *pari* (Figura 45), a gente faz a comida que dos nossos ancestrais e que jovens daqui não conhecem, depois arma o pari nesse lugar aqui”. Neste momento, perguntei o que era preciso para recriar a culinária tradicional dos Kaingang, ele então, responde: “- Pilão, milho e taquara”. A taquara, por sua vez, teria que trazer da aldeia, e seria necessário providenciar um transporte para trazê-la até a cidade.

Figura 45 - Local escolhido para armar o *pari*



Fonte: acervo pessoal (2022).

Em relação ao conhecimento da técnica da confecção do *pari*, Renato relata que não sabe fazer:

Quando era jovem eu não me interessava por essas coisas, por isso falo para os jovens, que a gente precisa conhecer, meu pai falava as coisas pra mim, eu nem ligava, agora vejo como era importante. Você vê, o Aparecido meu sobrinho, ele ensina pro filho dele desde pequeno as rezas, cantos, a comida, por isso que ele sabe. (Narrativa do vice cacique- Renato, 2024).

Em setembro de 2024, em continuidade à coleta de dados para presente pesquisa, foi possível participar da confecção de um *pari* no Centro Cultural Vãre. A experiência foi intensa, com uma semana cheia de informações e tarefas bem distribuídas para a construção da armadilha de pesca. Contudo, as vivências compartilhadas durante esse processo trouxeram descobertas importantes.

Aparecido e Juscelino, moradores do Centro Cultural e responsáveis por liderar o processo de construção do *pari*, escolheram o final da tarde para coletar o bambu, pois o clima estava mais fresco. Durante a coleta da matéria-prima e em conversas entre eles, Aparecido percebeu que o modo como ele trançava o *pari* não era o estilo Kaingang, mas sim Guarani. Ele ficou surpreso com a descoberta, pois o trançado do *pari* feito pelos Kaingang é feito com cipó (*Philodendron bipinnatifidum*), enquanto o Guarani utiliza a taquara.

Aparecido conta como aprendeu a fazer o *pari*:

A gente via os mais velho fazendo, eu sempre gostei de participar, fui olhando e aprendendo, eu descia lá no rio, eles estavam fazendo o *pari*, e depois a gente pegava os peixe, assava e comia, foi assim. nós indígena depende da mata, usamos ervas, folha, casca de árvore pra remédio, e banho de erva. Para entrar no mato a gente tem que pedir permissão, porque é no mato que estão os espíritos. (Narrativa, Aparecido setembro de 2024).

Essa possibilidade de transformação de uma técnica específica ilustra a reelaboração da dinâmica cultural a partir das interações com outros grupos indígenas, moldadas pelo ambiente natural e social, pelos comportamentos coletivos e individuais, pelo encontro com o outro e pela reafirmação da identidade étnica.

Diante da necessidade de adaptação aos recursos naturais, foram coletados bambu e cipó. Para a construção do *pari*, foram utilizados quarenta e cinco bambus finos, com aproximadamente dois metros de comprimento, e cipó para o trançado. Observou-se uma mobilização para a construção do *pari*, cujo objetivo era reafirmar as origens étnicas dos Kaingang, expressas nas narrativas, na força e na vontade de colocar a armadilha para funcionar, mesmo no contexto urbano.

Em continuidade aos preparativos do evento, após a realização da culinária, tivemos as rezas e os cânticos em agradecimento e proteção aos parentes que estavam presentes, que deveriam voltar para a Aldeia logo após a instalação do pari. No entanto, as aparentes perdas originárias por um longo e difícil processo histórico cultural de contato deixaram suas marcas, uma parte dos kaingang não tem conhecimento das técnicas do pari, como relatou o vice cacique que ele não sabia como montar um pari e que se arrependia de não ter ouvido seu pai já falecido, porém, destaca que precisa aprender, para passar para os mais jovens todo esse conhecimento.

Figura 46- O vice cacique levando o pari para ser instalado



Fonte: Autora, (2024).

Para as populações tradicionais kaingang, os elementos que compõem a cultura material que são as cestarias, o pari e o conhecimento sobre os materiais e rituais que envolvem esse modo de produção e circulação desses saberes. São importantes na difusão das técnicas utilizadas por eles, o que possibilita a apropriação de seus fazeres e saberes a partir da concepção mítico-cosmológica da terra, que é constitutiva do modo de vida Kaingang no território que é o elemento que estabelece vínculos de pertencimento,.

A historicidade cultural Kaingang assegura aos indígenas a criação e recriação de seu tempo-espaço *uri*, ou seja, o tempo-espaço atual. No entanto, o *uri* é constituído pelo tempo-espaço *wãxi*, o tradicional. A existência dos Kaingang no Centro Cultural *Vãre* acontece entre o *uri* (presente) e o *wãxi* (o espaço-tempo antigo, mítico, cósmico) (Tommasino, 2002).

Dados históricos atestam na segunda metade do século XIX a presença de *pari* no atual estado Paraná, o engenheiro Keller, Franz (1974), ao realizar trabalhos na então Província do Paraná, atual estado do Paraná, registrou em um dos relatórios sobre a exploração dos rios Tibagi e Paranapanema a presença de armadilhas de pesca confeccionadas pelos indígenas. Em sua descrição, destaca o seguinte:

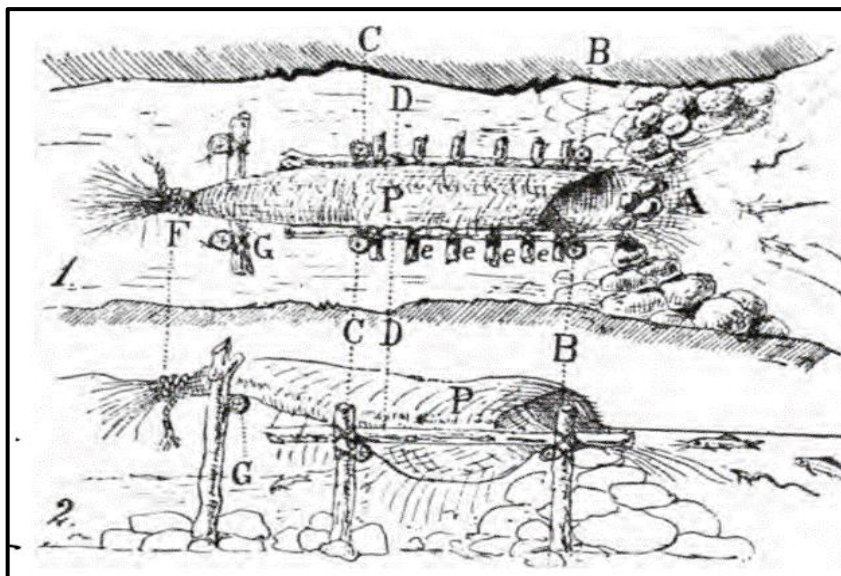
[...] interessante o modo deles procederem para apanhar grandes quantidades de peixes nos rios com pouco trabalho; escolhem para esse fim um lugar que tenha forte declive, ou uma cachoeira, um rio, ou um canal que passe por entre os recifes de pedra, e no tempo em que as águas estão baixas, reduzem a passagem da água sobre esses canais. Sendo necessário, levantam com pedras amontoadas formando assim uma espécie de dique, diminuindo a passagem da água. Feito isso, armam uma esteira na forma de um canal aberto, e no vão que deixaram no dique, colocam a parte superior da esteira encaixada entre as pedras, assim com movimento da água faz com que os peixes caiam nesse compartimento (Keller, Franz, 1974, p. 18).

Ainda, Keller, Franz (1974) comenta que os indígenas, nessas ocasiões, estabelecem a sua morada próxima ao *pari*, para retirar os peixes. No rio Tibagi, foram encontrados 6 ou 7 esteiras, de taquara de malhas largas na forma de um canal aberto com riqueza de peixes. A taquara matéria-prima utilizada na produção do *pari*, é encontrada próxima aos rios.

Ambrosetti (1895) é outro autor que menciona a utilização do *pari* pelos Kaingang de São Pedro em Misiones, na Argentina, no final do século XIX. Sobre o processo de construção, ele ressaltou o seguinte:

[...] ajustam as pedras em um “riacho” formando um ângulo aproximadamente de 120 graus, cujo o vértice é colocado na mesma direção da corrente de água. Quanto à altura são variadas o suficiente para que a água não transborde, todos eles estão direcionados com o vértice que se encontram no meio do riacho, as paredes são grossas e resistentes para suportar a força da corrente (Ambrosetti, 1895, p. 339).

Figura 47 - *Pari* descrito por Ambrosetti



Fonte: Ambrosetti (1895, p. 339).

Outro autor que relatou o uso de armadilhas de pesca construídas com pedras nos leitos dos rios foi Métraux (1941). Segundo seus dados, os Kaingang bloqueavam pequenos riachos com barragens de pedra em forma de “V”. Nas aberturas dessas barragens, construíam uma plataforma, em que colocavam uma grande esteira dobrada e amarrada em uma das extremidades, formando uma espécie de bolsa.

De acordo com Noelli, Mota e Silva (1996), esse tipo de armadilha era amplamente conhecido em todos os continentes, sendo uma das formas de pesca mais comuns em que se canalizada o cursos d'água. Entre essas populações, destacam-se os australianos, que praticavam diversas formas de pesca utilizando esse tipo de barragem.

Eles erguiam diques que provocavam uma queda nos cursos de água, canalizando a corrente para grandes funis feitos de casca de árvore. Assim, os peixes que seguiam a correnteza caíam e eram recolhidos. Em relação aos *paris*, os autores argumentam que conheceram o seu funcionamento em 1994, na Terra Indígena Apucarantina, tendo observado a sua presença nos rios Tibagi e Ivaí, entre 1995 e 2004, no estado do Paraná.

Com base em seu conhecimento sobre os *paris*, Noelli (2019) formulou algumas conclusões sobre essas armadilhas de pesca. Elas se localizam em trechos rasos, com seixos, onde a vazão do rio é acelerada por declives, formando “corredeiras”. Além disso, as armadilhas ficam próximas de sítios arqueológicos e aldeias/acampamentos de pesca.

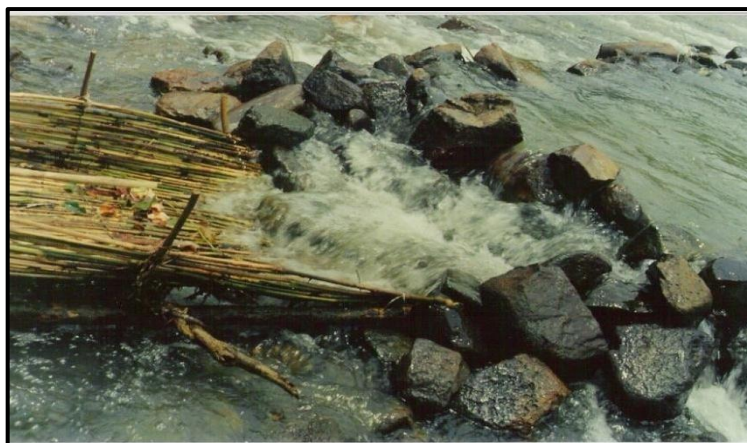
As paredes das armadilhas são construídas com seixos de tamanhos variados. Os seixos são dispostos de maneira que os maiores ficam na base e os menores gradualmente se elevam, como em armadilhas de médio porte no rio Apucarana. Nas armadilhas de grande porte, localizadas no rio Ivaí, os seixos são grandes e pesados, com mais de 1,5 m no eixo maior (Noelli, 2019).

Quanto a passagem da água é controlada pelo bloqueio do acesso ao cesto, feito com o empilhamento de seixos, especialmente quando não há quem cuide da armadilha. Nesse caso, ocorre o transbordamento das águas sobre as paredes da armadilha, retendo os peixes ou, eventualmente, fazendo com que eles saltem para fora.

O tamanho das armadilhas varia, com paredes que podem ter de 3 até quase 200 metros de comprimento, e alturas que variam entre 0,6 m e mais de 1,4 metros. As dimensões e a capacidade de carga dos cestos são proporcionais ao tamanho da armadilha; dependendo da época da piracema, as maiores podem capturar centenas de quilos de peixes. A forma das armadilhas também varia conforme a topografia, sendo o tipo em forma de V o mais comum, mas também há casos de armadilhas com apenas uma parede, sendo a maioria com formas arqueadas para conduzir a água até os cestos (Noelli, 2019).

As armadilhas são reativadas ao longo do ano ou podem ficar desativadas por períodos mais longos, sendo posteriormente reconstruídas e reutilizadas. Além disso, os *paris* também são reutilizados por comunidades não indígenas que frequentam as áreas de pesca. O manejo inadequado e continuado dessas armadilhas causa impactos negativos sobre os peixes, reduzindo os estoques, como já era relatado desde a década de 1860 no médio rio Tibagi (Noelli, 2019).

Figura 48 - Fechamento com pedras para impedir a queda dos peixes quando não há quem cuide da armadilha (© Kimiye Tommasino)



Fonte: Noelli (2019).

As armadilhas eram confeccionadas de acordo com a definição estratégica do local de pesca, levando em consideração o comportamento dos peixes, a periodicidade de sua movimentação, a topografia e a vazão da água. Outro fator importante era que a instalação das armadilhas priorizava locais que permitissem sua reforma ou reativação após serem danificadas pelas cheias periódicas.

A construção das armadilhas envolvia um planejamento cuidadoso e trabalho coletivo na obtenção da matéria-prima, seu preparo e transporte, até a montagem final da armadilha. Após a confecção, as armadilhas eram instaladas em áreas estratégicas, como no caminho dos cardumes em direção aos rios de piracema, em ambientes de águas calmas e rasas com fundo arenoso ou lodoso. Elas eram compostas por longas cercas feitas de taquaras ou galhos finos e altos, amarrados como uma esteira e sustentados por postes, com a função de desviar e conduzir os peixes para dentro do cerco (Noelli, 2019).

Em relação às armadilhas de pesca nos rios Tibagi, Tigre, Apucarana e Apucarantina, Tommasino (2002) ressalta, em suas pesquisas, que os rios (*goio*), suas margens (*goio fãre*) e as matas (*nen*) nas proximidades das terras baixas da Terra Indígena, em que vivem os Kaingang da bacia do Tibagi, constituem espaços de sobrevivência e, simultaneamente, lugares de expressão cultural e organização social específica.

Esses espaços são essenciais para as atividades econômicas, sociais e religiosas da comunidade, pois preservam o ambiente natural e garantem a continuidade do modo de vida tradicional Kaingang. Nesse contexto, a matéria-prima encontrada nas proximidades dos rios facilita a construção das armadilhas e o desenvolvimento da pesca, além de permitir aos Kaingang o conhecimento das técnicas e das representações sócio simbólicas transmitidas por seus ancestrais.

Figura 49 - Coleta de taquara para a elaboração do pari na Aldeia



Fonte: Centro de Memória e Cultura kaingang; (2021).

A taquara, que floresce a cada 30 anos, tinha um significado especial para os Kaingang, sendo usada para contar o tempo. Além disso, a taquara tinha diversas utilidades medicinais e práticas, como a utilização de sua tala para cortar o cordão umbilical no nascimento de um bebê e para realizar ataduras com embira ou tucum. Também era usada para cortar o cabelo, além de ser empregada na confecção de cestos e flechas.

A prática da pesca pelos Kaingang tem uma longa tradição. Com o processo de contato e a perda de seus territórios, algumas técnicas, como o uso do arco e flecha, foram substituídas pelo anzol e a tarrafa. Contudo, o *pari* continua a ser utilizado, demonstrando a tradição e a continuidade sociocultural intimamente ligadas à identidade étnica Kaingang.

De acordo com as informações coletadas por Tommasino, (2002), para a construção do pari, **(Figura 50)**, é necessário quatro homens reforçados, um homem mais velho no grupo, que orienta e ensina os mais jovens na técnica de construção da armadilha. Uma vez montado o pari, o grupo acampa em um wãre às margens do rio, uma vez armado o pari, o grupo acampa num wãre que fazem na margem do rio.

Geralmente é o homem mais velho quem fica tomando conta ou, às vezes, um grupo de parentesco completo: filhos, genros, netos. De manhã vão ver o resultado do trabalho. Se a pesca é abundante, faz-se a repartição com todos os que ajudaram na construção do pari.

Figura 50 - Vista do cesto, feito de taquara criciúma - Rio Apucarana - TI Apucarantina



Fonte: Tommasino (2002).

Quanto à propriedade e uso do *pari*, cada armadilha tem seu proprietário. Assim, uma corredeira com *pari* pode ser identificada pelo nome de seu dono, que recebe ajuda de seus parentes tanto na construção quanto na reconstrução da armadilha. Anualmente, as cheias dos rios destroem ou levam a esteira, e as pedras são deslocadas pela força das águas, sendo espalhadas rio abaixo.

Isso torna necessário refazer o *pari* a cada ano. Aqueles que auxiliam na reconstrução recebem parte do pescado e também autorização para pescar. Pode ocorrer de um Kaingang solicitar o uso de um *pari* que não seja de sua família, e, se o dono concordar, é comum que o solicitante receba uma parte da pesca (Tommasino, 2002).

Se o dono falecer, os filhos podem herdar o *pari*. Geralmente, o filho ou parente que esteve mais próximo do dono e que sabe cuidar da armadilha tem preferência na herança. Segundo Tommasino (2002), muitos filhos consideram difícil manter o *pari* e acabam adotando o uso alternativo da tarrafa para a pesca. Um *pari* pode ficar abandonado por um tempo, caso o dono falecer ou fique muito velho para se deslocar até o local, embora, mesmo quando o dono está idoso, o *pari* continua sendo seu. A antropóloga, em sua pesquisa, cita que observou *paris* antigos e completamente destruídos pelas cheias sucessivas. Entretanto, as armadilhas ainda eram reconhecidas como pertencentes a uma pessoa específica, o que demonstra que a propriedade do *pari* é vitalícia.

O que torna possível essa narrativa é o poder de utilização das coisas como dispositivos de mediação cultural, conectando espaços e tempos diferentes, significados e funções diversos, indivíduos e grupos sociais distintos. Neste contexto, pode-se afirmar que essa cultura é viva, dinâmica e em constante processo de reelaboração, e cabe a nós aprender a ler e narrar todas essas informações, um enorme desafio que se nos impõe. A língua kaingang, imprescindível na transmissão dos saberes tradicionais, envolve todo o contexto cultural e preserva sua riqueza e compreensão de mundo, expressas por meio de vários elementos: artesanatos, rezas, danças e comidas. Na **Figura 51** é apresentado o processo de montagem do *pari*.

Figura 51 - Montagem do *pari*, no ribeirão Cambé: Centro Cultural Vãre



Fonte: Acervo pessoal (2024).

Viver nas matas, nos rios e nas encostas de morros possui tanto um significado prático quanto simbólico. Isso está diretamente relacionado ao “ser Kaingang”, à identidade de “guerreiros e valentes”. O Kaingang contemporâneo carrega em sua essência as memórias e o aprendizado de seus ancestrais. Esse processo se manifesta quando eles retornam às matas e aos rios, vivenciando o momento de retorno ao tempo *wãxi*, que é (re)vivido. Esse trajeto espacial de deslocamento carrega consigo um sentido temporal, constituindo-se também em um eterno retorno ao passado, ao mito e ao cosmos.

O ato de reviver a elaboração do *pari* significou motivar os mais jovens a se interessarem por como seus ancestrais utilizavam os elementos da natureza, permitindo que, ao lado dos mais velhos, recordassem essa importante prática tradicional. Os Kaingang conheciam todos os ecossistemas que formavam seus antigos territórios, num tempo que não retornará, pois o tempo *wãxy* desapareceu gradativamente na primeira metade do século XX.

Nesse contexto, tanto o tempo *wāxy* quanto o *uri* se referem a temporalidades Kaingang que não se confundem com o conceito ocidental de passado e presente. São concepções distintas de tempo, pois o tempo Kaingang é circular, em que o mito e história são inseparáveis em sua cosmologia. Assim, quando os Kaingang se referem ao *wāxy*, o passado histórico e o mítico se misturam.

Quanto as armadilhas de pesca- Pari, o lugar de instalação, foi uma parte da Barragem do Igapó, teve o propósito de relembrar a aplicação da técnica que os kaingang ancestrais utilizavam, legitimando a importância do conhecimento da ancestralidade, fortalecendo a coletividade nas dinâmicas da recriação dessa prática cultural preservando esses conhecimentos para as próximas gerações (uma síntese disso está na figura abaixo).

Figura 52- Técnica ancestral do pari e sua utilização na atualidade



Fonte: Autora, (2025).

O patrimônio cultural da sociedade Kaingang é fortalecido por seus saberes ancestrais, que operam como um elo entre estabilidade e mudança, passado e presente, diacronia e sincronia. Nesse contexto, as manifestações simbólicas da cultura Kaingang, como danças, cestaria e a confecção do pari, são profundamente marcadas por suas tradições culturais (Hall, 1996).

Quando nos referimos aos fragmentos do patrimônio cultural, é importante destacar que a preservação de técnicas como a cestaria, o *pari* e a elaboração da culinária tradicional não são apenas ações isoladas, mas um esforço coletivo. Essas práticas estão fundamentadas em intervenções realizadas sobre objetos e saberes culturais. A preservação, nesse contexto, refere-

se a um conjunto de técnicas que, ao longo do tempo, passam por contínuas transformações, mantendo-se em diálogo com as necessidades e significados de cada época.

3.4 A importância do milho para as populações kaingang

De acordo com Becker (1991), a coleta de vegetais foi uma fonte importante na alimentação dos Kaingang, com o pinhão, fruto da araucária (*Araucaria angustifolia*), constituindo uma base fundamental de sua dieta. Além de seu valor nutricional, o pinhão possuía grande importância social, política e econômica para esses grupos. As informações sobre os Kaingang, registradas entre os séculos XVI e XIX, revelam que essas populações eram coletoras de espécies nativas, especialmente do pinhão, em torno do qual organizavam toda sua estrutura social.

Paralelamente, os Kaingang cultivavam milho (*Zea mays*), abóbora (*Cucurbita pepo*), feijão (*Phaseolus vulgaris*), amendoim (*Arachis hypogaea*) e mandioca (*Manihot esculenta*). Além disso, praticavam caça e pesca, aproveitando todos os recursos naturais disponíveis para o consumo alimentar.

O milho era uma fonte importante de alimentação, sendo consumido tanto verde quanto maduro. Os Kaingang dedicavam cuidados especiais ao cultivo do milho, esperando o momento adequado para a colheita, quando o grupo se reunia para a retirada do grão. Além de ser uma base alimentar diária, o milho também desempenhava funções cerimoniais. Quando maduro, era debulhado grão a grão, assado na brasa e retirado com lâminas de taquara (*Olyra latifolia*), (Figuras 53 e 54).

Figura 53 - Milho debulhado e assado nas cinzas sendo retirado com a taquara



Fonte: Centro de Memória e Cultura Kaingang (2021).

Figura 54 - Milho sendo estourado na brasa



Fonte: Centro de Memória e Cultura Kaingang (2021).

Para o consumo diário, o milho era triturado pelas mulheres a partir de pesados pilões de madeira com grandes almofarizes¹³ cilíndricos, uma tarefa que demandava o esforço conjunto de várias delas. Também eram utilizados almofarizes feitos de pedra, com mãos-de-pilão específicas para essa finalidade.

Como já mencionado anteriormante, os Kaingang construíam aldeias fixas, em que ficavam localizadas suas roças e cemitérios, dessa forma, o mito da agricultura também está relacionado aos rituais de enterramento. Nos registros de Telêmaco Borba (1908), há um relato sobre o cultivo das principais plantas tradicionais dos Kaingang.

Segundo Borba (1908), um velho chamado Nhara (nome dado ao milho) instruiu seus filhos e genros a preparar uma roça, colocando fogo nela. Em seguida, pediu que o amarrassem em cipós grossos e o arrastassem até que morresse. Depois disso, ele deveria ser enterrado no centro da roça. Após se retirarem para o mato por três dias, ao retornarem, encontraram a área coberta por uma planta com espigas: o milho.

O milho triturado era transformado em farinha, que era assada nas cinzas e consumida em sopas ou como pirão. Além disso, as mulheres preparavam uma espécie de pão: o milho era mergulhado em água para fermentar, em seguida transformado em uma massa e, em depois, misturado com saliva antes de ser assado nas cinzas.

Quanto à utilização do milho em cerimônias, Becker (1991) relata o seguinte:

Enquanto consumo cerimonial, o milho transformado em bebida recebia o nome de kiki, bebida fermentada de milho e mel para fazerem a bebida o processo era bastante curioso. O milho era levemente assado sobre as cinzas, moído e fervido em grandes potes por cerca de uma noite. No dia seguinte,

¹³ Almofariz é um utensílio que serve para moer ou esmagar alimentos.

parte desse milho era mastigado e fervido de novo com o restante. Um pouco antes da festa transferia-se o líquido para uma grande tina feita de tronco de árvore, enterrada até a metade no solo. Aqueciam o líquido com uma fogueira acesa, durante dois ou três dias de fermentação, os homens dançavam em volta da cerveja, cantando. Costumavam também preparar essa bebida com batata-doce, pinhão, coco e mel. Para as bebidas cerimoniais do culto aos mortos, o processo se resumia na mastigação do milho pelas mulheres que o cuspiam numa grande vasilha, onde fermentava rapidamente por causa da saliva e era logo consumida (Becker, 1991, p. 117).

Outro autor que faz referência ao uso do milho pelos Kaingang é Fernandes (1941). Ele relata que o milho era conservado seco e, posteriormente, consumido principalmente sob a forma de farinha, obtida pela trituração dos grãos em grandes pilões de madeira. Para preparar a farinha, os grãos de milho eram torrados e depois socados até se transformarem em um pó muito fino, denominado *pixé*.

Fernandes (1941) também descreve a preparação de um tipo de pão, denominado uma *hémín*, feito da seguinte maneira: os grãos de milho eram deixados de molho na água até apodrecerem, depois socados no pilão ou amassados com as mãos e saliva. A massa era moldada em forma de roda e assada sob as cinzas, adquirindo um cheiro forte característico devido ao estado de fermentação do milho. Outra forma de preparo consistia em assar a massa de milho em pequenos moldes feitos de taquara, que, após serem preenchidos, eram levados ao braseiro.

De acordo com Veiga (2006), o mito da agricultura entre os Kaingang, relatado por Telêmaco Borba na região de Tibagi-PR, é registrado um século depois no Ivaí-PR:

Primeiro índio fez milho, milho pururuca. Outro morreu. Naquele tempo, ele estava junto com o sogro. Ele falou para o genro: vamos fazer roça. Naquele tempo, não tem foice, cortando vara, daí roçando a taquara. Então ele falou para ele: Quando queimar essa roça, daí mata eu. Daí põe o cipó no [meu] pescoço, daí pode levar todos para o pari... Daí vai lá no pari, comer peixe. Naquele tempo não tinha milho. Ele estava lá 4 mês, lá no pari, o genro dele. Ele colocou na sombra [o corpo do sogro], na beira da roça. Tirou samambaia do xaxim e colocou sobre o corpo. Daí deixou ele. Depois de 4 meses eu venho ver a roça. Quando ele chegou lá na casa dele, tinha aquele feijão cacho comprida; aquele é costela dele. Depois unha de mão, aquele feijão de vara. Depois aquele unha do pé, feijão grande. Depois milho pururuca; aquele está misturado preto com branco, aquele é tikanê, os olhos dele. Daí ele comeu junto com peixe, faz bolo. Daí ele [o sogro] chegou lá na casa dele, [genro]: - Como está tua roça? - Está tudo bom. - Então eu vou embora, não vou voltar mais. Daqui dois mil ano tem que voltar. Você não vai sofrer mais tem milho, tem feijão. Ele foi colher”. [Josué Pantu Gino – T.I. Ivaí 24/04/1999] (Veiga, 2006, p. 22).

Figura 55 – Milho (*Zea mays*) tradicional



Fonte: Centro de Memória e Cultura Kaingang (2021).

Esse mito é o registro mais antigo sobre a forma de ocupação territorial dos Kaingang. Eles mantinham uma aldeia permanente, localizada próxima às suas roças e ao cemitério da comunidade. Durante boa parte do ano, deslocavam-se para acampamentos temporários, onde se dedicavam à pesca, caça e coleta. Assim, embora a agricultura desempenhasse um papel relevante, sua função na alimentação era essencialmente complementar.

Figura 56 - Milho sendo torrado na brasa.



Fonte: Centro de Memória e Cultura Kaingang (2021).

Tanto Becker (1991), Veiga (2006) quanto Fernandes (1941) destacam que a agricultura desempenhava um papel complementar na dieta dos Kaingang. Com base nas

observações realizadas na pesquisa, é possível evidenciar o impacto das perdas territoriais sofridas pelos Kaingang, que os obrigaram a uma reelaboração cultural. Como consequência, muitos elementos de suas práticas, saberes e sabores, parte de seu patrimônio tradicional, deixaram de ser utilizados, correndo o risco de cair no esquecimento.

Essa situação foi mencionada pelo vice-cacique Renato:

- A nossa culinária tradicional que é a base de milho, as pinturas corporais o uso das rezas, que nem eu sei direito, porque quando eu era mais novo não dava importância para a aprender, o tingimento da taquara para fazer os cestos tudo isso é importante, por isso precisamos incentivar os jovens a conhecer.

3.5 O preparo do Emi e do Pixé

Uma das experiências mais significativas durante a pesquisa foi vivenciar o passo a passo da elaboração da culinária tradicional Kaingang. Foi um momento em que foi possível estar próximo ao seu cotidiano, observando e participando de todas as tarefas envolvidas. Durante uma semana, acompanhamos as mulheres Kaingang em suas atividades domésticas e nos preparativos culinários, o que despertou ainda mais o interesse pelos saberes e sabores desse processo, como histórias, tradições, tecnologias, procedimentos e ingredientes envolvidos na preparação das comidas.

A partir desse contexto, surgiu a possibilidade de explorar e recriar os sabores e saberes da culinária Kaingang, cuja base é o milho (*Zea mays*), e investigar o conhecimento necessário para reproduzir os ingredientes que compõem essa rica cultura alimentar. Tal recriação trata-se de um momento único, pois proporcionou a vivência de uma tradição ancestral. Além de envolver os componentes materiais, como os alimentos, há todo um ritual simbólico no manuseio dos artefatos e utensílios culinários, que se manifesta por meio de práticas, saberes e representações culturais.

Para tornar possível esse evento culinário, questiono o vice cacique sobre como seria possível encontrar esses materiais e ingredientes, ele explicou que o milho poderia ser obtido em outra aldeia e comprado. Quanto aos pilões, ele mencionou que poderiam ser confeccionados na aldeia, pois havia pessoas que sabiam como fazê-los. Dessa maneira, iniciamos nossa busca para materializar essa culinária.

A culinária Kaingang, (**Figura 57**), abrange diversos elementos, desde os utensílios e os modos de apresentação até o processo de servir os alimentos. Entre os ingredientes, o milho é o vegetal principal, utilizado tanto na culinária quanto nos rituais g. Além de agregar sabor

aos pratos, o milho fortalece os laços de reciprocidade e hospitalidade, por meio da memória social de pertencimento da comunidade.

Figura 57 – Comidas tradicionais Kaingang



Fonte: Acervo pessoal (2024).

Os Kaingang, ao se deslocarem da aldeia para a cidade, levaram consigo um conjunto de práticas culturais alimentares. Carregaram em sua bagagem, além das técnicas culinárias, outros elementos como valores, preferências e proibições (Maciel, 2004), adaptando-se e recriando seus sistemas alimentares nesse “novo espaço”.

O ato de cozinhar, enquanto processo cultural, trata-se de um sistema simbólico, no qual estão presentes códigos que refletem as relações dos indígenas com a natureza e com as comidas tradicionais. Dessa forma, a culinária pode ser entendida como uma dimensão identitária, relacionada ao coletivo e sujeita a constantes transformações e recriações. Esse repertório de ingredientes e combinações de elementos é articulado por meio dos processos históricos, no tempo e no espaço.

Os objetos utilizados na culinária não são apenas ferramentas; muitos deles estão interligados e inseparáveis das questões cósmicas. Quando empregados em rituais, por exemplo, esses objetos afirmam-se como extensões morais e simbólicas de seus proprietários, sejam de forma individual ou coletiva. Eles estabelecem mediações entre os Kaingang e o universo cósmico, natural e social, conferindo à alimentação um profundo significado dentro desse conjunto de relações sociais e simbólicas.

A peneira, um dos utensílios utilizados na culinária Kaingang, foi descrita pela pesquisadora Jaenisch (2011) em seu trabalho de campo como um artefato importante para os

xamãs. Segundo o relato Kaingang, a peneira era utilizada pelos *kujà* (xamãs) para resgatar o espírito das pessoas quando capturado pelo espírito da água, um ser forte e perigoso:

Quando alguém cai em um rio, os Kaingang costumam passar a peneira sob a água, no local onde a pessoa caiu, de modo que seu espírito não fique preso ao rio e a pessoa venha adoecer, o mesmo procedimento é feito quando uma pessoa morre afogada. De acordo com o Kaingang, é preciso que o *Kujá* retire a alma da pessoa com a peneira, para que ela não permaneça presa à água. Assim, o espírito da pessoa poderá seguir seu caminho até o mundo dos mortos, (*numbé*). Atribuem a peneira o poder de atuar sobre a tempestade, por isso, os kaingang mais velhos, tinham o costume de colocarem a peneira para fora de casa quando uma tempestade estava chegando, se a chuva fosse de granizo ela seria peneirada, ficando apenas as pedrinhas de gelo menores. (Jaenisch, 2011, p. 46).

O ato de cozinhar pode ser compreendido como um sistema de signos, pois os objetos materiais circulam constantemente na vida social, com seus deslocamentos e lógicas que orientam a organização da vida humana. Esses objetos permitem a adaptação às transformações e mudanças, por meio dos diversos contextos sociais e simbólicos.

Nesse sentido, a alimentação, como instrumento de identificação social, promove a união entre as pessoas. No contexto da culinária, foram escolhidos o *pixé* e o *emi*, que também são utilizados em rituais. É praticamente impossível dissociar essas formas de preparação e consumo de alimentos e bebidas das relações sociais e simbólicas, das festas e da religiosidade, uma vez que elas estão profundamente interligadas.

Figura 58 - Utensílios usados na culinária Kaingang



Fonte: Acervo pessoal (2024).

Sobre os pilões e o processo de elaboração das comidas Kaingang, Métraux (1930) descreve que as mulheres utilizam pesados pilões cilíndricos de madeira para triturar o milho. Esses pilões são grandes e extremamente pesados, o que dificulta a sua movimentação e exigem certa força. O pilão utilizado pelos Kaingang no Centro Cultura *Vãre* foi feito na Aldeia Água Branca, a partir de troncos de cedro e peroba. Em relação ao milho, também é descrito que os grãos são frequentemente embebidos em água até apodrecer, sendo esse um dos processos usados para a preparação do *emi*.

Todo o processo de preparo do *pixé* e do *emi* foi registrado. As primeiras etapas envolvem a utilização de utensílios essenciais, como o pilão, a peneira e os cestos em que os alimentos prontos são armazenados. Na sequência, iniciou-se a preparação do milho para a elaboração do *emi*, (**Figura, 59**), conhecido como bolo azedo. O processo começa com a colheita e secagem do milho, que é então deixado de molho em água por, no mínimo, quatro dias, permitindo sua fermentação. Esse tempo é necessário para amolecer o milho, a fim de facilitar o manuseio e a continuidade do preparo.

Figura 59 - Modo de preparo do *emi*



Fonte: Acervo pessoal (2024).

Após o período de fermentação do milho deixado de molho (**Figura 60**), os grãos são lavados, escorridos e colocados para secar ao sol. Somente depois desse processo, o milho é levado ao pilão, em que é socado até se transformar em uma farinha bem fina.

Figura 60 - Mãe e filha (duas gerações) socando o milho no pilão



Fonte: Acervo pessoal (2024).

O processo de transformação do milho em farinha por meio da soca (técnica de uso do pilão para quebrar o grão em pequenos fragmentos) é demorado e exige tanto força quanto técnica, sendo uma tarefa tradicionalmente realizada apenas pelas mulheres. A etapa seguinte consiste em acender o fogo, em que a farinha obtida é colocada em uma panela e cozida com um pouco de banha de porco, resultando em uma textura solta, semelhante à de uma farinha pronta.

Todas essas etapas se estendem ao longo de todo o dia e parte da noite. Como acompanhamento, na ocasião presenciada, foi preparado carne de porco, embora tradicionalmente o *emi* seja consumido com peixe. Outro vegetal frequentemente combinado com o *emi* é a mandioca brava, conhecida como *kumi*.

Figura 61 - Cozimento do milho (à esq.) e carne de porco (à dir.) como acompanhamento



Fonte: Acervo pessoal (2024).

No dia seguinte ao início do produção do *emi*, também foi preparado peixe da seguinte forma: adicionaram água, banha e sal em uma panela, deixando ferver antes de colocar os pedaços de peixe para cozinhar. O caldo resultante foi servido sobre a farinha, realçando o sabor do prato. Antigamente, o sal não fazia parte da culinária Kaingang, sendo incorporado somente após o contato com os *fóg* (não indígenas).

Figura 62 - Cântico para registrar esse momento. As mulheres Kaingang socam o milho e em seguida passam pela peneira para depois levar ao fogo para cozinhar.



Fonte: Acervo pessoal (2024).

A alimentação Kaingang possui uma profunda representação cultural, sendo um elemento social de grande importância. O ato de comer transcende a nutrição, tornando-se um momento de interação entre os parentes, de compartilhamento de conhecimentos e de resgate de antigos hábitos. Também reflete a relação intrínseca com a natureza e com o passado, práticas que se tornam cada vez menos frequentes na contemporaneidade, o que suscita reflexões sobre o papel do alimento no contexto atual.

Figura 63 - Aparecido com o *emi* pronto para ser consumido



Fonte: Acervo pessoal (2024).

Ele então, comenta:

As comidas típica para o indígena é importante, ela fortalece a gente, os mais velho que eram acostumados agora, tiveram que acostumar com a comida do branco, mais lá na Aldeia eles fazem, mais o milho antigo não é fácil de ter. A minha esposa sabe fazer a comida típica ela faz e ensina pra minha filha, os meus netos comem e gostam, ficam fortes.(Narrativa, Aparecido, 2024).

Com a comida pronta, chega o momento de consumi-la. Para servir, utilizaram folhas de bananeira. A farinha foi disposta em pequenas porções e, para comer, eram feitos montinhos moldados com os dedos, utilizando-se as mãos para levar à boca. Outra questão que chamou a atenção é a presença constante de refrigerantes em todos esses momentos.

Figura 64 - Folha de bananeira, muita usada na culinária Kaingang



Fonte: Acervo pessoal (2024).

Ainda sobre a culinária típica D. Lúcia explica que faz é diferente que eles fazem aqui.

Eu uso o milho amarelo também, porque o verdadeiro é mais difícil de achar, e o gosto é melhor desse milho amarelo. Deixo o milho uma semana de molho, até ficar bem molinho, depois lavo bem, deixo secar, depois ponho no pilão e bato bem, depois vou buscar bambu grosso, gosto de ir lá no mato pegar tronco de bambu, corto bem certinho e coloco o Emi lá dentro e assam no fogo. Se você quiser eu faço um dia pra você, ver como é. (Narrativa, Dona Lúcia, 2024).

Outro prato muito apreciado pelos Kaingang é o *pixé*, cujo preparo também exige tempo e dedicação. O processo começa com o milho seco, que é colocado em uma peneira para ser cuidadosamente limpo. É necessário separar os grãos quebrados ou imperfeitos. Cada mulher recebeu uma quantidade de milho para limpar. Foi possível participar ativamente dessa tarefa, (**Figura 65**).

Figura 65 - Processo da limpeza do milho



Fonte: Acervo pessoal (2024).

Os grãos de milho quebrados, separados durante a limpeza, são destinados à alimentação das galinhas. Após essa etapa, o milho é peneirado para garantir a remoção de quaisquer resíduos. Com o fogo já aceso, os grãos limpos são colocados para torrar, dando início à próxima fase do preparo.

Figura 66 - Denilza peneirando o milho para levar ao pilão



Fonte: Acervo pessoal (2024).

Na panela, aquece-se a cinza e acrescenta-se o milho, misturando continuamente até que os grãos estejam bem torrados. Quando atingirem um tom dourado, são retirados do fogo, (**Figura 67**).

Figura 67 - Modo de preparo do pixé



Fonte: Acervo pessoal (2024).

O milho torrado com as cinzas é colocado em uma peneira e abanado para remover toda a cinza. Em seguida, é levado ao pilão para ser socado, sendo novamente peneirado para separar as partículas menores. Essas partes retiradas são reservadas em uma panela, pois são utilizadas para preparar uma canjica, outro prato muito apreciado pelos Kaingang. Antigamente, o milho com as cinzas era fervido e consumido diretamente. Após todo esse processo, obtém-se uma farinha extremamente fina.

Figura 68- Etapas para a confecção do *pixé*



Fonte: Acervo pessoal (2024).

O *pixé* (farinha de milho feita no pilão) pode ser servido com uma variedade de comidas, incluindo açúcar, acompanhado de café. Também comem com o *órog*, cujo significado não foi possível encontrar, entretanto, trata-se de um vegetal tradicional que faz parte da alimentação. Pegam-no na mata, cortam suas folhas, cozinham e comem com o *pixé*. Durante a pesquisa, foi experimentado o *pixé* sem açúcar, e seu sabor lembra um amendoim torrado.

A comida é uma experiência sensorial, marcada pelo cheiro, sabor e memórias. Dessa forma, ela transmite inúmeras formas de vida cultural, com um grande potencial de evocar sentimentos e expressa aspectos das relações sociais, como os sentimentos, as formas de conexão e a capacidade de se reinventar a partir de novos conhecimentos culturais.

O ato de cozinhar os alimentos, bem como seus sabores, estreita os laços afetivos, simbólicos, a distribuição das atividades, se torna uma forma rica na relação com o outro, que vão se transformando por meio dos intercâmbios entre as populações, e pela introdução de novos produtos e alimentos.

Registrar memórias por meio das receitas e valorizar alimentos tradicionais proporciona a continuidade desse patrimônio cultural. Essas narrativas históricas produzem relatos sobre a ação humana, acompanhados de seus significados, e desempenham funções

identitárias. Elas contribuem e expressam simbolicamente elementos que ajudam a compreender as dinâmicas sociais, sua historicidade e seus múltiplos usos.

No processo de preparo dos pratos típicos, como descrito anteriormente, houve um momento em que acompanhamos o grupo de mulheres para o preparo da comida, algumas conversas surgiram, trazendo à tona lembranças e memórias. Elas comentavam sobre o tempo em que moravam na aldeia, sobre suas avós e sobre sua infância, quando não demonstravam muito interesse em aprender sobre a culinária.

Em relação ao preparo do *emi* e do *pixé* o referencial teórico foi o suporte para que a identificar as técnicas e os utensílios. O ingrediente foi o milho, principal vegetal para a confecção das comidas, além de consumido na culinária, é um elemento utilizado em rituais.

Dessa maneira, a culinária Kaingang, abrange diversos elementos, desde os utensílios e os modos de apresentação até o processo de servir os alimentos como a folha de bananeira utilizada para servir as comidas. É também o momento de interação entre os parentes, de compartilhamento de conhecimentos e de reviver os antigos hábitos, além de fortalecer os laços de reciprocidade e hospitalidade, por meio da memória social de pertencimento da comunidade.

Figura 69- Culinária tradicional: Pixé e o Emi.



Fonte: Autora, (2025)

Quanto as técnicas, atestamos que são praticamente as mesmas dos antepassados, o destaque é para a inclusão de itens como: café, sal, refrigerante e açúcar. Em relação ao conhecimento e preparo desses pratos somente quatro mulheres conheciam as técnicas da confecção das comidas tradicionais, o fogão improvisado também foi recriado com tijolos e pedaços de madeira e troncos de árvore.

Embora a agricultura tenha sido historicamente uma atividade complementar na dieta dos Kaingang, a redução de seus territórios tem sido um desafio enfrentado por essas populações ao longo do tempo. A imposição de modelos de gestão das terras e dos recursos naturais, vinculada às políticas indigenistas implementadas pelo governo por meio do SPI e da FUNAI, resultou em um novo modelo de produção agrícola. Esse modelo, associado a práticas distintas e a uma nova realidade econômica, impactou profundamente o modo de vida tradicional dos Kaingang, afetando o desenvolvimento do artesanato, da culinária, da organização social e, de forma mais ampla, todo o seu sistema cultural.

As experiências vivenciadas e compartilhadas por Dona Lúcia, reforça a referência do passado, a partir dos usos e costumes, demonstrando que as tradições que foram transmitidas pelas gerações anteriores são mediadas por ela e que vão dando sentido ao seu trabalho, ao falar do passado, é o reconhecimento de si como portadora da sua cultura e da sua história.

A senhora está aqui no Centro Cultural desde 2000, me conta como é a sua forma de ver a Aldeia antigamente e hoje.

Antes, lá tinha muita fartura, nós tinha muita coisa a mata era rica, não tinha veneno, nos rio, a gente ia lá no rio e trazia pegava muito peixe, tinha bicho, paca, tatu, tudo comida boa, fuá (erva moura ou maria preta), o kumi (folha da mandioca brava), a cambuquira (folha da abóbora ou da moranga). Eu acostumei a comer comida de não indígena, mais quando vou lá na Aldeia eu como. Lá, tem os parente, eu não fico lá na Água Branca porque não tenho casa, meu filho vai fazer uma casa pra mim lá, aí vou ficar lá, mas meu barraco aqui, fica pra eu voltar pra vender meus artesanatos. Daí lá, posso plantar mandioca, criar minhas galinhas, plantar minha ervas. Essa é uma diferença da Aldeia, nós quando morava lá na Aldeia, ouvia as história, vivia na mata, aprendia a respeitar a mata, a gente aprendia sobre nossa cultura. Aqui na cidade é muito difícil, porque eles se interessam, por outras coisas. Isso é muito diferente. (Narrativa da Dona Lúcia, 2024).

Por fim, os procedimentos a partir da observação de campo, evidenciou o uso do passado como instrumentos de afirmação política e cultural no presente, a partir das estratégias expressas nas manifestações culturais vivenciadas e experienciadas a partir da existência das estruturas históricas, cosmológicas que são reordenadas historicamente como nos mostra Sahlins, (1990), quando retomam elementos do passado, em sua dimensão social e cultural ela

é ressignificada, sofre transformações; em relação as características culturais que delimitam o espaço de sociabilidade e compartilhamento das práticas simbólicas; o passado agora está nas relações simbólicas que estabelecem por meio da memória e das narrativas vivenciada por eles a partir da história dessas populações na contemporaneidade. Assim, elencamos alguns fatores que contribuíram para que fixassem residência na área urbana:

- a) fragmentação do território;
- b) aumento populacional na Terra Indígena;
- c) busca de melhoria de vida, muitos vem para estudar e trabalhar;
- d) manutenção do diálogo com quem ainda está na aldeia;
- e) lideranças indígenas que se instalaram na área urbana, contribuindo para o deslocamento dos kaingang mais jovens para a área urbana.

A explicação para esses eventos está nas mudanças e transformações que conduziram essas populações Kaingang a uma reelaboração cultural e a uma adaptação aos novos contextos, e os significados atribuídos às práticas cotidianas, identificados nesse contínuo processo de territorialização, criando e recriando uma identidade local quando se apropriam de novos contextos na área urbana.

A partir das informações e das observações, registramos, momentos que possibilitaram a identificação de alguns movimentos, códigos e símbolos apresentado pelos nossos interlocutores em relação a habitação na área urbana:

D. Maria, explica que não é porque ela tem um barraco na área urbana, significa que ela gosta de permanecer na cidade, ressalta que a família está na Aldeia, sentem falta desse contato com a natureza.

O retorno a Aldeia, é uma volta às origens, um momento em que as tradições são renovadas e reforçadas. Esse movimento de volta à aldeia simboliza um retorno à própria cultura, uma afirmação da sua identidade de ser kaingang.

Dona Maria, é uma kaingang, prefere falar na língua materna quando estão no espaço de convivência no Centro Cultural Vãre, está no espaço urbano há mais de 10 anos, faz o seguinte relato:

Gosto de ficar aqui, só que eu não fico só aqui, eu vou e volto, não consigo ficar parada aqui não, preciso ir lá na Aldeia, e aí eu volto pra cidade. Aqui

na cidade, agora que eu tenho meu barraco, sinto falta da Aldeia, porque lá é diferente, tem as coisas nossas, lá a gente pode fazer as coisas do nosso jeito, aqui na cidade tem muita coisa que não pode fazer né. As pessoas são diferente, nem criar minhas galinhas aqui não posso direito, plantar uns pezinhos de feijão, serralha, lá tem tudo isso, e é muito bom. Aqui na cidade não tem espaço, não tem muita coisa, mas eu consigo viver aqui porque lá, a vida agora, também tá diferente, tem menos terra, menos bicho, peixe. Aqui eu vendo meus artesanato, tenho uma renda. (Narrativa, Dona Maria, 2024).

E lá na Aldeia como é para a senhora?

Sabe, eu fico aqui e lá, então moro aqui e lá, as vezes eu fico lá quase um mês, aí eu volto, vou lá rio, no mato, busco a taquara e água da mina sagrada. Agora lá do mato você tira os remédio que cura. Você vai tomando até sarar, outros é pra passar, você amassa bem as folhas e é só passa que a dor que vai curando. Eu com a ajuda do de lá de cima, ajudo a curar as pessoas quando a pessoa tá doente, e vem aqui pedir ajuda eu sonho, e sei o que a pessoa tem. Sabe eu trouxe a água da mina pra você né, muita gente vem aqui pedir pra eu buscar a água da mina, ela cura tudo. Aqui, agora tá bom, a gente recebe cesta básica, sempre tem arroz, feijão, compro só a mistura. Mas lá, tem as coisas nossa, a mina sagrada, vou lá pegar água pra trazer pra cá, são muito importantes porque suas águas são sagradas, águas das minas curam as doenças, dor de cabeça, dor de ouvido, nervo, inveja é muito bom. (Narrativa, Dona Maria, 2024).

Por meio dessas práticas, foi possível entender como os Kaingang contemporâneos interagem com elementos do passado e continuam a produzir suas práticas culturais, de modo a lidar com os processos de mudanças e permanências, suas condutas e trocas simbólicas na reorganização da vida cotidiana, considerando esse território como “espaços territoriais vividos”.

Em relação aos elementos que essa população utiliza para materializar suas relações sociais, frente as modificações e transformações territoriais vivenciadas por eles quando saem da TI Apucarantina e se instalam na área urbana. O tempo dos seus ancestrais estão ali na memória, esse espaço vivido, está na relação com o meio ambiente e materializado por meio de atividades sociais e culturais, nas matas, nos rios, nos espaços organizados como as aldeias fixas, nos acampamentos Wãxi, nas plantas, os animais, e nos acidentes geográficos que faziam parte dos sistemas de símbolos. Temos o seguinte depoimento:

Antigamente era tudo diferente, a gente caçava no mato, ia pescar no rio, havia muitos peixes: no rio Apucarana Grande, no rio Apucarantina e no rio Tibagi também. Mas hoje não tem muitos peixes. Os bichos também diminuíram. Na festa do Pari é bom, a gente come comida típica, come peixe. Agora não tem quase nada, uma vez ou outra a gente encontra, mais tem que andar bastante lá pra dentro da mata pra ver alguma coisa. Tinham muitas coisas boas na Terra Indígena Apucarantina, muitas árvores, nas pescarias

tinha os cânticos, as comidas típicas como emi, bolos de milho e colhiam mel, assavam os peixes e comiam na beira do rio, tinha uma grande variedade de peixes. Meu pai quando era vivo, gostava de plantar milho, ele ia na mata, caçava. Lá nas roças de milho colhiam os milhos verdes, depois assava, cozinhava, convidavam os parentes. Era uma abundância de alimentos, por isso todo mundo era forte, a gente quase nem ficava doente. Hoje as comidas são muito fraca, por isso que os mais velhos reclamam da comida dos fóg, é diferente, eles não gostam muito. Tinham muitas araucárias e palmeiras, meu pai mesmo comia na beira do rio, tinha palmitos. Lembro muito do meu avô, contando sobre as pescas e as caças que eram abundantes nas mata, os alimentos eram saudáveis, as comidas típicas indígenas eram à base de mandioca, milho, pinhão, mel, feijão, morangas, batata-doce, amendoim e palmito. Frutas como guabiroba, guamirim, jabuticaba, pitanga e ariticum. Verduras do mato como “erva moura”, “kumí”, cambuquira (broto de abóbora). Hoje a alimentação não é tão saudável quanto antigamente, na época do meu avô. (Narrativa do Renato, Centro Cultural, Vãre 2024).

As configurações geográficas atuais do espaço onde vivem essas populações, mostram essa ressignificação e identificação dessa desigualdade espacial ao longo da história, alterando todo processo socioeconômico e cultural dessas populações no espaço vivido e experienciado.

E o vice cacique continua:

No começo quando vim pra cá, tinha promessas de construção de casas de alvenaria, para as família que viesse para Londrina comercializar os artesanatos, as crianças podiam continuar a estudar porque na cultura indígena os filhos não se separam dos pais. Outra coisa falaram até um alojamento para estudantes frequentarem as universidades em Londrina. A comunidade indígena está aguardando a implementação e conclusão dessas e outras promessas até hoje.

Os lugares de pertencimento configuram-se a partir de vivências, experiências, sensações, percepções, sentimentos, valores e memórias que os sujeitos, por meio da interação social e da relação com o meio ambiente, estabelecem com os territórios. Esse processo revaloriza o território como um espaço econômico, social e cultural.

Com base nessas concepções, é possível tecer reflexões sobre a organização econômica, social e cultural da Aldeia Água Branca. Embora os Kaingang vivenciem diferentes contextos e espaços, eles preservam uma unidade cultural e étnica ao longo do tempo. Isso nos convida a considerar como os distintos contextos sociais e geográficos atuam como cenários para as interações que moldam e fortalecem as identidades culturais.

As memórias e os sentimentos estão profundamente enraizados nos territórios e paisagens que compõem a Aldeia, bem como nos acampamentos provisórios e de passagem localizados no município de Londrina-PR. Ao observar as sociedades indígenas, frequentemente sede-se a tentação de padronizar comportamentos, vestimentas e gestos. Isso

ocorre porque o comportamento humano é interpretado como uma ação simbólica. Contudo, ao analisar o que está sendo transmitido, é fundamental evitar uma visão superficial ou reducionista.

CAPITULO IV- A ANCESTRALIDADE KAINGANG

4.1- A importância do fogo para os kaingang

O fogo é um elemento de grande importância para as populações Kaingang. A preocupação com sua conservação era tamanha que, durante suas viagens, transportavam brasas em pequenos cilindros de taquara revestidos com terra argilosa. Além disso, possuíam a habilidade de obter o fogo por meio de um processo manual, realizando um movimento giratório com uma varinha de madeira bem seca. A ponta inferior da varinha ficava apoiada em uma pequena depressão em outro pedaço de madeira, onde o fogo era gerado. De acordo com Fernandes (1941, p. 171), “Às vezes levavam cerca de uma hora até conseguirem obter o fogo, processo muito cansativo”.

Sobre o assunto, Telêmaco Borba (1908) traz um relato sobre o mito de sua origem para os Kaingang:

Só *Min-ârân* tinha fogo; não queria dar aos Kaingang. Estes comiam a carne de caça crua ou seca ao sol. Desejavam ter fogo, mas não sabiam produzi-lo.

Fyietô, que era um *Kayurucré* esperto, disse:

– *Min-ârân pin iemé iêtmô* – eu vou trazer o fogo de *Min-ârân*.

Min-ârân não era Kaingang, não sabiam de que gente era; vivia só com a mulher e filha. *Fyietô* transformou-se em filho de gralha branca (*xakxó*), e foi boiando à tona d’água até onde estavam se banhando a mulher e a filha de *Min-ârân*. Essa, quando o viu, pediu à mãe que o pegasse. Levaram-no à casa e, como estivesse molhado, para [que] se enxugasse, puseram-no sobre as achas de lenha que estavam no fogo. *Min-ârân* era muito desconfiado. Vendo o pássaro espicaçar com o bico um tição, disse:

– Isto não é filho de passarinho. Parece que quer nos roubar o fogo; vamos matá-lo.

Mas a filha o impediu, chorando. *Fyietô* continuou a espicaçar o tição e quando conseguiu separar um graveto com fogo, fugiu com ele no bico.

Min-ârân correu atrás de *Fyietô* e quando ia alcançá-lo, este entrou em uma fenda de pedra. *Min-ârân* introduziu, na fenda, o porrete, procurando matá-lo, mas *Fyietô* desviava-se para os lados. Depois, deu um murro no próprio nariz, apanhou o sangue que dele saía, esfregando no porrete. *Min-ârân*, vendo o porrete ensanguentado, pensou que tivesse matado *Fyietô*, e disse a mulher:

– Já o matei, olhe aqui o sangue dele – e mostrava o porrete. Ninguém terá fogo senão eu.

Passados poucos minutos, *Fyietô* saiu da fenda, subiu em uma palmeira, tirou desta um ramo seco, acendeu-o no graveto e foi arrastando o ramo por um campo grande, que se incendiou. *Min-ârân*, vendo o fogo no campo, correu para apagá-lo; não o conseguindo, ficou triste por ter outras gentes que pudessem ter fogo, e morreu. O campo queimou por muitos dias; todas as gentes guardavam fogo e principiaram a assar a carne nele. Quando acontece de apagar o fogo em nossos ranchos, o produzimos friccionando uma vareta de madeira dura sobre uma pequena cova feita na extremidade inferior de um ramo seco de palmeira (Borba, 1908, p. 20-27).

Ainda sobre a utilização do fogo, tem-se o relato de um Kaingang contemporâneo, Raul Pereira, registrado por seu neto, Silas Nivvyg:

Naquela época era difícil fazer o fogo, era preciso ter muita força para fazer o fogo. Tinha que fazer um buraco no tronco da palmeira, e ali colocar gravetos e folhas da própria palmeira, e esfregar com muita força. E assim saía a fumaça. Vi meu pai fazendo isso. Ele colocava muitas folhas, e assim acendia. Assim meu pai fazia o fogo (Centro Cultural e Memória Kaingang, 2021, p. 54).

Na contemporaneidade, a tradição de manter o fogo aceso ainda é preservada pelos Kaingang. O “puxadinho”, localizado ao lado da casa, é o espaço em que os mais velhos ensinam às gerações mais novas aspectos importantes da cultura, incluindo mitos, saberes e práticas. O fogão a lenha, mantido fora da casa no espaço urbano, também continua a ser uma forma de preservar e vivenciar essa tradição.

Figura 70 - Fogão a lenha que fica ao lado de fora da casa, espaço que tentam recriar e reproduzir como na Aldeia



Fonte: Acervo pessoal (2022).

De acordo com Aparecido, “o fogão a gás e a geladeira são importantes, - mas precisamos manter nossa tradição do fogão a lenha”, evidenciando que, embora possam conviver com objetos urbanos, buscam preservar a tradição de seus antepassados.

Os mais velhos que conhece do tempo antigo, sabe o puxadinho que faz parte da casa, acende o fogo e ficam ali, contando as histórias dos Kaingang como viviam no passado. Os antigos contavam que para caçar na mata, passava uma erva que tirava o cheiro do corpo deles e faziam a pintura no corpo, após o

ritual, o caçador indígena se tornava invisível. Para pescar, também usavam uma erva no corpo, canela da folha fina. Olha só como a mata era e é importante pra nós, e tem a kujá que precisa da mata também para ajudar a curar as pessoas, e para que a cultura indígena sobreviva. Sou um índio verdadeiro, eu sou Kaingang, gosto de me pintar, eu não tenho vergonha não, por isso nas reunião eu vou com meu cocar, cidade mostro meus trabalhos. (Narrativa do Aparecido, 2024).

4.2 A dança e o canto kaingang: saber ancestral e tradicional

Em 2025, o Centro Cultural *Vãre* completa 25 anos de memórias, histórias e ancestralidade, transformadas em espaços reconhecidos como patrimônio cultural. Esses espaços se inter-relacionam na construção da identidade e no compartilhamento de conhecimentos, transmitidos na prática por meio da oralidade. A dança, uma das manifestações culturais de grande importância para o grupo, é central nesse processo.

Neste contexto, durante as visitas ao Centro Cultural, acompanhou-se esse momento de profunda espiritualidade, em que o visível e o invisível se encontram. O ritual dos cânticos e da dança, por questões éticas e em respeito aos Kaingang, será registrado apenas na parte do ritual em português. Todo o simbolismo presenciado reflete a tradição, que permite ao “ser Kaingang” se reconhecer por meio de uma ancestralidade mítica. Todos esses elementos estão interligados na (re)construção das identidades sociais, formadas na ação coletiva com base na memória.

O grupo de dança, denominado *Vãnh-Ga* (Todos do Mato), (**Figura 71**), é composto por membros da Aldeia Água Branca (*Goyo Kupri*), da TI Apucarantina. Para realizar a apresentação no Centro Cultural *Vãre*, foi necessário um ônibus para o deslocamento da Aldeia até a cidade de Londrina-PR, o que só foi possível graças ao empenho dos líderes Helis (*Gog Ner*) e Aparecido.

Os integrantes do grupo se reúnem semanalmente na Aldeia para ensaios e preparativos para as festividades. Helis, um dos líderes, é filho de Aparecido Nenrig Zacarias, de 51 anos, que tem nos apoiado em todos os momentos da pesquisa. Ambos estão à frente da busca por recursos financeiros para a manutenção do grupo e das práticas tradicionais.

Ele continua contando:

A dança e o canto Kaingang são ensinados às crianças e fazem parte da vida delas. Eu aprendi quando era pequeno, e ensinei pro meu filho, ele tinha uns dez anos, agora ele vai ensinar para os filhos dele. No tempo dos antigos, os rituais e símbolos estavam presentes na atividade cotidiana como ritos de morte e nascimento, e o rio era o lugar onde esses rituais eram realizados, onde recebiam os parentes de outras aldeias. As floresta, os rios, forneciam toda a matéria-prima para fabricar os utensílios domésticos, cestarias, pari. (Narrativa do Aparecido no Centro Cultural *Vãre*, 2024).

Figura 71 - Kaingangs executando a dança e os cânticos



Fonte: Acervo pessoal (2024).

Helis, à esquerda na **Figura 72**, é casado e pai de dois filhos. Durante conversas, comentou que iniciou na dança aos dez anos de idade e que existe todo um ritual para que os membros possam se apresentar. Inicialmente, eles tomam um banho com cipó-de-macaco, uma erva comum em banhos, associada à renovação das energias. O uso do vegetal é um processo de purificação, jogado no corpo para limpeza. Outro aspecto importante é que eles só se alimentam após a apresentação, momento em que já se sentem fortalecidos.

Figura 72 - Realização da dança e o cântico para os ancestrais



Fonte: Acervo pessoal (2024).

O grupo, por meio de seus saberes e fazeres, mantém viva a ancestralidade, transmitindo-a para as próximas gerações e fortalecendo a coletividade, o reconhecimento social e a participação nas decisões relacionadas à preservação das tradições e aos direitos de “ser indígena”.

O ritual é o momento onde a história dos mitos da criação, é acompanhado pelo canto, pela invocação sonora que, com a melodia precisa, é o veículo para solicitar aos níveis superiores permissão para estabelecer vibrações para invocar as energias dos seus ancestrais que está ligado, a uma relação respeitosa e harmoniosa com o meio ambiente, onde o diálogo e a reciprocidade são possíveis, e servem como referência para orientar o seu comportamento nas diversas situações do cotidiano.

Depois do ritual, foi o momento em que as lideranças realizam seus discursos, nas sociedades indígenas, as lideranças desempenham um papel crucial. São elas que mediam e auxiliam nas decisões que beneficiam o bem coletivo, assegurando a manutenção e a sobrevivência do grupo, em relação a diferentes aspectos das atividades cotidianas da comunidade.

Para os Kaingang, a função política de um cacique, juntamente com seus líderes, está diretamente ligada à competência de tomar decisões em nome da comunidade, resolvendo problemas que possam surgir na Aldeia ou em qualquer outro ambiente, como no caso do Centro Cultural *Vãre*.

Aparecido, à esquerda na **Figura 73**, é um líder que auxilia e representa o vice cacique nas decisões, conhecendo toda a dinâmica do Centro Cultural, especialmente nos aspectos econômicos, políticos, jurídicos e éticos. Renato, à direita na **Figura 73**, é o vice cacique, que discursou e reforçou a importância da luta pelos direitos indígenas e pela preservação da cultura. Ambos são ativos, dinâmicos e trabalham para que os jovens aprendam e conheçam a cultura de seus antepassados. Na dança, Aparecido ocupa um papel importante, ao lado do vice cacique Renato, à direita.

Figura 73 - Momento que os líderes discursam em kaingang para o grupo



Fonte: Acervo pessoal (2024).

A preparação para a dança inclui as pinturas corporais, um ritual essencial para os povos da floresta. Eles retiram a matéria-prima da natureza para fabricar a tinta que será utilizada no corpo. Sobre as pinturas, Métraux (1941) relata:

As pinturas corporais pertencem aos grupos exogâmicos. Os principais motivos são pontos, verticais linhas, círculos e barras horizontais com linhas verticais. Essas pinturas eram utilizadas nos funerais e cerimoniais, era uma forma de se protegerem contra os espíritos, alguns pigmento conseguiam com o carvão misturado com mel e água ou com a seiva pegajosa de uma trepadeira (Métraux, 1941, p. 457).

As pinturas corporais entre os Kaingang e seu simbolismo estão profundamente ligadas aos processos de construção do “ser Kaingang” como membro de uma coletividade. Tanto as pinturas quanto os adornos são elementos que compõem a identidade étnica desse grupo.

A cosmologia Kaingang valoriza a mata, a natureza, os animais, os vegetais e os seres espirituais, entendendo-a como morada de uma diversidade de seres que, assim como os humanos, possuem espírito e a capacidade de agir e reagir às diversas ações. Esses seres estão interconectados de diferentes formas, sendo que os animais são vistos como humanos, estabelecendo um elo entre os seres do cosmos, tanto humanos quanto não-humanos.

Os grafismos e as marcas são manifestações dessa lógica, relacionando-se com todas as esferas do universo e com os diferentes tempos e momentos históricos das comunidades. Da mesma forma, as festas não são apenas celebrações humanas, mas ocasiões

em que todas as categorias de seres se fazem presentes, compartilhando os modos de dançar, cantar, comer e beber.

As pinturas corporais são feitas a partir de vegetais como o urucum e o jenipapo (*Genipa americana*), cujas resinas, de acordo com os Kaingang, têm o poder de aproximar os vivos dos mortos e os homens dos animais. Outros vegetais, como o cipó de macaco (*Bauhinia splendens HBK ou Bauhinia angulosa Vogel*), cipó de anta (*Cissus nobilis*) e o nó da taquara, também são usados na realização dessas pinturas.

Quanto aos cânticos, estes podem ser tanto tradicionais quanto adaptados pelos membros do grupo. Assim, cantam músicas tradicionais, incluindo cantos de guerra, que são utilizados em eventos e apresentações comemorativas, como foi o caso do nosso evento no Centro Cultural Vãre. Antes do início da dança, **(Figura 74)**, os participantes se reúnem, formando duas colunas: uma de mulheres e outra de homens.

Figura 74 - Grupo de dança iniciando a apresentação



Fonte: Acervo pessoal (2024).

A dança começa com os participantes colocando os pés alternadamente à frente e atrás, até chegarem ao centro. Antes de pedir permissão e força aos ancestrais para o ritual, os homens seguem em fila indiana, um atrás do outro, mantendo sua formação separada das mulheres, que formam uma fila igualmente organizada.

Em seguida, ambos os grupos formam um grande círculo, **(Figura 75)**, com as mulheres de um lado e os homens do outro, ao redor de um símbolo representado por uma cruz, **(Figura 76)**, que contém elementos que identificam o grupo. Eles agitam seus chocalhos e

começam a girar em uma única direção, acompanhando o ritmo da música e do som dos chocalhos, com as mulheres seguindo os homens.

Na etapa seguinte, há um minuto de silêncio, seguido de uma prece em kaingang, na qual pedem proteção, força e sabedoria aos ancestrais. Após a saudação, os participantes sacodem novamente os chocalhos. Nesse momento, o líder retorna ao ponto de partida, para e aguarda em silêncio. Ele então, entra no centro do círculo e inicia uma conversa com todos.

Figura 75 - Momento de realizar o pedido para os ancestrais, o Aparecido fica em pé, e só depois entra no centro e inicia sua fala em kaingang. Mulheres de um lado e homens de outro.



Fonte: Acervo pessoal (2024).

Figura 76 - Símbolo do grupo em formato de cruz no centro



Fonte: Acervo pessoal (2024).

No ritual do *kiki*, o centro é considerado o local apropriado para a vida, cujo simbolismo indica acesso aos seres de outros domínios cósmicos. O centro do mundo é representado por diversos símbolos, como uma árvore cósmica ou uma pilastra que atua como o eixo do universo, que representa a comunicação entre os planos espaciais (Veiga, 2000). É importante destacar, neste contexto, que a cruz é identificada como um símbolo que marca o local onde estão enterrados os ancestrais guerreiros, sendo usada pelos *kujá* durante o ritual do *kiki*.

Em conversa com Aparecido, ele compartilhou um discurso em kaingang, no qual ressaltou a importância de conhecer a cultura e a continuidade da luta, afirmando que devem seguir resistindo pela causa indígena. Ele também destacou que momentos como o de reviver a culinária, o *pari* e a dança fortalecem o grupo, e por isso se sentem agradecidos.

Durante a apresentação, foi possível observar que o ritual começa com agradecimentos e pedidos de permissão aos ancestrais, assim como o pedido de fortalecimento. Ao final da reza e dos cânticos, fazem uma prece de proteção para a jornada de volta à Aldeia. Nesse momento, durante a dança, cantam em português: “...Eu *tava* lá dentro da mata...Pra que mandou me chamar...Eu sou índio guerreiro, dono do mato...”. A canção é repetida várias vezes, enquanto acenam com os braços para cima, num gesto de até logo.

Sobre a dança e o canto Kaingang, Telêmaco Borba (1908) descreve que, no mito¹⁴, o povo Kaingang não sabia cantar nem dançar. Durante as reuniões, bebiam o *kiki*¹⁵, e se sentavam ao redor do fogo, mas suas bocas permaneciam fechadas. Por isso, as festas eram tranquilas, com exceção da euforia proporcionada pela embriaguez, mas, ainda assim, eram marcadas por uma tristeza. Eles desejavam aprender a cantar e dançar, mas não havia ninguém para ensiná-los, pois as outras pessoas ainda não existiam:

Um dia em que homens de *Kayurucré* andavam caçando, encontraram, em uma clareira do mato, um grande tronco de árvore caído; sobre ele estavam encostadas umas pequenas varas com folhas; a terra junto ao tronco muito limpa. Examinando-a pareceu-lhes ver umas pequenas pegadas, como de crianças; admiraram-se disso. À noite, em seus ranchos, contaram o que tinham visto e convidaram os outros a irem examinar o que seria. No outro dia foram todos, aproximaram-se cautelosamente do tronco e escutaram; daí a pouco viram um pequeno purungo ou cabaça, na ponta de uma varinha, que

¹⁴ Os mitos são as narrativas por meio das quais é possível identificar referências e descrições sobre a forma ideal da organização social de um povo. Por meio deles, acessam os sentidos do ser Kaingang, na construção da pessoa, essas narrativas sobre a origem mítica da etnia foram feitas por Borba (1908) e Nimuendajú (1993).

¹⁵ O *kikikói*, ou *kiki*, principal ritual realizado pelos Kaingang, era realizado até o início do século XX, e abandonado quando esses rezadores e *kujá* foram perseguidos pelo SPI, sendo retomado no anos de 1990.

se movia produzindo um som assim: xi, xi, xi. As varas que estavam encostadas ao tronco começaram a mover-se compassadamente, ao mesmo tempo em que uma voz débil, porém clara, cantava assim:

– Emi no tin vê... ê, ê, ê. Andô chô kaê voá á. Ha, ha, ha. Emi no tin vê ê. E, ê, ê. Emi no tin vê...

Compreenderam que aquilo era canto e dança. Decoraram as palavras, sem, contudo, as entender. Aproximaram-se do tronco e só viram as varas e os pequenos purungos. Examinaram o chão e não encontraram nenhum esconderijo. Ficaram sem saber quem seriam os dançadores. Passados dias voltaram à clareira usando das precauções anteriores; viram o pequeno purungo e as varas moverem-se e a voz cantar:

– Dou camá corô ê, kê agnan kananban. Kôyogda emi nô ting. É ki matin... É ki matin.

Decoraram o canto, aproximaram-se do tronco e só viram o pequeno purungo, as varas e pegadas pequenas no chão. Examinando o purungo, encontraram dentro dele pequenas sementes duras, de cor preta. Prepararam outros iguais. Fizeram uma festa, dançaram e, abrindo a boca, cantaram os cantos que tinham ouvido, fazendo com as varas nas mãos os movimentos que tinham visto. Com o tempo foram compondo outros cantos e inventando outras danças, mas, em suas festas, principiam sempre por estes. Passadas algumas luas destes fatos, *Kayurucré* que sempre procurava descobrir quem seriam seus mestres de canto e dança, andando caçando, deparou com um tamanduá-mirim (*kakrekin*). Ao levantar o seu porrete para matá-lo, o tamanduá ficou de pé e principiou a cantar e dançar as modas que eles tinham aprendido. Então conheceu *Kayurucré* que aquele tinha sido o seu mestre de canto e dança. Depois de dançar o tamanduá disse a *Kayurucré*: – Me dá teu porrete que eu quero examiná-lo para dizer a que sexo pertencerá o filho que tua mulher logo te dará. *Kayurucré* o deu a ele, e depois de dançar, ele disse: – Eu fico com o porrete, teu filho é homem. Isto há de servir de sinal à tua gente; quando encontrarem comigo e me derem seus porretes, se eu ficar com eles, seus filhos serão homens, mas, se os jogar fora, depois de ter dançado com ele na mão, serão mulheres. Os tamanduás sabem muitas outras coisas mais. Pensamos que eles são as primeiras gentes que aqui existiam antes de nós, e que, por [serem] velhos, não sabem mais falar. Não os matamos. Quando os encontramos, sempre lhes damos nossos porretes. Se eles os seguram, ficamos alegres, porque nossas mulheres nos darão filhos homens (BORBA, 1908, p. 20-27).

Quanto aos adornos utilizados pelos Kaingang, como colares e braçadeiras, acredita-se que eles oferecem proteção contra o “mau olhado”. Esses itens são fabricados com sementes, muitas das quais também são utilizadas em chás medicinais para tratar diversos males. Alguns colares, de acordo com Jaenisch (2011), eram quase exclusivamente usados por homens, sendo conhecidos como “colares da força”. Eles se destacavam por serem confeccionados com dentes de animais ferozes, como a onça, simbolizando a força do portador e sua capacidade de matar uma onça, o que demonstrava sua habilidade e coragem.

As braçadeiras, também de uso masculino, eram confeccionadas com cipó Imbé (*Philodendron bipinnatifidum*). Já os instrumentos de percussão, como os chocalhos, são comuns nos rituais realizados pelos xamãs. Um desses instrumentos é o *Kikikói* ou *kiki*,

associado à morte, cujo som tem a função de ajudar a alma do falecido a encontrar seu lugar no cosmos.

Esses rituais, como o do *kiki*, eram realizados em festas tradicionais, noturnas, ao redor do fogo, considerado o espaço em que habitam os espíritos dos ancestrais e outros seres sobrenaturais. Essa cerimônia marca a separação entre os vivos e os mortos na terra, conforme o sistema de codificação simbólica dos elementos naturais e sobrenaturais que compõem a sociedade Kaingang.

Para Veiga (2000), esse ritual está relacionado aos mitos cosmogônicos de destruição e reconstrução do mundo. A morte de um indivíduo impacta toda a comunidade, reconstituindo os gestos e o caminho dos ancestrais. O ritual restabelece a comunidade e reestrutura o mundo, a origem e a criação, oferecendo aos Kaingang a possibilidade de um novo tempo. Assim, a simbologia do ritual do *kiki* não envolve apenas a redefinição do lugar dos vivos e dos mortos, mas também a recriação do mundo, em que se revive os feitos de seus ancestrais, incluindo o momento em que os primeiros homens emergiram da terra, deixando uma parte de si no subterrâneo de onde vieram.

Na tradição Kaingang, conforme Nimuendajú (1993), os primeiros Kaingang saíram do chão, razão pela qual têm a cor da terra. Uma parte deles permaneceu subterrânea, onde continuam até hoje, enquanto os que estão na superfície morrem e se reunirão novamente com aqueles que ficaram abaixo da terra. Por esse motivo, no início do ritual, as metades *kamé* e *kairu* são separadas, como se esses dois grupos estivessem emergindo da montanha. A festa ocorre à noite e ao redor do fogo, lembrando que um dos feitos dos ancestrais foi o domínio do fogo, a partir do qual criaram os animais usando carvão e cinzas.

Para Veiga (2000), a pintura dos indivíduos ao redor do fogo pode representar uma conexão com esse momento da criação, em que o mito de origem do mundo e da sociedade humana se entrelaça e *kamé* e *kairu* representam os ancestrais das respectivas metades. Dessa maneira, o ritual permite que os espíritos dos mortos se afastem, pois acredita-se que ainda possam estar próximos às aldeias, representando um perigo para os vivos.

Assim, os espíritos são levados ao mundo dos mortos, a fim de evitar a aproximação dos espíritos dos falecidos aos parentes vivos. A morte e a vida estimulam os Kaingang a refletirem constantemente sobre as ações e mudanças que vivenciam na contemporaneidade (Claudino, 2011).

Nesse contexto, o ritual é atemporal, pois os vivos e os mortos coexistem no mesmo espaço, em um estado que transpõe as regras. Durante a cerimônia, é necessário fechar o

buraco que funciona como a porta de acesso entre o mundo dos mortos e dos vivos. Assim, o *Numbê*, a aldeia ancestral, é o local para onde as almas dos mortos retornam e encontram à perfeição, enquanto na aldeia terrena a existência é marcada pela imperfeição.

Ao classificarem as plantas e os animais, os Kaingang definem os códigos que regem a vida social, e, a partir dos mitos, explicam a sua territorialidade. Essas narrativas, passadas pelos mais velhos, dão sentido à vida e ensinam aos mais jovens os valores e as práticas tradicionais. Vale destacar que o ritual do *kiki* não foi realizado no Centro Cultural *Vãre*. Contudo, é possível afirmar que o essencial não se perdeu, pois esses referenciais continuam socialmente ativos. Embora muitas vezes realizados para o público não indígena, esses rituais servem mais como uma forma de resistência e resiliência, mantendo vivas suas memórias.

Quanto aos cânticos, estes foram deixados de lado por um longo período, especialmente quando os Kaingang foram aldeados e, posteriormente, deslocados para as reservas. Com a destruição dos seus espaços naturais — a floresta, a mata e os rios — eles acabaram por se sentirem enfraquecidos. Assim, esses saberes passaram a ser mantidos de forma restrita e protegida pelos *kujà* e rezadores.

Com base em todas essas considerações, é possível afirmar que no território do Centro Cultural *Vãre*, em que os Kaingang atualmente vivem, há um elo de pertencimento que se baseia na cosmologia simbólica e prática, acionada e negociada a partir de espaços fronteiriços. Quando se refere a esses espaços, fala-se das dimensões ambientais e sociais que, define a história território ocupado pelos Kaingang no contexto urbano.

4.3 O xamanismo

Algumas pesquisas sobre o assunto destacam a complexidade do xamanismo Kaingang. Rosa (2010), ao pesquisar sobre a etnologia Kaingang, enfatiza que o *kujà* é considerado o xamã dos Kaingang. Além disso, o *jagre* (espírito familiar) e os santos do catolicismo atuam como espíritos auxiliares dessa pessoa. Conforme a sua cosmologia, o *kujà* é o único indivíduo com poderes para atravessar os três níveis que formam o território xamânico Kaingang.

Nesse contexto, Rosa (2010) descreve que existem dois sistemas ideológicos xamânicos no saber Kaingang: o sistema *kujà* e o sistema caboclo. O sistema *kujà*, no plano

cosmológico, resulta da ligação entre os animais e vegetais do domínio da “floresta virgem”; no plano sociológico, é resultado das trocas xamânicas dos Kaingang.

Ao utilizarem os remédios do mato, esses elementos entram no corpo e, se o indivíduo tiver bons pensamentos, isso indica que está com o “sangue forte”. Para os Kaingang, o sangue é o que regula a pessoa. Um Kaingang que possui sangue forte tem um pensamento firme, não se impressiona com as dificuldades e não dá importância aos acontecimentos adversos. Essa relação de forte e fraco também é mencionada pelos mais velhos ao compararem as comidas de antigamente com as atuais. Eles destacam que as comidas do passado os deixavam mais fortes e livres de doenças.

Em relação ao sistema caboclo, no plano cosmológico, ele resulta da ligação entre os curadores Kaingang e os santos do catolicismo popular. No plano sociológico, retrata o contato xamânico entre os curadores Kaingang e os Guarani missionários, jesuítas, capuchinhos, curandeiros caboclos e os santos que caminham pela terra.

Cabe salientar ainda que há uma constante recriação dessas práticas, em que o passado e o presente se conectam de forma contínua, mesmo diante das transformações e mudanças permanentes. Exemplo disso é o próprio Centro Cultural *Vãre*, um espaço de um hectare demonstra diversos elementos do sistema cultural Kaingang na atualidade.

Em uma breve conversa com a *kujà* do Centro Cultural (Dona Maria), foi possível identificar as estratégias e abordagens que ela utiliza para tratar as enfermidades. Além das rezas e benzimentos, ela não descarta a ida ao posto de saúde nem o uso de medicamentos de farmácia para solucionar problemas de saúde. Durante a pesquisa de campo, presenciou-se um desses momentos com o vice cacique Renato, que estava sentindo fortes dores nos pés. Dona Maria fez a reza e o benzimento e, ao final, pegou uma cartela de remédios, benzeu-a e disse que ele deveria tomar os medicamentos para melhorar a dor.

A cartela de remédios foi a maneira que ela encontrou de recriar a prática de cura, pois o remédio, assim como as plantas medicinais utilizadas por eles, é considerado o portador da cura. Ela ressalta que, na visão Kaingang, quem realmente cura é “o de lá de cima”, por meio das rezas e benzimentos.

De acordo com Oliveira (2002), na cosmologia xamânica, existem três categorias de curadores:

- O curador: categoria que inclui aqueles que trabalham com fitoterápicos (muitas vezes denominados raizeiros), benzedores e parteiras.

- O *kujà*: que possui o guia espiritual animal (denominado *jagre*), ou ainda um guia espiritual, como um santo católico. Ele é capaz de interagir de maneira marcante com os espíritos - *kuprig* dos vivos e *vénh-kuprig* dos mortos. O *kujà* pode identificar a origem da doença, buscar a alma de alguém que a perdeu e até ir ao mundo dos mortos.
- O feiticeiro: um *kujà* que tem a capacidade de enviar e tratar feitiços ou doenças enviadas pelo vento, em nome de uma pessoa. Todo *kujà*, de certa forma, pode ser considerado um feiticeiro, uma vez que possui o poder de mandar um contrafeitiço.

Oliveira (2002) ainda relata as regras que um *kujà* deve seguir. O *kujà* é o indivíduo que possui um guia animal, responsável por mostrar os remédios e a boa caça. Para receber essas dádivas, o *kujà* deve cumprir certas prescrições, como, por exemplo, não comer a caça que o animal lhe trouxer, sempre permitindo que o guia coma primeiro, evitando se sujar de sangue e, assim, marcando a alteridade entre os dois. Caso essas regras não sejam seguidas, ele, ou qualquer membro de sua família, pode ser afetado, e o guia animal pode deixar de orientá-lo sobre onde encontrar boa caça e remédios.

Além disso, o *kujà* não deve falar sobre suas atividades de cura, pois corre o risco de perder o guia animal, que o orienta sobre o uso dos remédios e também o auxilia em desfazer feitiços e trazer de volta almas perdidas. Recentemente, os guias também podem ser santos católicos.

Os caminhos pelos quais os Kaingang curam suas enfermidades revelam que ainda mantêm particularidades do xamanismo em seu sistema cultural. Esses elementos continuam vivos, mesmo em processo de reelaboração, com aspectos tradicionais e simbólicos da sua cosmologia, reinterpretados e ressignificados. Essa prática vai além da figura do xamã.

O desafio foi desenvolver a habilidade de identificar essa religiosidade, que, aparentemente sutil no Centro Cultural *Vãre*, desempenha uma dinâmica importante. São duas pessoas com dons espirituais que exercem o xamanismo de formas totalmente distintas, mas de maneira muito discreta. Em última análise, é possível dizer que só foi possível compreender essas práticas espirituais por meio da confiança contada ao longo dos anos, sendo necessário um estreito contato para que esses momentos fossem revelados.

A partir desses recortes, faz-se necessária enfatizar a importância de compreender os sistemas de conhecimento que fundamentam as práticas culturais. Os saberes sobre plantas e animais não são apenas úteis para a subsistência, mas também estão profundamente

relacionados aos modos de identificar os Kaingang, à organização dos rituais de cura, entre outras atividades. Os modos de diferenciar as pessoas e os grupos não se limitam à esfera humana, mas se apoiam numa lógica mais ampla de classificação de todos os seres do universo, sem separar a ordem “humana” da ordem “natural”.

Esse sincretismo religioso é um “legado da catequização” nos aldeamentos e das perseguições religiosas sofridas pelos *kujà*, que foram forçados a modificar suas rezas. Ao longo de sua prática, é possível perceber a inclusão de figuras como Nossa Senhora Aparecida, São Pedro e Santa Luzia, evidenciando a fusão da religiosidade cristã com a cultura indígena tradicional Kaingang. No Centro Cultural, não há um espaço específico para a realização das rezas ou benzimentos, como era feito por seus ancestrais.

Figura 77 - *Kujà* Maria



Fonte: Acervo pessoal (2024).

Durante conversas com a *kujà* Maria, ela relatou que recebeu um chamado para servir ao seu povo em 1962. Na ocasião, ela estava participando de um culto evangélico quando sentiu que precisava mudar de direção. Movida por esse “chamado”, conforme seu relato, ela se retirou e foi para a mata, onde permaneceu por nove dias, alimentando-se apenas da água da mina sagrada, cuja importância já foi mencionada em capítulos anteriores. No último dia, ela compreendeu que deveria seguir o caminho de seus ancestrais, auxiliando os Kaingang.

Becker (1995) relata que, entre os Kaingang paulistas, algumas mulheres idosas eram capazes de adivinhar o futuro por meio de sonhos induzidos pela ingestão de uma erva desconhecida. Esse relato remete a uma fala da *kujà*, que contou ter sonhado que deveria vestir a blusa de Nossa Senhora Aparecida e ir até a Aldeia em que estava ocorrendo um conflito relacionado à disputa de terras. Ela ressaltou que deveria observar o local, mas não revelou se

fez uso de alguma planta. A *kujà* enfatizou que “-não é ela que ajuda e sim o de lá de cima, temos que ter fé”.

Para os Kaingang, o *kujà* é uma figura representativa de elo entre os elementos — água, terra, fogo, ar, madeira —, o sol, a lua, as plantas, os animais, os homens, os espíritos e os guias espirituais. De acordo com Oliveira (1996, p. 224), “ todos esses elementos tradicionais simbólicos de sua cosmologia são reinterpretados e integrados às novas formas de viver” no contexto urbano.

Em relação ao xamanismo, nas últimas décadas a etnologia destaca que, entre os Kaingang, o *kujà* é o xamã, o curandeiro, juntamente com seus colaboradores uma diversidade de *jaгрê* (espíritos auxiliares) que assumem tanto a forma não-humana como a humana: o espírito animal da floresta (por exemplo, jaguatirica, gavião, coruja e cachorro), o espírito vegetal da floresta (taquara, árvore e cacique das matas), a água (espírito água da floresta e água santa) e o santo do panteão do catolicismo popular (Nossa Senhora Aparecida, Santo Antônio e São João Maria). (Rosa, 2014).

A possibilidade de um *kujà* trabalhar com o jaguar e a Nossa Senhora Aparecida revela que essa instituição social está atravessada por dois sistemas ideológicos sobrepostos, que constituem uma unidade: o “sistema *kujà*” e o “sistema *caboclo*”, respectivamente.

A partir desse saber guiado, no sistema *kujà* o trabalho de mediação se dá a partir do domínio “floresta virgem” vinculado ao poder do *jaгрê* animal ou vegetal, à língua kaingang e ao prestígio da floresta enquanto instituição. Já, no sistema *caboclo*, a ênfase está no trabalho do curandeiro kaingang ou *caboclo* (brasileiro) a partir do domínio “casa” e “espaço limpo”, vinculados ao poder dos santos ligados ao panteão do catolicismo popular, à língua portuguesa e à influência das instituições altarzinho e *igrejinha de tábuas*. (Rosa, 2014).

Assim, as contínuas adaptações das práticas de um passado recente são vivenciadas na atualidade de forma dinâmica, evidenciando que a tradição não é estática. Mesmo diante da perda de seus territórios e das mudanças no modo de lidar com a natureza, os materiais simbólicos foram reordenados e adaptados.

As práticas curativas, que antes estavam intimamente ligadas ao conhecimento da natureza, passaram por modificações, incorporando novos elementos e reajustando alguns padrões da organização social. Isso inclui a utilização de medicamentos produzidos em laboratórios e a busca por serviços nos postos de saúde.

Durante o período em que a pesquisa de campo foi realizada, e em contato constante com os Kaingang no Centro Cultural *Vãre*, foi possível perceber peculiaridades do cotidiano que, de outra forma, passariam despercebidas sem um olhar atento aos pequenos detalhes do dia a dia.

Testemunhar como esses elementos se manifestam no Centro Cultural *Vãre* é uma forma de se aproxima desse universo, a fim de entender como as práticas espirituais são expressas de maneiras variadas, nos rituais, na cosmologia, na relação com a natureza, nos mitos e no xamanismo vivo da história recente, que passou por profundas mudanças sociais, religiosas e ambientais nos últimos séculos.

4.4 O benzimento

No primeiro contato com a *kuijã* Maria, foi por meio do vice cacique, quando me apresentou a ela explicando que eu estava fazendo um projeto com as artesãs, com as mulheres que conheciam a técnica das comidas típicas. Foi nessa visita que conheci *kujã* Maria e descobri que realizava benzimento, além de ser artesã. Em outro momento, durante o trabalho de campo, enquanto era realizado o levantamento do número de barracos, acompanhada do vice cacique, fomos até a casa *kujã*, o vice cacique queria um benzimento, ela realizou o benzimento e em seguida perguntou se eu tinha ido pra benzer também, aceitei, ela então, fez uma reza em kaingang disse eu deveria voltar mais duas vezes.

Nessa segunda vez que retornei para o benzimento, a preparação consistiu em estender os braços, com as palmas das mãos abertas, para receber a proteção necessária. Ela iniciou a reza, alternando entre o português e o kaingang. Em dado momento, ela segurou minha mão direita, assoprou e disse que aquele lado era o que precisava ser tratado.

Ela me explicou que seria necessário voltar mais uma vez, e só então tudo estaria bem. A reza não pode ser feita aos domingos, e para que funcione, deve ser repetida três vezes. Em seguida, foi a vez do vice cacique, que estava com o pé bastante inchado. Ela colocou a mão sobre o pé dele e fez a reza. Ele comentou que nunca faz nada sem antes consultar a *kujã*, pois ela é capaz de ver tudo o que vai acontecer.

A *kujã* Maria é uma mulher mais velha, fluente em kaingang e português. Suas atribuições no Centro Cultural *Vãre* incluem a realização dos benzimentos, rezas e aconselhamentos às pessoas e artesã, ela domina a técnica da cestaria. Foi possível perceber que, ao realizar a reza, ela mistura práticas cristãs com as tradições Kaingang. Como destaca

Rosa (2014), constituem sistemas ideológicos “sistema kujà” e o “sistema caboclo”, respectivamente, enquanto fazia o benzimento ela ia falando o nome dos santos católicos, Nossa Senhora Aparecida, Santa Luzia e Santo Antônio, quando finalizou a reza disse: “agora seu sono vai ser bom, mas precisa voltar mais uma vez. Vou lá na Aldeia buscar água da mina sagrada e vou trazer pra você”.

Na terceira vez que retornei, ela então, pegou a garrafa de refrigerante com a água da mina, olhou e começou a rezar em kaingang, e me entregou a garrafa e disse:” essa água é sagrada, pode passar na testa pra dor de cabeça, no corpo e até beber se quiser que vai ficar tudo bom” .

O outro momento sobre a espiritualidade, foi a descoberta de outra guia espiritual no Centro Cultural Vãre. Aconteceu durante os preparativos da culinária, quando estava em busca de uma peneira, fui até a casa de Dona Lúcia, com quem já tinha uma relação próxima devido à cestaria, perguntei se ela tinha uma peneira para emprestar, ela disse que tinha, porém não ia emprestar. Sem entender, voltei, expliquei que ela não tinha uma peneira para emprestar.

Foi somente depois de uma conversa com Aparecido que consegui compreender o motivo da recusa de Dona Lúcia. Ele revelou que ela também desempenhava o papel de curandeira. Aparecido explicou que a Dona Lúcia acompanhava o grupo de dança durante eventos e apresentações, e que sua participação era fundamental, especialmente nos encontros dos xamãs: Dona Maria, a outra kujà, não acompanhava o grupo - a participação dela era somente ali no Centro Cultural. Já, Dona Lúcia, era responsável pela proteção espiritual do grupo, recebendo os espíritos, e possuía uma ligação profunda com a espiritualidade.

Diante desse fato, foi possível perceber que havia uma separação entre os grupos de mulheres. Dona Lúcia, enquanto curandeira, não participava das atividades culinárias, bem como não se integrava ao grupo durante essas atividades.

Neste contexto, em busca de conseguir mais informações sobre essa situação, estabeleceu-se contato com Dona Lúcia para uma conversa, a qual aceitou.

Dona Lucia explicou como descobriu seu dom espiritual ainda na infância, quando recebeu um chamado em sonho, e como foi desenvolvendo essa habilidade ao longo dos anos.

Perguntei se ela fazia benzimento, ela respondeu que sim, e sabia que eu ia pedir pra ela fazer uma reza. Diante desse fato, perguntei se ela poderia fazer naquele dia, ela então, me convidou para entrar no seu barraco.

Diferentemente da Dona Maria, ela tinha um altarzinho com imagens de vários santos católicos e da matriz africana como Iemanjá e São Jorge, Nossa Senhora Aparecida entre

outras imagens, uma vela e uma garrafa com água retirada de uma mina sagrada, rosários, cruzeiros e velas.

O procedimento foi diferente do realizado pela *kujà* Maria. O local que ela mantém o altar é onde vive e que também serve como seu espaço sagrado. Antes de iniciar a reza e o benzimento, ela explicou: “Vou acender a vela, ela vai queimar uma parte enquanto faço seu benzimento e, depois, apago, aí uso para outra pessoa”.

Dona Lúcia então começou a oração. Fiquei em pé enquanto ela usava um terço e rezava, alternando entre português e kaingang. Com as mãos, ela fazia movimentos de cima para baixo, dos braços até os pés, para retirar todo mal que por ventura estivesse no meu corpo, em seguida assoprou, como se estivesse expulsando todo mal ou espírito que ali estivesse.

Ela continuou o benzimento e a oração em kaingang e, ao final, pediu para tomar a água da garrafa, sem copo, sem nada. Perguntei se era assim mesmo direto na garrafa ela disse que sim, então, tomei água para finalizar o ritual.

Depois, pegou um pano branco com a imagem de Nossa Senhora e contou que, durante os eventos e apresentações, coloca o pano nas costas como proteção espiritual para si e para o grupo.

Neste processo, observou-se que, seja nas rezas ou nos benzimentos, tanto a *kujà* Maria quanto Dona Lúcia seguem algumas regras específicas. Geralmente, marcam um dia para a pessoa receber o benzimento ou buscar água sagrada, mas não realizam essas práticas espirituais aos domingos, e o horário mais indicado é pela manhã.

Percebemos que tanto a Dona Maria, quanto a Dona Lucia, tiveram esse despertar por meio de sonhos, Dona Lucia ainda criança, quando estava na Aldeia e Dona Maria depois de frequentar uma igreja evangélica percebeu em sonho que deveria largar a religião cristã e atender o pedido de seus ancestrais.

A diferença entre as duas consiste no local de realização das rezas, na forma de utilização dos benzimentos, e da invocação dos santos, porém as duas utilizam a água da mina sagrada da Aldeia.

As transformações e a degradação do meio ambiente impactaram diretamente o estilo de vida, os modos de produção, trabalho e comportamento, dessas populações. No entanto, apesar dessas mudanças, não abandonaram as consultas aos guias espirituais, demonstrando uma interação contínua entre os medicamentos ocidentais e as tradições e remédios indígenas.

Durante os quatro anos junto aos Kaingang para realização da pesquisa, foi possível entender que há uma manifestação cultural pulsando nesse local (Centro Cultural *Vãre*), refletida em todos os aspectos do cotidiano Kaingang, como a dança, a reza, a comida e o artesanato. A dança e os cânticos, além de narrar a história do passado, transmitem os saberes tradicionais do grupo, sendo utilizados em diferentes momentos para celebrar eventos e representar a cultura e a identidade Kaingang.

CONCLUSÃO

De acordo com o exposto neste estudo, nos dedicamos a refletir, compreender, e descrever o cotidiano dos Kaingang no contexto urbano, a partir do histórico de mobilidade das populações originárias Kaingang, a fim de acessar informações sobre seu sistema cultural. Neste sentido, buscou-se analisar e registrar as relações estabelecidas pelo Centro Cultural *Vãre*, a partir dos saberes, práticas, lugares e como ocorre o processo de reelaboração cultural em relação a esse novo território. Foram investigadas as suas práticas simbólicas e como manifestam seus conhecimentos contemporâneos por meio de danças, cantos, língua, artesanato e culinária.

Fundamentadas em registros históricos e etnográficos, abordamos o modo de organização social dos Kaingang e os seus processos territoriais no Paraná, contextualizando e analisando sua permanência cultural a partir da (re)configuração territorial, baseada no sistema cultural Kaingang e aos “espaços territoriais vividos”. Esses “novos territórios” – ou essa reterritorialização – se formaram, como no caso do Centro Cultural *Vãre*, a partir dos espaços vividos, conforme o conceito de Henry Lefévre, para além da base física e material, um espaço repleto de significados simbólicos/culturais.

A discussão dos vestígios arqueológicos nos auxiliou na compreensão das dinâmicas sociais que permeiam a historicidade e os múltiplos usos do território como registros de uma ocupação ancestral que perdura ao longo do tempo. Essa abordagem evidencia um diálogo entre as narrativas de memória e outros relatos documentais, sobre a ocupação na “área urbana” como “novos lugares” de existência.

Trouxemos considerações e informações para compreender o patrimônio como uma construção e em constante transformação, que ocupa um espaço de confrontos e negociações, envolvendo reprodução identitária e mudanças sociais. A contemporaneidade, que desafia essas populações na formação de novos espaços territoriais, se torna espaço de produção, distribuição e consumo, impactando as práticas culturais tradicionais..

Ao rever as questões relacionadas ao território, como um espaço que reflete continuidades, transformações e processos de mudança sociocultural, os conceitos de Terras Indígenas e Território Indígena onde estão os Kaingang da Bacia do Tibagi, demonstram como as transformações desses processos histórico-cultural, redimensionam suas formas de territorialidade, exemplificadas pelo Centro Cultural *Vãre* em Londrina, uma reapropriação do

antigo território (ribeirão Cambé) transformado e espaço urbano e ressignificado enquanto território Kaingang.

Nas sociedades tradicionais, os objetos culturais e simbólicos desempenham um relevante papel nos saberes e fazeres dessas comunidades. Eles representam expressões e manifestações que refletem e reforçam as práticas culturais, sendo valorizados pela comunidade e integrados a um sistema cultural mais amplo.

De acordo com Geertz (1989), a cultura consiste em estruturas de significações socialmente estabelecidas, com sistemas entrelaçados de símbolos e signos. A cultura não pode ser atribuída casualmente aos acontecimentos sociais, pois toda mudança parte de uma reprodução cultural na qual algo novo é assimilado. Assim, o objetivo deste trabalho foi provocar novos olhares sobre o cotidiano dessas populações, com foco na cultura material que ainda faz parte do cotidiano dos Kaingang.

É importante destacar que esses componentes culturais, mesmo sendo legítimos, não estão isentos da incorporação de práticas externas. Isso, no entanto, não diminui a presença da cultura Kaingang. Ou seja, ser Kaingang não está condicionado a uma visão romantizada de “primitividade” ou pureza cultural, mas sim ao direito de ser indígena, adaptando-se às mudanças impostas e aprendendo a lidar com a perda e transformação de seu território, o que também afeta seu *modus vivendi*.

Essa reinvenção do território e dos espaços de sobrevivência leva as populações Kaingang a aprenderem a lidar com a descoberta de si mesmas e dos outros, ressignificando suas experiências vividas, suas identidades e suas dimensões de vida, definidas a partir das relações e interações com o outro.

No caso das populações originárias Kaingang, o que mudou na relação com o território foi, a delimitação e o controle das Terras Indígenas. Assim, a desterritorialização não se resume apenas à exclusão do acesso à terra como meio de produção, vai além, impactando seus sistemas simbólicos e culturais. Apesar de exercerem certo domínio sobre os territórios em que vivem, essas populações carecem de referências territoriais originárias de sua cultura, como o imaginário geográfico associado a rios, cachoeiras, florestas e espaços sagrados.

Esses lugares de pertencimento se reconfiguram a partir de vivências (experiências, sensações, percepções, sentimentos, valores e memórias) que os sujeitos, a partir da interação social e com o meio ambiente, vão estabelecer com os lugares, revalorizando o território como espaço econômico, social e cultural.

Ao explorar o papel da cestaria na cultura Kaingang, identificamos as mudanças e permanências dessa prática ao longo do tempo, incluindo a substituição da taquara pelo bambu, das tintas naturais pelas artificiais, e até mesmo as adaptações nos formatos dos cestos. Neste ponto, faz-se necessário salientar que o objetivo deste trabalho com as artesãs não foi comparar os diferentes tipos de trançados, mas sim compreender o conhecimento delas sobre as técnicas de cestaria, identificando as mudanças e permanências ao longo do tempo. Essa abordagem busca contribuir para a preservação e manutenção dessa prática ancestral, mesmo que modificada (e em permanente modificação) na cidade.

Em relação ao evento da recriação da culinária, estes possuem uma representatividade nos vários aspectos de formação da sociedade kaingang, passando pelo social, pelo cultural e pelo religioso, até chegar ao cotidiano. Essas ações do cotidiano de criar, recriar e ressignificar esses elementos, estão diretamente relacionados aos saberes e fazeres e a reelaboração cultural, ampliando a compreensão dos processos de territorialização fortalecidos pelos saberes ancestrais. Com isso destacamos que podemos provocar “novos olhares” para esse novo contexto vivenciado pelos Kaingang. Seguindo essas análises e registros, apresentamos a dança, os cânticos e a reza tradicional Kaingang como marcadores identitários.

Para esse fim, abordou-se questões temporais, pautadas na mobilidade contemporânea, que é marcada pelos processos de perda territorial e deslocamentos vivenciados pelos Kaingang entre a cidade e a TI. O passado assume o papel de mediador e veículo de identificação, não em termos de continuidade linear ou estática, mas como reprodução sociocultural. Diversas referências sobre a reelaboração de elementos tradicionais indicam que esse processo não visa reproduzir um passado remoto, mas sim promover o reconhecimento como grupo social (Gómez, 2012).

Para as populações originárias Kaingang, a organização do espaço e a constituição dos lugares devem ser um momento para refletir simultaneamente sobre a relação dos elementos simbólicos que constituem sua essência enquanto grupo étnico, que se encontra em uma região de fronteira (Barth, 1995), que seria a o Centro Cultural Vãre, associada às relações de pertencimento que os indivíduos estabelecem ao interagir com as informações nesse espaço urbano.

Nesse sentido, a memória tem ligação muito estreita com o sentimento de identidade individual, que condiz com momentos vividos e de lembranças que foram marcos, tanto no âmbito das memórias individuais quanto coletivas construídas, (Pollack, 1989).

Todos esses elementos podem ser identificados nas narrativas dos nossos interlocutores, ao relatarem suas histórias, nas quais a ordem cronológica não é necessariamente obedecida. Quando voltam várias vezes aos mesmos acontecimentos, esses acontecimentos nem sempre foram vivenciados diretamente, mas, no imaginário, têm uma importância enorme.

Dessa maneira, Pollack (1989) ressalta que os lugares da memória, lugares particularmente ligados a uma lembrança, são elementos constituintes do sentimento de identidade, tanto individual como coletiva, na medida em que são, também, um fator extremamente importante do sentimento de continuidade e de coerência de uma pessoa ou de um grupo em sua reconstrução de si.

As discussões e conexões sobre o cenário histórico e territorial dos Kaingang, nesse novo contexto, ampliou a compreensão dos processos de territorialização e reterritorialização indígena, com locais de reprodução cosmológica, cultural e religiosa, baseados na tradicionalidade. A partir desses eixos analíticos, estabeleceu-se um espaço de diálogo e colaboração voltado para a preservação da cultura material e imaterial, no processo de reconhecimento da memória, identidade e cultura desse grupo.

Quanto à utilização do espaço urbano como moradia, inicialmente como moradias temporárias e, posteriormente, como residências fixas, o que se observou é que várias famílias sentem a necessidade de retornar aos seus territórios de origem. É importante destacar que o movimento realizado pelos Kaingang ao saírem da Terra Indígena Apucarantina e irem para Londrina, com o objetivo de vender seus artesanatos e passar uma temporada de 15 a 20 dias, está relacionado ao modo ancestral/tradicional de viver. Seus deslocamentos são constantes; antigamente, eles não fixavam moradia na área urbana, pois o acampamento era transitório - ficavam por um tempo e depois retornavam à aldeia.

O fato de se deslocarem da Terra Indígena para a centro urbano – hoje com uma comunidade permanente - indica que a agricultura já não é mais suficiente para sua subsistência, uma vez que as terras estão cada vez mais empobrecidas em nutrientes, a pesca foi reduzida pela poluição dos rios e a caça se tornou escassa. Muitos dos animais que eram consumidos pelos indígenas estão atualmente em extinção.

Os deslocamentos, em princípio, não seriam um problema, se não fosse pela necessidade de vender seus artesanatos como fonte de renda. Assim viu-se que, ao saírem para comercializar cestos e balaios, geralmente é a mãe acompanhada de seus filhos. Nesse processo, não se trata apenas de vender, mas também de manter um sistema de trocas, envolvendo alimentos, roupas ou outros objetos de interesse.

Ao recriar as práticas culturais a partir das diferentes configurações de territorialidade, pudemos constatar que os seres humanos são seres instituidores de sentido. A ação social é significativa tanto para aqueles que a praticam quanto para os que a observam: “não em si mesma, mas em razão dos muitos e variados sistemas de significado que os seres humanos utilizam para definir o que significam as coisas e para codificar, organizar e regular sua conduta uns em relação aos outros. Estes sistemas ou códigos de significado dão sentido às nossas ações” (Hall, 1997, p.16).

Dessa forma, o que fortalece a cultura das populações tradicionais Kaingang são seus saberes ancestrais, que funcionam como uma síntese de estabilidade e mudança, de passado e presente, de diacronia e sincronia. Ao analisarmos o contexto dos indígenas na área urbana notamos que construíram sua identidade territorial, manifestadas nos relatos do vice cacique quando explica o ritual com as rezas e cânticos para a consagração do espaço, demonstrando uma conexão com o local em que vivem. Construíram uma identidade associando elementos da cultura tradicional ao espaço urbano em que habitam, construindo um vínculo de pertencimento e territorialização.

O percurso da pesquisa conduziu para a identificação de práticas culturais, como a manutenção da técnica de tecer os artesanatos - tanto a cestaria como o pari - onde os artesãos procuram desenvolver a técnica os mais próximo dos seus ancestrais; os cânticos e as rezas e a utilização das ervas para os banhos espirituais e xamanismo; além de destacar a configuração do território do antigo Posto Apucarantina, tornado Terra Indígena Apucarantina, após a construção da usina hidrelétrica, que trouxe um deslocamento dessas populações, que deixaram seus *emãs* e, posteriormente, a legitimação do território/aldeia no Centro Cultural.

Por fim, tem-se a fixação dessas populações na área urbana, em busca de possibilidades e meio de sobrevivência. Visto que a fragmentação do território alterou todo modo de vida dos kaingang, inclusive a maneira como lidam com os territórios tradicionais, a volta para o território tradicional (aldeias da TI), se torna necessário para reviver toda essa ancestralidade do “ser kaingang”.

Enfatizamos a ressignificação do espaço urbano ocupado e como a presença da população Kaingang se expressa por meio da cultura material, de seus símbolos e de sua cosmologia. Essa abordagem permitiu explorar os processos sociais, os deslocamentos espaço-temporais e a construção identitária, que facilitou a inserção dessas populações no contexto local .

É a partir desse olhar de pertencimento, das vivências, das memórias, da interação social e com o meio ambiente, que os sujeitos estabelecem a revalorização do território como espaço de desenvolvimento econômico, social e cultural, dando sentido às suas vidas e tradições.

O uso do passado e da tradição como instrumentos de afirmação política e cultural no presente torna-se evidente nos relatos do vice cacique. Ele expressa o desejo de receber apoio, por meio da presente pesquisa, para reproduzir aspectos fundamentais do modo de vida dos Kaingang residentes no acampamento/Centro Cultural, como a culinária tradicional, a confecção do pari, as rezas e a técnica da cestaria.

Dessa maneira, o estudo demonstrou que o território não é só o aspecto físico, mas tem uma especificidade que determina a adaptação dos sistemas simbólicos (rituais, cosmologia, parentesco, tradições). Ao se deslocarem para as áreas urbanas, o grupo incorpora novos elementos; porém, a interação com os seus antepassados é revivida, o sentimento de pertencimento dá continuidade aos espaços que foram ocupados pelos seus ancestrais.

Nesse sentido, o lugar onde estabeleceram suas moradias na área urbana, de acordo com os registros históricos - o Ribeirão Cambé e sua microbacia que tem sua confluência nas corredeiras do Rio Tibagi - era utilizado para caça e pesca no século XIX e XX, antes da fundação de Londrina Mota,(2000); Tommasino, (1998). Portanto, o local de ocupação Kaingang, onde está localizado o Centro Cultural Vãre, é um “lugar” Kaingang tradicional ressignificado na contemporaneidade.

A percepção do kaingang em relação ao ambiente natural, demonstra um profundo conhecimento do território que ocuparam ao longo do tempo. Todo esse conhecimento tem regido a vida dessa população no espaço-tempo conectando o passado, o presente e o futuro, através de ciclos, mitos e tradições orais para salvaguardar sua singularidade histórica e cultural ao longo do tempo.

Portanto, entender como os Kaingang lidam com a mobilidade e com a espacialidade, nos diferentes espaços que englobam seu território atual, é fundamental para compreender como preservam seus costumes e sua cultura. Durante o estudo, observou-se a continuidade de suas práticas e costumes, como na confecção de seus artesanatos, nas rezas e danças – e, até mesmo, na tentativa de adaptação de suas moradias. Quando as famílias indígenas retomam e reocupam áreas, erguendo seus “barracos”, elas exercem o direito de explorar a cidade como grupos sociais, carregando seus bens simbólicos e garantindo sua sobrevivência material e cultural.

No contexto das sociedades indígenas, a territorialidade é o elemento que fundamenta os vínculos formados pelas experiências vividas. Ela ativa as memórias das vivências nos lugares e entre lugares e conecta os espaços em que seus antepassados viveram. Esse vínculo estabelece um sentimento de pertencimento que atravessa diferentes tempos e espaços. Essa reflexão está diretamente relacionada à compreensão das manifestações simbólicas, que são marcadas pelas tradições culturais.

Todas essas informações auxiliaram na compreensão sobre a reorganização do cotidiano, confrontando os hábitos vividos na Terra Indígena com os da cidade, onde muitos elementos da cultura são desintegrados na vida cotidiana com “novos hábitos urbanos”, que imprimem outros estilos de vida, que são incorporados e reelaborados a partir de novos modelos de atividades.

A pesquisa identificou, ainda, como as “memórias territoriais” são evidenciadas e servem de dispositivo para a construção da identidade e da territorialidade demonstradas na apropriação dos modos de habitar o espaço ao longo do tempo, servindo como base nos processos de identificação das demandas atuais como deslocamento da TI para a área urbana. Esse novo contexto, atribuído ao território como espaço (físico) é capaz de armazenar e proteger memórias coletivas, que foram recriadas por meio das práticas culturais realizadas pelos kaingang por meio dos rituais, cânticos, das rezas, do artesanato e da culinária. Dessa forma, o espaço físico “percebido” se torna em espaço “vivido”.

A partir dessas manifestações culturais, conseguimos obter informações significativas sobre as experiências dessas comunidades, contribuindo para uma compreensão de suas realidades sociais, históricas e ambientais. Essas informações podem servir de referências para novas pesquisas, como a questão do xamanismo que não exploramos na sua totalidade, a questão da educação indígena na área urbana, saúde indígena, a legalidade do espaço onde estão, enfim, temos um leque de possibilidades para novos estudos na área do Centro Cultural Vãre.

O passado é revisitado e reinterpretado, e o sentimento de pertencimento é ressignificado como uma forma de dar continuidade à presença indígena em um ambiente urbano, distinto da vivência na Terra Indígena. Essa vivência envolve enfrentamentos, diferenças e processos de reconhecimento que moldam a forma de viver na cidade.

É a partir da perspectiva dessa população, de suas experiências e olhares sobre as diferentes situações, que se destacou o quanto os Kaingang são resilientes, reelaborando seus sistemas identitários, que se baseiam na tradição ao longo do tempo e são usados para a

reprodução cultural, social, religiosa, ancestral e econômica. Todos esses elementos culturais se manifestam em um processo de resignificação e socialização, expressos no cotidiano dessas populações, que são recriados e reinventados a cada novo desafio e que moldam a constituição do ser Kaingang na contemporaneidade.

Por fim, é importante ressaltar que, além do interesse em dar visibilidade à grandiosidade cultural dos Kaingang, os trabalhos continuam. A elaboração desta tese foi uma das etapas para a reafirmação da cultura Kaingang como algo dinâmico e em processo constante de reelaboração.

Assim, essa caminhada investigativa foi essencial. Acreditamos que, por meio dela e da mudança constante de posição e perspectiva, é possível tornar visível a história dos Kaingang neste espaço urbano, compreendendo-o como um processo e um acontecimento histórico cujos resultados espaciais deixam pistas, passíveis de serem experimentadas em todas as suas dimensões.

A questão indígena na contemporaneidade traz desafios e, para isso, é imprescindível considerar as formas tradicionais de uso da terra, os processos históricos que resultaram na fragmentação de seus territórios, que os obrigaram a dividir o espaço com outros grupos, e a recriar suas dinâmicas e práticas culturais a partir das diferentes configurações de territorialidade impostas. Todos esses dados permitem refletir e a definir aspectos dos processos identitários que ocorreram com essas populações.

As próximas etapas e desafios a serem enfrentados, além de representarem possibilidades e sugestões para futuras pesquisas, envolvem ações como:

A) Utilizar as informações da tese para a publicação de um material didático em formato de livro sobre os Kaingang as trajetórias e os desafios na contemporaneidade, que será traduzido para a língua kaingang, proporcionando-lhes acesso a informações e conhecimentos para as futuras gerações.

B) Desenvolver projetos em parceria com órgãos públicos e iniciativa privada para a revitalização do espaço onde está localizado o Centro Cultural *Vãre*, incluindo a manutenção dos alambrados, limpeza, instalação de água encanada adequada, garantindo a segurança energética, sanitária e alimentar dessas populações.

C) Ampliar parcerias com universidades públicas e privadas, em colaboração com pesquisadores das áreas de História, Geografia, Arquitetura e Agronomia, para a realização de oficinas, palestras, implantação de hortas suspensas comunitárias e retomada do uso das ervas medicinais.

D) Promover estudos e análises sobre a viabilidade de readequação do espaço para a venda de artesanatos.

REFERÊNCIA

- ALBERTI, Verena. **Ouvir contar**: textos em história oral. Rio de Janeiro: Editora FGV, 2004.
- AMBROSETTI, Juan B. Los índios Kaingángues de San Pedro (Misiones). **Revista del Jardín Zoológico de Buenos Aires**. Buenos Aires, v.2, n.10-12, p.305-387, 1895.
- ANDRADE, Manuel. C. **A questão do território no Brasil**. 2 ed. São Paulo: Hucitec, 2004.
- ARAÚJO, Rafael Silva de. **Micro Bacia do Ribeirão Cambé-Londrina-PR**: Levantamento ambiental utilizando técnicas de geoprocessamento e sensoriamento remoto. 2004. 140 f. Monografia (Bacharelado em Geografia) - Departamento de Geociências, Universidade Estadual de Londrina, Londrina, 2004.
- BARTH, Fredrik. Etnicidade e o conceito de cultura. **Antropolítica**: Revista Contemporânea de Antropologia e Ciência Política, Niterói-RJ, v. 1, n. 19, p. 15-30, 1995.
- BARTH, Fredrik. Introduction. In: Fredrik Barth (ed.), **Ethnic Groups and Boundaries: The Social Organization of Culture Difference**. Bergen: Universitetsforlaget, 1969, pp. 9–38.
- BECKER, Ítala Irene. Alimentação dos índios kaingang do Rio Grande do Sul. **Revista de Arqueologia**, [s. l.], v. 6, n. 1, p. 106–118, 1991. DOI: 10.24885/sab.v6i1.85. Disponível em: <https://revista.sabnet.org/ojs/index.php/sab/article/view/85>. Acesso em: 24 abr. 2024.
- BECKER, Ítala Irene. **O índio Kaingang no Rio Grande do Sul**. São Leopoldo: Ed. UNISINOS, 1995.
- BINFORD, L. R. **Em Busca do Passado**. Lisboa, Europa/América, 1991.
- BITTENCOURT, José Neves. **Cidadania, Memória e Patrimônio: as dimensões do Museu no cenário atual**. Belo Horizonte: Crisálida, 2009, v. 1, p. 1-212.
- BOMFIM, Natanael Reis. **Noção social de território**: em busca de um conceito didático em geografia: a territorialidade. Ilhéus: Editus, 2009.
- BORBA, Telêmaco. **Actualidade Indígena**. Curitiba: Imprensa Paranaense, 1908.
- BRANDÃO, Carlos Rodrigues. Reflexões sobre como fazer trabalho de campo. **Sociedade e cultura**, Goiânia, v. 10, n. 1, p. 11-27, 2007.
- CANCLINI, Néstor García. **Culturas híbridas**: estratégias para entrar e sair da modernidade. 2. ed. São Paulo: Edusp, 1998.
- CARLOS, Ana Fani Alessandri. **O Espaço Urbano: Novos Escritos sobre a Cidade**. São Paulo: FFLCH, 2007, 123p.
- CASCO, Ana Carmem Amorim Jara. Reinventando a cidade: um diálogo entre Marco Polo e o Imperador. *Revista do IFHAN*, n. 29, 2001.
- CASTELLS, Manuel. **Ruptura: a crise da democracia liberal**. Tradução: Joana Angélica d'Avila Melo. São Paulo: Zahar, 2018.

CAVALCANTE, Ana Luisa Boavista Lustosa. **Design para a sustentabilidade cultural: recursos estruturantes para sistema habilitante de revitalização de conhecimento local e indígena**. Tese (doutorado) - Universidade Federal de Santa Catarina, Centro Tecnológico, Programa de Pós-Graduação em Engenharia e Gestão do Conhecimento, Florianópolis, 2014.

CENTRO DE MEMÓRIA E CULTURA KAINGANG. Sobre o CMCK. Karÿm ãnh ki Kanhgág ag jygre kãme: Os Kaingang do Apucarantina e suas Histórias. Disponível em: <https://cmckaingang.blogspot.com/p/sobre-o-cmck.html>.

CERQUEIRA, Fábio Vergara. Proteção do Patrimônio Cultural e Arqueológico. In: AXT, Gunter; SCHÜLLER, Fernando (orgs.). **Avanços e percalços no Brasil contemporâneo: crônicas de um país incógnito**. Porto Alegre: Artes e Ofícios, 2006, p. 345-375.

CHAGAS, Mário de Souza. **A imaginação museal: Museu, memória e poder em Gustavo Barroso**, Gilberto Freyre e Darcy Ribeiro. Rio de Janeiro: MinC/IBRAM, 2009.

CHARTIER, Roger. **A História Cultural: entre práticas e representações**. 2. ed. Portugal: DIFEL, 2002.

CHOAY, Françoise. **A Alegoria do Patrimônio**. São Paulo, UNESP, 1996.

CLAUDINO, Zaqueu Key. As narrativas kaingang nas aldeias. In: FAGUNDES, Luiz Fernando Caldas; FARIAS, João Maurício. (orgs.). **Objetos-sujeitos a arte kaingang como materialização de relações**. Porto Alegre: FUNAI/CR -Passo Fundo/CtL Porto Alegre /editora Deriva, 2011.

CRÉPEAU, Robert R. Mito e ritual entre os índios Kaingang do Brasil Meridional. **Horizontes Antropológicos**, Porto Alegre, v. 3, n. 6, p. 173-86, 1997.

CRÉPEAU, Robert R. La pratique du chamanisme chez les Kaingang du Brésil Méridional: une brève comparaison avec le chamanisme bororo. In: AIGLE, Denise et al (orgs.). **La politique des sprits**. Nanterre: Société d'ethnologie, 2000, p. 309-322.

CRÉPEAU, Robert R. “Os kamé vão sempre primeiro”: dualismo social e reciprocidade entre os kaingang. **Anuário Antropológico/2005**. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 2006.

CUNHA, Manuela Carneiro da. **Os direitos do índio: ensaios e documentos**. São Paulo, Brasiliense, 1987.

DEMO, Pedro. **Metodologia para quem quer aprender**. São Paulo: Atlas, 2008.

DIAS, Adriana Schmidt; HOELTZ, Sirlei Elaine. Indústrias líticas em contexto: o problema Humaitá na arqueologia sul brasileira. **Revista de Arqueologia Brasileira**, v. 23, n. 2, dez, 2010.

DORNELAS, Eline Andréa. Políticas indígenas no Império. In: Simpósio Nacional de História, 2001, Niterói. Livro de resumos – XXI Simpósio Nacional de História. **A História no Novo Milênio: entre o individual e o coletivo**. Niterói: ANPUH/UFF, 2001, p. 177.

DORNELAS, Eline. **Levantamentos parciais da ocupação humana na Bacia do rio Tibagi**. 1997. Monografia (Especialização em Arqueologia, Etnohistória e Etnologia do Paraná) - Universidade Estadual de Maringá. Maringá, 1997.

ENRIQUEZ, Èugene. Memória e Identidade: Perspectiva para História. In: DIEHL, Astor Antônio (org.). **Cultura historiográfica: memória, identidade e representação**. Bauru: EDUSC, 2002.

FERNANDES, Loureiro. **Os Caingangues de Palmas**. 1941.

FERNANDES, Ricard. Territórios Étnicos Kaingang. In: OLIVEIRA, João Pacheco de (org.) **A reconquista do território: etnografias do protagonismo indígena contemporâneo**. 1. ed. Rio de Janeiro: E-papers, 2022.

FIDELES, Jaciane Goj Téj Kuitá. Expressões corporais kaingang como forma de transmissão de saberes na Terra Indígena Apucarantina. 2020. 48p. **Trabalho de Conclusão de Curso (Licenciatura Intercultural Indígena do Sul da Mata Atlântica)** – Universidade Federal de Santa Catarina, Florianópolis, 2020.

FONSECA, Maria Cecília Londres. **O patrimônio em processo: trajetória da política federal de preservação no Brasil**. Rio de Janeiro, UFRJ/IHAN. 1997.

FRANZ, Keller, Noções sobre os indígenas da província do Paraná. In: Leda A LOVATO. A Contribuição de Franz Keller à etnografia do Paraná. **Boletim do Museu do Índio**. Antropologia, Rio de Janeiro, n. 1, p. 18. 1974.

FREITAS, Sônia Maria de. **história oral: possibilidades e procedimentos**. São Paulo: Associação Editorial Humanitas, 2006.

GALLOIS, D. T. Terras ocupadas? Territórios? Territorialidades? In: RICARDO, F. P. **Terras indígenas e unidades de conservação da natureza**. São Paulo: Instituto Socioambiental, 2004. p. 37-41,

GAMALHO, Nola Patrícia. Narrativas do espaço nas histórias de vida: os desafios das metodologias qualitativas na geografia. In: HEIDRICH, Álvaro Luiz; PIRES, Cláudia Luisa Zeferino (orgs.). **Abordagens e práticas da pesquisa qualitativa em Geografia e saberes sobre espaço e cultura**. Porto Alegre: Letra1, 2016, p. 35-47.

GARCIA, Canclini, N. Los usos sociales del Patrimonio Cultural. **En Patrimonio etnológico: nuevas perspectivas de estudio**. Instituto Andaluz de Patrimonio Histórico- Consejería de Cultura de la Junta de Andalucía, Granada. Sevilla, España: Comares. 1999, p. 16-33.

GEERTZ, Clifford. **A interpretação das culturas**. Rio de Janeiro: LTC, 1989.

GIDDENS, Anthony. **As consequências da modernidade**. São Paulo: Ed. Unesp, 1991.

GOMÉZ, José Arenas. Relações evidentes, relações “esquecidas” Reflexões sobre o reconhecimento da diferença indígena na Colômbia. Org. PIMENTA, José; SMILJANIC, Maria Inês. **Etnologia Indígena e Indigenismo**, Brasília: Positiva, 2012.

GONÇALVES, José Reginaldo Santos. Antropologia dos objetos: coleções, museus e patrimônios. **Revista Brasileira de Informação Bibliográfica em Ciências Sociais**, [s. l.], v.

1, n. 60, p. 5–25, 2005. Disponível em: <https://bibanpocs.emnuvens.com.br/revista/article/view/285>. Acesso em: 3 set. 2023.

GONÇALVEZ, Marco Antonio. Etnografia e indigenismo: sobre os Kaingang, os Ofaié-Xavante e os índios do Pará. Campinas: Editora da UNICAMP. 1993.

HALBWACHS, Maurice. **A memória coletiva**. Editora Revista dos Tribunais Ltda, São Paulo: 1990.

HALL, S. A centralidade da cultura: notas sobre as revoluções culturais do nosso tempo. **Educação & Realidade**, Porto Alegre, v. 22, n. 2, p. 15-46, jul./dez. 1997.

HALL, Stuart. **Cultura e representação**. Tradução: Daniel Miranda e William Oliveira. Rio de Janeiro: Ed. PUC-Rio Apicuri, 2016.

HALL, Stuart. Identidade Cultural e Diáspora. **Revista do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional**, n.24, p.68-75, 1996.

HEIDRICH, Álvaro Luiz. Território e Cultura: Argumento para uma produção de sentido. In: HEIDRICH, Álvaro Luiz; COSTA, Benhur Pinós; PIRES, Cláudia L. Zeferino (orgs). **Maneiras de ler : geografia e cultura**. Porto Alegre, 2013.

HEIDRICH, Álvaro Luiz. Método e metodologias na pesquisa das geografias com cultura e sociedade. In: HEIDRICH, Álvaro Luiz; PIRES, Cláudia Luisa Zeferino (orgs.). **Abordagens e práticas da pesquisa qualitativa em Geografia e saberes sobre espaço e cultura**. Porto Alegre: Letra1, 2016, p. 15-33.

HELM, Cecília M.V.; MOTA, Tadeu Lúcio. A Usina Cebolão e os índios do Tibagi, PR, **XX Associação Brasileira de Antropologia**, Salvador 1996.

HELM, Cecília. **Lauda Antropológico**. Povos indígenas da Bacia do Tibagi – Kaingáng e Guarani – e os projetos das usinas hidrelétricas Cebolão e São Jerônimo. Curitiba: CNIA/COPEL. 1998.

HOBBSAWM, Eric J. **Sobre história**: ensaios. São Paulo: Companhia das Letras, 1998.

Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística (IBGE). **Censo demográfico 2022. Características gerais dos indígenas: Primeiros Resultados do Universo**. Rio de Janeiro, 2022. Disponível: <https://biblioteca.ibge.gov.br/index.php/biblioteca-catalogo?view=detalhes&id=2102037>.

JAENISCH, Damiana Bregalda. **Objetos-sujeitos: a arte kaingang como materialização de relações**. In: FAGUNDES, Luiz Fernando Caldas; FARIAS, João Maurício. (orgs.). **Objetos-sujeitos a arte kaingang como materialização de relações**. Porto Alegre: FUNAI/CR -Passo Fundo, Porto Alegre, editora Deriva, 2011.

JIMÉNEZ SEGURA, Luis. ¿Cómo se produce el pasado? El testimonio como categoría analítica para la historia del tiempo presente. **Clepsidra - Revista interdisciplinaria de Estudios sobre Memória**, [S. l.], v. 11, n. 22, p. 14–30, 2024. DOI: 10.59339/c.v11i22.587.

Disponível em: <https://revistas.ides.org.ar/clepsidra/article/view/587>. Acesso em: 12 mar. 2025.

JOVCHELOVICH, Sandra, BAUER, Martin W. Entrevista Narrativa. In: Bauer MW, Gaskell G. Pesquisa qualitativa com texto, imagem e som: um manual prático. Petrópolis: Vozes; 2002, p. 90-113.

KINDEL, Gloria. **Kaingang basketry**. In: GUDSCHINSKY, Sarah. C. Estudos sobre línguas e culturas indígenas: trabalhos linguísticos realizados no Brasil. Brasília: Instituto Linguístico de Verão, 1971. P.143-173. (Edição Especial).

LEFEBVRE, H. A Produção do Espaço. Trad. Doralice Barros Pereira e Sérgio Martins (do original: *La Production de l'espace*. 4. ed. Paris: Éditions Anthropos, 2000). Primeira versão início – fev. 2006.

LITTLE, Paul E. Territórios sociais e povos tradicionais no Brasil: por uma antropologia da territorialidade. **Anuário Antropológico**, [s. l.], v. 28, n. 1, p. 251–290, 2018. Disponível em: <https://periodicos.unb.br/index.php/anuarioantropologico/article/view/6871>. Acesso em: 8 nov. 2023.

MAACK, Reinhard. A modificação natural pela colonização e suas consequências no norte do Para. **Boletim Paranaense de Geografia**, n. 2 e 3. Curitiba, 1961.

MABILDE, Pierre F. A. Booth. **Apontamentos sobre os indígenas selvagens da nação coroados dos matos da província do Rio Grande do Sul**. São Paulo, IBRSA/INL, 1983.

MACIEL, Maria Eunice. Uma cozinha à brasileira. **Revista Estudos Históricos**, Rio de Janeiro, v. 1, n. 33, p. 25-39, 2004.

MASSEY, Doreen. **Pelo espaço: uma nova política da espacialidade**. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 2008.

MENESES, Ulpiano Toledo Bezerra de. A História, cativa da memória? Para um mapeamento da memória no campo das Ciências Sociais. *Revista do Instituto de Estudos Brasileiros* (34), 1992.

MÉTRAUX, Alfred. **The Caingang**. In: J. Steward (Ed.). *Handbook of South American Indians*, 1:445-475. Washington, Smithsonian Institution. 1941.

MINAYO ,MCS, COSTA AP. **Técnicas que fazem uso da Palavra, do Olhar e da Empatia: Pesquisa Qualitativa em Ação**. Aveiro: Ludomedia; 2019.

MINAYO, M. C. S.; DESLANDES, S. F. **Pesquisa social: teoria, método e criatividade**. 25. ed. rev. atual. Petrópolis: Vozes, 2007. 108p.

MOREIRA, Ruy. **O que é Geografia**. 2. ed. São Paulo: Brasiliense, 2010.

MOTA, Lúcio Tadeu. A presença indígena no vale do Rio Tibagi/PR no início do século XX. **Antíteses** (Londrina), v. 7, p. 358-391, 2014.

MOTA, Lúcio Tadeu. Os índios Kaingang e seus territórios no campo do Brasil meridional na metade do século passado. In: MOTA, Lúcio Tadeu; NOELLI, Francisco Silva; TOMMASINO, Kimiye (Orgs.). **Uri e Wáxi – Estudos interdisciplinares dos Kaingang**. Londrina: Ed. UEL, 2000, p. 81-189.

MOTA, Lúcio Tadeu; MACELLA, M. A. U.; GARCIA, Julia Mahamut. Povos originários no município de Doutor Camargo no médio Rio Ivaí, estado do Paraná. **Revista de Arqueologia Pública**, v. 19, p. 1-36, 2024.

NIMUENDAJU, Curt. **Notas sobre a organização religiosa e social dos índios Kaingang**. In: GONÇALVEZ, Marco Antonio. Etnografia e indigenismo: sobre os Kaingang, os Ofaié-Xavante e os índios do Pará. Campinas: Editora da UNICAMP. 1993.

NOELLI, Francisco Silva. Piratýpe: uma linguagem da pesca e do consumo de peixes entre os Guarani. In: **Cadernos do LEPAARQ**, Pelotas, v. 16, n. 32., p. 30-54, 2019.

NOELLI, Francisco Silva. Repensando rótulos e a História dos Jê no Sul do Brasil a partir de uma interpretação interdisciplinar. In: MOTA, Lúcio Tadeu; NOELLI, Francisco Silva; TOMMASINO, Kimiye (Orgs.). **Uri e Wáxi – Estudos interdisciplinares dos Kaingang**. Londrina: Ed. UEL, 2000, p. 9-40.

NOELLI, Francisco Silva; MOTA, Lúcio Tadeu; SILVA, Fabiola A. Pari: Armadilhas de Pesca no Sul do Brasil e a Arqueologia. **Coleção Arqueologia**, Porto Alegre, n. 1, v. 2, p. 435-446, 1996.

NOVAIS, Fernando. **Portugal e Brasil na crise do antigo sistema colonial (1777-1808)**. São Paulo: Hucitec, 2005.

NOVAK, É. S. ; MOTA, Lúcio Tadeu . A Política Indigenista e os Territórios Indígenas no Paraná (1900-1950). *Fronteiras: Revista de História*, v. 18, p. 76-97, 2016.

NOVAK, É. S. Os Kaingang e a Usina Hidrelétrica do Apucarantina. **Revista de História Regional** 26(1): 121-150, 2021. Disponível em: <http://www.revistas2.uepg.br/index.php/rhr>

O'NEALE, Lila.Cestaria. In: Ribeiro, Berta.(Coord.). **Suma Etnológica Brasileiro**, Vol.2 Petrópolis. Ed. Vozes1987 p. 323-349.

OLIVEIRA, João Pacheco de. A luta pelo território como chave analítica para a reorganização da cultura. In: OLIVEIRA João Pacheco de (org.). **A reconquista do território: etnografias do protagonismo indígena contemporâneo**. 1. ed. Rio de Janeiro: E-papers, 2022.

OLIVEIRA, João Pacheco de. **Ensaio em Antropologia Histórica**. Rio de Janeiro: Editora UFRJ, 1999.

OLIVEIRA, João Pacheco de. **Terras Indígenas no Brasil: uma tentativa de abordagem sociológica**. *América Indígena, México*, v. 63, n. 3, p. 655-682, 1983.

OLIVEIRA, Maria Conceição de. Dinâmica do sistema cultural de saúde Kaingang – Aldeia Xapecó, Santa Catarina. In: MOTA, Lúcio Tadeu; NOELLI, Francisco Silva; TOMMASINO, Kimiye (Orgs.). *Urí e Wáxi - Estudos interdisciplinares dos Kaingang*. Londrina: Ed. UEL, 2000, p. 9-40. Londrina: UEL, 2000, p. 327-377.

OLIVEIRA, Maria Conceição de. **Os curadores Kaingang e a recriação de suas práticas: estudo de caso na Aldeia Xapecó**. 1996. 254 f. Dissertação (Mestrado em Antropologia Social) – Universidade Federal de Santa Catarina, Florianópolis, 1996.

OLIVEIRA, Roberto Cardoso. O trabalho do antropólogo: olhar, ouvir, escrever. **Revista de antropologia**, São Paulo, v. 39, n. 1, p. 12-37, 1996.

PEIXOTO, Paulo. A identidade como recurso metonímico dos processos de patrimonialização. **Revista Crítica de Ciências Sociais**, v. 70, p. 183-204, 2004.

PESAVENTO, Sandra Jatahy. **História e História Cultural**. Belo Horizonte: Ed. Autêntica, 2003.

PESAVENTO, Sandra Jatahy. **Porto Alegre caricata: a imagem conta a história**. Porto Alegre: UE/Secretaria Municipal da Cultura, 1993.

POLLAK, Michael. Memória, esquecimento, silêncio. **Estudos Históricos**, Rio de Janeiro, v. 2, n. 3, p. 3-15, 1989.

PORTELLI, Alessandro. História oral, diálogo y géneros narrativos. Anuario N° 26. Escuela de História. **Revista Digital**, nº 5, Facultad de Humanidades y Artes. Universidad Nacional de Rosario, 2014.

RIBEIRO, BERTA G. **A arte do trançado dos índios do Brasil : um estudo taxonômico**. Belém: Museu Paraense Emílio Goeldi; Aio de Janeiro: Instituto Nacional do Folclore, 1985.

ROSA, Rogério Reus Gonçalves da. **“Os Kujà São Diferentes”**: Um estudo etnológico do complexo xamânico dos Kaingang da Terra Indígena Votouro. 2005; 416 f. Tese (Doutorado em Antropologia Social), Universidade Federal de Porto Alegre, Porto Alegre, 2005.

ROSA, Rogério Reus Gonçalves da. A dinâmica do xamanismo Kaingang. **Numen**, Juíz de Fora, v. 8, n. 2, p. 79-101, 2010. Disponível em: <https://periodicos.ufjf.br/index.php/numen/article/view/21607>. Acesso em: 9 out. 2024.

SAHLINS, Marshall. **Ilhas de História**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1990.

ROSA, Rogério Reus Gonçalves da. Os kujà são diferentes? Doenças invisíveis, aliança e guerra. **Revista Mediações**, Londrina, v.19 n.2, p.84-110,jul./dez.2014.

SANTOS, Milton. **Técnica, Espaço, Tempo: Globalização e meio técnico-científico informacional**. São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo, 2008.

SANTOS, Milton. **A Natureza do Espaço: técnica e tempo, razão e emoção**. 4. ed. 2. reimpr. São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo, 2006.

SANTOS, Milton. **Metamorfose do espaço habitado**. São Paulo: Hucitec, 1988.

SAQUET, Marcos. Por uma abordagem territorial. In: SAQUET, M. e SPOSITO, E. (Org.). **Territórios e territorialidades: teorias, processos e conflitos**. São Paulo: Expressão Popular, 2009.

SERRANO, Rolando Sánchez, and María Luisa Tarrés. “La Observación Participante Como Escenario y Configuración de La Diversidad de Significados.” **Observar, Escuchar y Comprender: Sobre La Tradición Cualitativa En La Investigación Social**, 1st ed., FLACSO-México, 2013, pp. 93–124. JSTOR, <http://www.jstor.org/stable/j.ctt16f8cd1.7>. Accessed 13 Mar. 2025.

SILVA, A. K. A. da. CASTELLS, Manuel. **O poder da identidade**. Tradução Klauss Brandini Gerhardt. 2.ed. São Paulo: Paz e Terra, 2000. 530p. (A Era da Informação: economia, sociedade e cultura, 2). Informação & Sociedade: Estudos, [S. l.], v. 11, n. 2, 2001. Disponível em: <https://periodicos.ufpb.br/ojs/index.php/ies/article/view/305>. Acesso em: 8 nov. 2023.

SILVA, Fabíola Andrea; SILVA NOELLI, Francisco. Para uma síntese dos Jê do Sul: Igualdades, diferenças e dúvidas para a etnografia, etno-história e arqueologia. **Estudos Ibero-Americanos**, [S. l.], v. 22, n. 1, p. 5–12, 1996. DOI: 10.15448/1980-864X.1996.1.28771. Disponível em: <https://revistaseletronicas.pucrs.br/iberoamericana/article/view/28771>. Acesso em: 21 dez. 2024.

SOILO, Andressa Nunes. A Arte da Fotografia na Antropologia: o Uso de Imagens como Instrumentos de Pesquisa Social. **Revista Habitus: revista eletrônica dos alunos de graduação em Ciências Sociais - IFCS/UFRJ**, Rio de Janeiro, v. 10, n. 2, p.73-80, 2012. Disponível em: < www.habitus.ifcs.ufrj.br >. Acesso em: 27 de março, 2025.

SOUZA, Laura de Mello. O nome do Brasil. **Revista de História**, São Paulo, v. 1, n. 145, p. 61-86, 2001.

SUMA Etnológica Brasileira(D. Ribeiro. Ed.). Volume 1: **Etnobiologia** (B. Ribeiro, coord.). FINEP/Vozes, Petrópolis-RJ. pp. 15-25, 251-272 e 173-185.

TERMINOLOGIA, Terminologia arqueológica brasileira para a cerâmica. **Cadernos de Arqueologia**. Paranaguá: Universidade Federal do Paraná. Ano 1, n. 1, 1976.

TOMMASINO, Kimiye; KURTZ de Almeida, Ledson. Territórios e Territorialidades Kaingang: A reinvenção dos espaços e das formas de sobrevivência após a conquista. **Revista Mediações**, vol. 19, n. 2, 2014, p. 18-42, Universidade Estadual de Londrina.

TOMMASINO, Kimiye. Homem e Natureza na Ecologia dos Kaingang da Bacia do Tibagi. In: TOMMASINO, Kimiye, MOTA, Lúcio Tadeu, NOELLI, Francisco S. (Orgs.). **Novas Contribuições aos Estudos Interdisciplinares dos Kaingang**. Londrina: Eduel, 2004. p. 145-198.

TOMMASINO, Kimiye. Território e territorialidade Kaingang. Resistência cultural e historicidade de um grupo Jê. In: MOTA, Lúcio Tadeu; NOELLI, Francisco Silva; TOMMASINO, Kimiye (Orgs.). **Uri e Wãxi – Estudos Interdisciplinares dos Kaingang**. Londrina: Ed.UEL, 2000, p. 191-226.

TOMMASINO, Kimiye. Os povos indígenas no sul do Brasil e suas relações interétnicas. **Cadernos CERU**, São Paulo, Brasil, v. 13, p. 37–46, 2002. DOI: 10.11606/issn.2595-2536.v13i0p37-46. Disponível em: <https://revistas.usp.br/ceru/article/view/75277>.. Acesso em: 21 dez. 2024.

TOMMASINO, Kimiye. **A história dos Kaingang da bacia do Tibagi: uma sociedade Jê meridional em movimento**. 1995. 351 f. Tese (Doutorado em Antropologia Social) - Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas, Universidade de São Paulo, São Paulo, 1995.

TRIVIÑOS, A. N. S. **Introdução à pesquisa em ciências sociais: a pesquisa qualitativa em educação**. São Paulo: Atlas, 1987.

VEIGA, Juracilda. **Aspectos fundamentais da cultura Kaingang**. Campinas: Curt Nimuendajú, 2006. 254 p.

VEIGA, Juracilda. **Revisão bibliográfica crítica sobre organização social Kaingang** . Cadernos do CEOM . Chapecó, UNOESC, 1992, nº 8: 9-81.

VEIGA, Juracilda. **Organização Social e Cosmovisão Kaingang**: uma introdução ao parentesco casamento e nomeação em uma sociedade Jê Meridional. . Dissertação (Mestrado em Antropologia Social) – Universidade Estadual de Campinas, Campinas, 1994.

VEIGA, Juracilda. **Cosmologia e práticas rituais kaingang**. Tese (Doutorado em Antropologia Social) – Instituto de Filosofia e Ciências Humanas, Universidade Estadual de Campinas, Campinas, SP, 2000.

VEIGA, Juracilda. Cosmologia Kaingang e suas práticas rituais. In K. Tommasino; Lúcio T. Mota. Francisco S. Noelli (Orgs.). **Novas contribuições aos Estudos Interdisciplinares dos Kaingang**. Londrina: Ed. UEL, 2004 p. 267-284.

VEIGA, Juracilda. **Aspectos fundamentais da cultura Kaingang**. Campinas: Curt Nimuendajú, 2006. 254 p.

WEBER, Florence. A entrevista, a pesquisa e o íntimo, ou: Por que censurar seu diário de campo?. **Horizontes Antropológicos**. Porto Alegre, ano 15, n. 32, p. 157-170, jul./dez. 2009.

WIESEMANN, Ursula. **Dicionário Kaingang-Português, Português-Kaingang**. Brasília: Summer Institute of Linguistics/ Brasília, 1981.