

A CIDADINHA DOS ÍNDIOS: DUALIDADES *KANHGÁG* EM TRANSFORMAÇÃO

LUCAS CIMBALUK¹

IPHAN, BRASIL

<https://orcid.org/0000-0002-5183-0341>

RESUMO: *Este trabalho traz reflexões sobre a organização espacial de aldeias kanhgág a partir da comparação feita por alguns interlocutores com a cidade dos não indígenas. Retoma, para tanto, caracterizações de espacialidades pretéritas e presentes sistematizadas a este grupo indígena do tronco linguístico Jê. Com base em trabalho de campo em Terras Indígenas da bacia do rio Tibagi, em especial na TI Apucarana, chama a atenção para a complexidade das relações em aldeias no presente, tanto em suas relações intraétnicas como nas formas de introjeção da alteridade e produção de diferenças, comparando-as a desenvolvimentos da discussão do dualismo para alguns grupos Jê. Aponta, assim, as transformações históricas nos domínios da política e da alteridade que implicaram também em novas relações no espaço.*

PALAVRAS-CHAVE: *Antropologia, Kaingang, dualismo, organização espacial, grupos Jê.*

ABSTRACT: *This work makes reflections on the spatial organization of kanhgág villages, having as reference the comparison made by some interlocutors with the city of non-indigenous people. Therefore, it resumes characterizations of past and present forms of spatiality of this indigenous group of the Jê linguistic branch. Based on fieldwork in Indigenous Lands of the Tibagi River basin, especially in TI Apucarana, it draws attention to the complexity of relationships in villages in the present, both in their intra-ethnic relationships and in the forms of introjection of alterity and production of differences, comparing them to discussions of the dualism to some Jê groups. It indicates historical transformations that have taken place in the domains of politics and alterity that also implied new relations in the space.*

KEYWORDS: *Anthropology, Kaingang, dualism, spatial organization, Jê groups.*

¹ Doutor em Antropologia Social pela Universidade Federal de Santa Catarina. Desenvolveu pós-doutorado em Antropologia no Programa de Pós-Graduação em Antropologia e Arqueologia da Universidade Federal do Paraná, ocasião em que concluiu o presente artigo. Atua como antropólogo no Instituto do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional.

Introdução

O ponto de partida deste trabalho é a expressão que foi usada por alguns de meus interlocutores *kanhgág* denominando “cidade” a aglomeração residencial que costumamos, eles e nós, chamar de aldeia indígena. O uso me chamou a atenção por dar uma dimensão de comparabilidade da experiência urbana e aldeã, em especial quando se usava o diminutivo “cidadinha” para se referir à aldeia, indicando mais uma diferença de tamanho do que de natureza.

Refletindo sobre tal colocação, encontrei um paralelo na bibliografia referente à região. Conforme Tommasino (1995) a aldeia *kanhgág* era tradicionalmente denominada *emã*. E a autora chega a indicar a cidade como *emã-bang*, um grande *emã*. Ou seja, seria um termo aplicado à organização espacial não indígena, e que retorna na tradução como “cidade”, que, então, pode ser aplicado à espacialidade indígena. Inspirado nesses movimentos de tradução, minha intenção aqui é pensar a espacialidade da aldeia *kanhgág* atualmente, especialmente em sua intensa relação com o não indígena e a espacialidade dos brancos.

A espacialidade Jê, paradigma do dualismo destes grupos, rendeu diferentes análises desde os estudos do Projeto Harvard Brasil Central nos anos 1960 e 1970. Considerando críticas (Lea, 2012; Coelho de Souza, 2002) à análise de Turner (1979) que coloca a aldeia como nível mais alto da estrutura social Jê-Bororo, procuro me aproximar aqui de debates mais recentes de Ewart (2000), Coelho de Souza (2002) e Nunes (2016, 2020) que passam a pensar os modos de produção ou reprodução de diferenças em grupos Jê. Sendo assim, a análise é mais voltada para as relações que perpassam e compõem espaços, em termos de agências envolvidas em ontologias de transformações.

Iniciando por um breve comentário sobre as transformações históricas *kanhgág*, irei revisar alguns modelos propostos sobre a espacialidade *kanhgág* em termos de concentrista espacial e também as relações diamétricas na discussão de metades e parentesco. Em seguida passo à descrição de formas de sociabilidade e relacionalidade que podem estar inscritas no espaço, sobretudo na relação “exterior”/“interior” e os processos de produção de diferenças. Por fim, retomo alguns aspectos das discussões do dualismo e espacialidade entre alguns povos Jê para comparar ao caso *kanhgág*.

Tomando Kaingang como grupo étnico amplo, escrevo a partir das perspectivas indígenas com que trabalhei, caracterizando-as como possibilidades *kanhgág*, usando a substantivação Kaingang para tratar em termos comparativos mais amplos. Com uma população total superior a 50 mil pessoas entre os estados de São Paulo e Rio Grande do Sul, os Kaingang estão distribuídos por todo esse território, em especial em quase 50 Terras Indígenas (TI). Na Bacia do Tibagi, estado do Paraná, região onde trabalhei, há hoje cinco Terras Indígenas. Trago experiências sobretudo das aldeias que estão localizadas na TI Apucarana, onde pesquiso há mais tempo, desde o ano 2011. As aldeias distam em torno de 27 quilômetros da cidade mais próxima, Tamarana, e 80 km da cidade de Londrina, a segunda maior cidade do estado do Paraná. Nessa Terra Indígena havia em 2023 quatro aldeias,

das quais duas, Apucarantina e Água Branca, possuíam dimensões maiores, com cerca de 1.275 e 600 pessoas, respectivamente, de um total de 1.986 pessoas (SIASE out/2023).

Transformações no espaço, tempo e alteridade *kanhgág*

Os Kaingang nunca foram descritos como organizados em aldeia circular como alguns outros povos Jê. Como notara Tommasino (1995) sobre sua espacialidade prévia à restrição territorial, não seriam concentrados durante todo o ano, além de terem grande mobilidade no território. Quando concentrados, reuniam algumas centenas de pessoas. O *wãre*, acampamento provisório, seria o modo de ocupação quando estavam dispersos, seria voltado especialmente a atividades de caça, pesca e coleta, que caracterizaria um semi-nomadismo Kaingang.

A concentração e fixação territorial Kaingang em aldeamentos, alternada a conflitos bélicos com diferentes grupos desta etnia, foi estratégia colonial permanente, sendo intensificada no século XIX, em aldeamentos comandados por capuchinhos e algumas colônias militares, que conviveram com o florescimento de núcleos urbanos. A proximidade e afastamento indígena dos aldeamentos e das freguesias era também estratégia indígena de acesso a mercadorias e relação menos ou mais belicosa com os não indígenas (AMOROSO, 1998). A partir do início do século XX a concentração indígena se deu com mudanças forçadas, levadas à cabo pelo Serviço de Proteção do Índio (SPI), em áreas demarcadas que muitas vezes iam contra a presença histórica, presente ou futura dos indígenas.

No caso da Terra Indígena (TI) Apucarana diferentes famílias hoje reunidas habitavam áreas muito mais distantes, e foram convencidas pelo Chefe de Posto, em processos de trocas e negociações por ferramentas ou alimentos, a se mudarem para próximo a atual aldeia Sede, constituída em função da proximidade em relação a uma usina hidrelétrica. Uma área que deveria ser demarcada justo ao lado da vila de São Roque, depois cidade de Tamarana, desapareceu em meio a estas negociações, afastando e colocando os indígenas em um terreno bastante acidentado (CIMBALUK, 2016). O próprio SPI criou serrarias e olarias com mão de obra indígena, para extração e produção seja para uso pelos indígenas, mas também para venda a terceiros controlada pelo Chefe do Posto. Essa administração supostamente laica, continuou também a perseguir e reprimir práticas não cristãs, promovendo festas cívicas em lugar dos antigos rituais. Isso foi acentuado com a chegada de igrejas evangélicas a partir dos anos 1960 e principalmente 1980, quando igrejas protestantes passaram a ser instaladas na aldeia por iniciativa indígena.

As Terras Indígenas constituem atualmente unidades independentes em termos da organização política *kanhgág*, cada uma com seu respectivo cacique. Como um cacique de Apucarana colocou certa vez a mim, colocando novamente essa comparabilidade com uma cidade, o cacique seria como um prefeito, as lideranças indígenas seriam como vereadores, com eleições e mandatos de quatro anos como o dos brancos ao cacique, como vinham adotando ali. Vice-cacique e lideranças, porém, eram escolhidas pelo cacique

eleito. As lideranças, além de auxiliarem o cacique e vice em aconselhamentos aos que erraram, se necessário, representam algo próximo a um “policiamento” da área, prendendo, a partir de denúncias ou queixas dos afetados, aqueles que “erram”. Para isso usam a cadeia indígena, instituição que se manteve após sua introdução pelo SPI. A autoridade do cacique, porém, está baseada em modos de comportamento exemplar e na fala (RAMOS, 2008; GIBRAM, 2021), que pode ser fala boa (*há*) ou fala pesada, ruim (*kóreg*) a quem erra. A comparação, portanto, tem equívocos, e revela uma espécie de mimetismo de caráter limitado de aspectos da organização política não indígena, articulado com formas de relação indígena, não obstante frequentemente traduzidas em termos dos brancos. Por outro lado, essa organização política, bem como as relações morais que implica, é colocada como um “sistema” ou muitas vezes como “lei dos índios”, em contraste com a “lei dos brancos”, ressaltando suas diferenças.

O sistema de lideranças funciona como meio de articulação entre diferentes famílias da aldeia (CIMBALUK, 2013), compondo rede de alianças construída continuamente, relacionada com o perfil faccional da comunidade em determinado período. É relacionada ainda às parentagens, conceito proposto por Fernandes (2003), que diz respeito a relações por laços bilaterais de parentesco, identificados como próximos, sem configurar grupos corporados, sendo associada aos troncos-velhos que representam a tradicionalidade e história de cada comunidade, conjugando parentesco, referências culturais e vínculo espacial. As facções Kaingang, portanto, não têm viés clânico, mas conjuntural.

O sistema de metades exogâmicas, descrito por Baldus (1979) e Nimuendajú (1993), retomado por Veiga (2000), concentraria também função cerimonial, reunindo no par de metades *kamé* e *kairu* e suas possíveis subdivisões clânicas o que em outros grupos Jê estaria disperso em diferentes pares. Ambos modelos de dualismo concêntrico e diametral foram associados à cosmologia das metades e clãs em um sistema que os conjugaria à hierarquia englobante de uma metade pela outra (CRÉPEAU, 2006; VEIGA, 2000). O modelo também foi recolocado por Fernandes (2003) em termos da produção da consanguinidade, concentricamente, reforçando-se aqui não ter expressão espacial não cerimonial, próximo à proposta de Da Matta (1976) para os Apinayé (CIMBALUK, 2018).

Há diferenças da caracterização das metades entre as diferentes regiões. Na região do Tibagi, salvo esforços de intercâmbio intraétnico mais recentes com traduções *kanhgág-kanhgág*, permanecem referências às “marcas”, como são caracterizados os clãs exogâmicos, mas se reconhece que a exogamia deixou de ser seguida estritamente, até pelo predomínio de uma das marcas. O ritual do *kiki*, em que se performava a divisão das metades (CRÉPEAU, 2006; VEIGA, 2000) deixou de ser realizado no Tibagi em torno da década de 1930 (TOMMASINO, 1995).

As categorias de alteridade também foram redefinidas. O termo *fóg*, que antes servia a caracterizar um estrangeiro, potencial inimigo, passou a ser tradução do *branco* (FERNANDES, 2006). O contexto da mestiçagem, porém, complexifica as relações com os não indígenas, com o que caracterizei (CIMBALUK, 2013) como gradiente entre índio puro/mestiço/branco, onde a identificação com uma ou outra categoria tem

lógica relacional, e recorrendo a distintos elementos de diferenciação, incluindo as relações de substância, que eventualmente envolvem a conjugalidade com não indígenas (CIMBALUK, 2020).

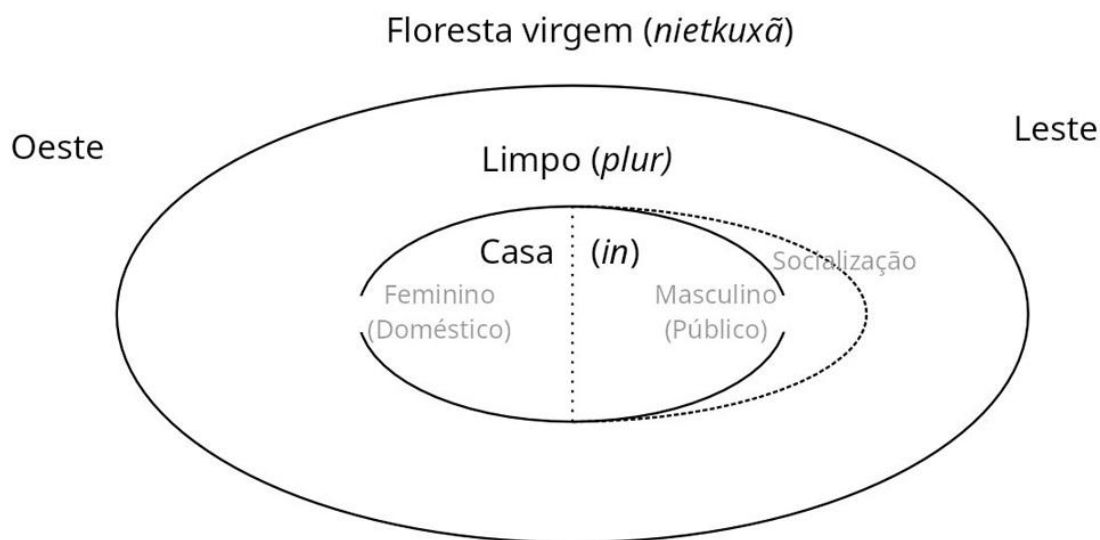
Leituras da organização social e espacial *kanhgág*

Almeida (2004) faz uma revisão bibliográfica das fontes dos séculos XVIII ao início do XX das habitações *kanhgág*, que constituíam grandes ranchos compridos, cobertos e cercados por folhas de palmeira, sem divisão interna, variando de tamanho conforme número de indivíduos, geralmente multifamiliares, abrigando cada um em torno de 80 a 100 pessoas. Hoje, habitam casas monofamiliares, ainda que muitas vezes estas casas estejam reunidas em pátios de uma mesma família extensa. As casas são de diferentes materiais, incluindo de alvenaria, estas geralmente oriundas de projetos governamentais, ou de tábuas ou paus roliços coberta com folhas de palmeira.

Apesar da não conformação da aldeia em termos circulares, o modelo de dualismo concêntrico foi mais tardiamente identificado em termos espaciais. Crépeau (1997), propõe um concentrismo espacial no qual a casa (*in*), tratando aparentemente de casa de um grupo familiar, comporia um dos elementos de uma tríade espacial. A casa teria duas portas, uma a leste associada ao masculino, e uma a oeste associada ao feminino, sendo dividida por um eixo norte-sul, dividindo atividades femininas e masculinas. Uma área ao lado oriental da casa seria destinada à socialização, sem uma identificação masculino/feminino. Crépeau (2006; informação pessoal) reforça tratar-se, porém, de uma espacialidade a partir da memória de alguns *kofá*, velhos *kanhgág* e suas memórias de um tempo passado e que tal casa ao centro seria a casa do cacique. Estaria em um lugar correspondente à casa dos homens de outros povos Jê, como os Xavante, que, por sinal, seu principal interlocutor, Vicente Fokê, chegara a conhecer, fazendo possivelmente tal paralelo.

Ao redor dessa casa, haveria um espaço de socialização e agrícola, o “limpo” (*plur*). Contrasta com a floresta “virgem”, ou “mata fria” (*nietkuxã* ou *nênkusa*), intocada pelo homem, onde o sol nunca alcança o chão, fazendo referência, porém, à mata anterior ao desmatamento generalizado das primeiras décadas do século XX. O autor (CRÉPEAU, 2006; informação pessoal) não reconhece, porém, a divisão diametral da casa em masculino/feminino, público/doméstico na atualidade, sugerindo a possibilidade de uma dualidade masculino/feminino em relação ao centro/periferia coadunada pela posição da casa do cacique ao centro e o paralelo a outros povos Jê. Indica (CRÉPEAU, 1997; 2006) ainda a divisão em metades clônicas nos enterramentos e destinos diferenciados pós-morte no sentido leste/oeste. (Figura 1).

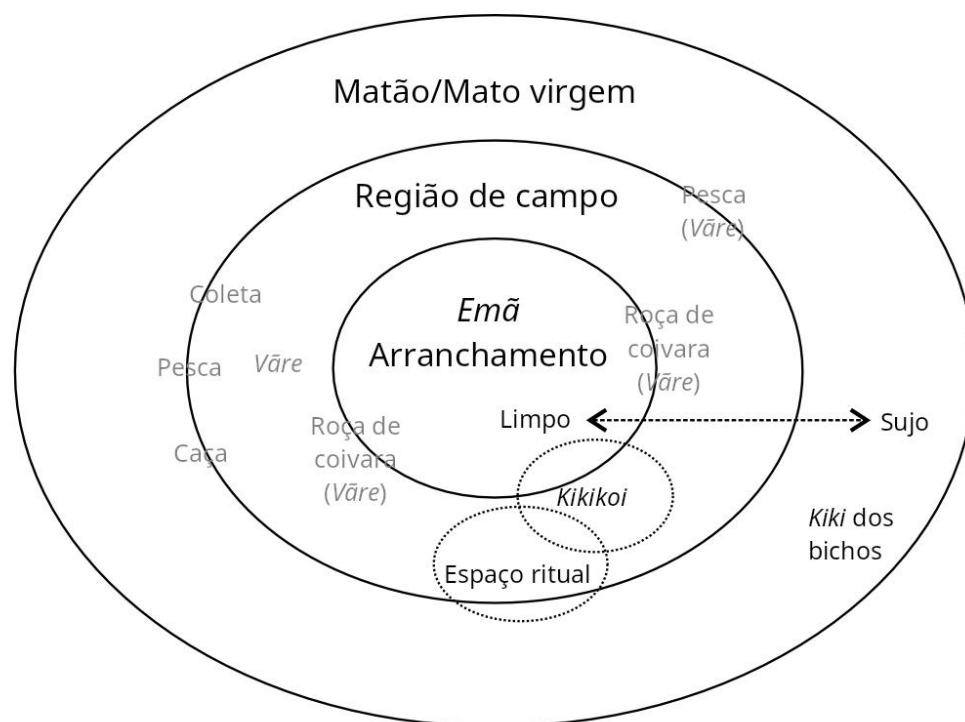
Figura 1. Representação esquemática que proponho a partir do modelo descrito por Crépeau (1997; 2006; informação pessoal). Entendo que o modelo segue concentrista levistraussiano, por isso mantenho o exterior aberto, como espaço da alteridade



Fonte: Acervo do autor (2014)

Essa organização cósmico-espacial traz alguma similaridade à que apontam Tommasino e Almeida (2014) que fazem uma representação gráfica da ocupação tradicional *kanhgág*, do século XVIII ao início do XX. Ela é centrada na *emã*, concentricamente, rodeada pelo espaço que inclui roça de coivara, em região descampada. Esta, por sua vez, rodeada pelo matão, ou mato virgem, habitado pelos animais, vegetais, “donos” da floresta, espírito dos mortos e outros seres sobrenaturais, sendo espaço de muitos perigos que demandam cuidados. Seria associado ao *kamé*, termo englobante do dualismo *kanhgág*, segundo as proposições de hierarquia mencionadas. Concentricamente também é apontado que o raio do círculo vai do interior “limpo” ao “sujo” do matão (Figura 2).

Figura 2. Representação gráfica da espacialidade *kanhgág* (séc XVIII ao XX) sintetizada a partir de gráfico constante em Tommasino e Almeida



Fonte: Acervo do autor (2014)

A divergência entre as proposições do triadismo espacial se dá especialmente no termo ao centro, sendo considerado ou morada (*emã*), como conjunto dos arranchamentos, ou casa (*in*). Temos a possibilidade de considerar no centro mais amplamente a aldeia com as várias habitações multifamiliares, ou mais restritamente um grupo residencial ou a casa do cacique. A diferença é significativa, já que considerar a casa genericamente como centro implica considerar a multiplicidade de centros se passarmos a considerar a atual disposição da aldeia, a partir de um concentramento que considera a posição de cada casa em relação às outras e que teria o espaço limpo entre elas. Já colocar a casa do cacique no centro, implica colocar as demais casas no limpo (*plur*), que poderia ser considerado “feminino”. A casa do cacique, porém, não é espaço ritual salvo momentos muito específicos, mas de conformação e articulação de alianças e faccionalidades, como veremos adiante. Pelos dados históricos existentes não se pode propor diametralidade evidente no arranchamento, o que Crépeau (informação pessoal) também acaba por não ver na atualidade na casa (*in*).

No esquema gráfico de Almeida e Tommasino, o que corresponderia ao limpo, é colocado como gradativo em relação ao sujo, no mato virgem. Neste sentido, mais que um espaço determinado, a relação limpo/sujo é condição relativa do espaço, que vai desde os pátios das casas, passando pelas áreas de uso comum, até as áreas de cultivo (roças), matizando a oposição conceitual concêntrica.

Tommasino e Almeida (2014) trazem também a noção de terra, *Ngá*, território tradicional, de fronteiras fluidas que abrangeria toda a região que o

grupo ocupa, mesmo que temporariamente, incluindo, assim, se passarmos ao contexto atual, uma grande região com todas as Terras Indígenas da bacia, bem como várias cidades. Ainda que pensada a princípio em relação a uma aldeia, a noção é relevante por permitir considerar as múltiplas aldeias inter-relacionadas, algo que os modelos de dualismo espacial clássicos tendem a ignorar ao defender a auto-suficiência de cada comunidade dual, como discutirei adiante, e recoloca o problema de uma visão de certa continuidade espacial inter-aldeã. Isso também de certa maneira justifica delimitar o mato virgem exteriormente, como fazem os autores, já que há algo para além dele com o qual também pode se relacionar, incluindo em termos de identificação, fugindo assim ao clássico triadismo do modelo concêntrico levistraussiano.

Podemos ver que Tommasino e Almeida incluem espaços rituais em zonas mais ou menos fronteiriças, sendo o espaço do *kikikoi* localizado entre o espaço da *emã* e do descampado; e sendo também identificado um espaço ritual entre o descampado e o matão, para rituais de construção do corpo e da corporalidade. Tais espaços recolocam outros “centros” de relação fora do círculo interior, diferente de outros casos Jê em que rituais e casa dos homens se localizam no centro da aldeia. É como se a relação com a alteridade e performance da diametralidade das metades no caso *kanhgág* tivesse que se dar fora do centro das casas, assim como rituais específicos como de iniciação, ou que reunissem as diversas famílias para comensalidade. A alteridade neste caso só seria colocada no centro se colocarmos em perspectiva o que seja o centro a partir da experiência do ritual, ou seja, tomando o ritual como seu próprio centro espacial temporário a partir do qual, no caso do *kiki*, se introduziria uma diametralidade espacial ritual, expressa, inclusive, nos diferentes fogos feitos ao longo das etapas preliminares (VEIGA, 2000; CRÉPEAU, 2006). Temos uma espacialidade que, nesse esquema, parece destacar justamente os espaços entre domínios de alteridade, e a mediação entre eles, enquanto movimentos de aproximação e afastamento, de levar e trazer, aproximar e afastar, mudando o foco da mediação figurada em relação ao fundo em momentos distintos, recolocando centros e lugares temporários de permanência. Creio que tal movimento poderia ser aplicado ao modelo de Crépeau, se considerarmos as relações entre casas, ou agrupamentos de casas de famílias extensas dentro do que seria a *emã*.

Outro elemento que coloca em perspectiva a espacialidade é a presença do *kiki* dos bichos no mato virgem, que seria um modo de reconhecimento de que há outras centralidades possíveis a partir da alteridade. O que é centro para nós, é periferia para o outro. Isso poderia ser traduzido também na relação entre aldeias no *Ngá*, estendendo tal noção de perspectiva.

Outra leitura da casa é feita por Góes (2018), que defende que a casa (*in*) seria constituída de *in sî*, a casa de fogo que representa a convivência íntima associada ao feminino, e *in jy*, que é o pátio em que se relaciona com o que é de fora. Não trata da habitação, ou seja, uma construção física, mas o espaço de memória, articulando sua materialidade à unidade político-territorial da parentagem (FERNANDES, 2003). Inclui, portanto, várias casas físicas de um mesmo pátio. Góes remete o conceito de *in* ao de Casa

como utilizado por Lea (2012). É uma proposta distinta da de Crépeau, portanto, que está pensando em uma casa física. A discussão sobre o uso do conceito levistraussiano de Casa é algo extensa e controversa, de modo que não entrarei nela aqui, tampouco sobre sua pertinência ou não para o caso *kanhgág*, optando por não usar tal conceito. Noto também que em termos físicos, nem sempre todas as casas possuem uma *in sī* em separado da estrutura física da casa, podendo ser representada no fogão à lenha dentro ou fora da casa em si, por vezes havendo alguma continuidade entre *in sī* e *in jy*, especialmente em casas com uma porta apenas. No entanto, a distinção feita pelo autor será importante para pensarmos os espaços e a relação com a alteridade a partir dos pátios das famílias extensas.

Outro elemento interessante apontado por Góes é que algumas Casas teriam dimensões maiores, e mais afastadas do centro, podendo ser comparadas a pequenas aldeias, ou *emã sī*, apesar de terem apenas um grupo familiar. Para Góes, a condição de existência de uma *emã* seria uma aliança via “iambrenato”, referindo-se ao termo *iambré*, que é característico da relação entre afins. Ou seja, estaria baseada em uma aliança de ao menos duas famílias, e consequentemente, duas metades relacionadas. A variabilidade de organizações possíveis e relações intensas entre *emã*, porém, deve ser considerada. Por exemplo, em 2023, uma aldeia urbana em Londrina ganhava autonomia política em relação aos cacicados da Terra Indígena Apucarana, à qual anteriormente se vinculava, sem ter uma relação de iambrenato como fundante, mas a partir de contingências políticas que diziam respeito à política da Terra Indígena e à ameaça de despejo da aldeia pela prefeitura municipal.

Complexificação das relações na aldeia na atualidade

Casas e localização das habitações

A *emã* atual inclui diferentes famílias extensas em alianças e possíveis disputas faccionais. Algumas famílias principais podem ser mais facilmente identificadas no espaço, inclusive a partir de seus intercasamentos sucessivos. Historicamente descrita para os Kaingang, a uxorilocalidade atualmente pode não ser estatisticamente predominante (GÓES, 2018), mas pode estar subjacente em muitos casos de habitação, na própria conformação dos referidos pátios. É bastante notável especialmente quanto à habitação na aldeia em si quando de casamento entre pessoas de aldeias diferentes e também em casamentos com não indígenas. Muitos arranjos, porém, são possíveis quanto ao local específico de habitação, considerando desde as condições físicas e disponibilidade de uma habitação, conflitos faccionais, afastamento do barulho e intrigas do centro da aldeia ou para poderem ter criações animais, até relações de emprego fora ou dentro da aldeia, ou mesmo o excesso de concentração e impossibilidade ou inconveniência de se construir mais casas próximas. Isso pode fazer com que famílias nucleares se desloquem para diferentes espaços na aldeia ou entre aldeias. Geralmente, porém, alguma relação de parentesco será levantada,

seja via paterna, materna ou mesmo, mais raramente, classificatória das marcas com liderança ou família já estabelecida em uma outra aldeia.

A transformação entre o antigo modelo de habitação multifamiliar e o atual monofamiliar, com sua dispersão relativa em um pátio concorrendo com a reunião de diferentes famílias e grupos de aliança pode representar uma maior autonomia relativa da família nuclear, ainda que esta não perca vínculos com a família extensa. A habitação tem maior dinâmica na interrelação entre as diferentes alianças performadas entre os diferentes grupos presentes na aldeia, bem como nas mudanças matrimoniais, havendo hoje o predomínio absoluto da monogamia (CIMBALUK, 2020).

Apesar dessa conformação das casas, algumas casas de famílias nucleares ficam praticamente sempre vazias, já que as mulheres podem viver mais na casa da mãe ao menos durante o dia, que nem sempre está próxima, e vários homens trabalham fora também. O trabalho remunerado de mulheres também tem tido crescente papel no esvaziamento de algumas casas no cotidiano. Além disso, as viagens feitas à cidade, esporadicamente ou de maneira regular para vender artesanato, também contribuem para esta dinâmica de ocupação.

Concentração espacial, trânsitos, ruas e veículos

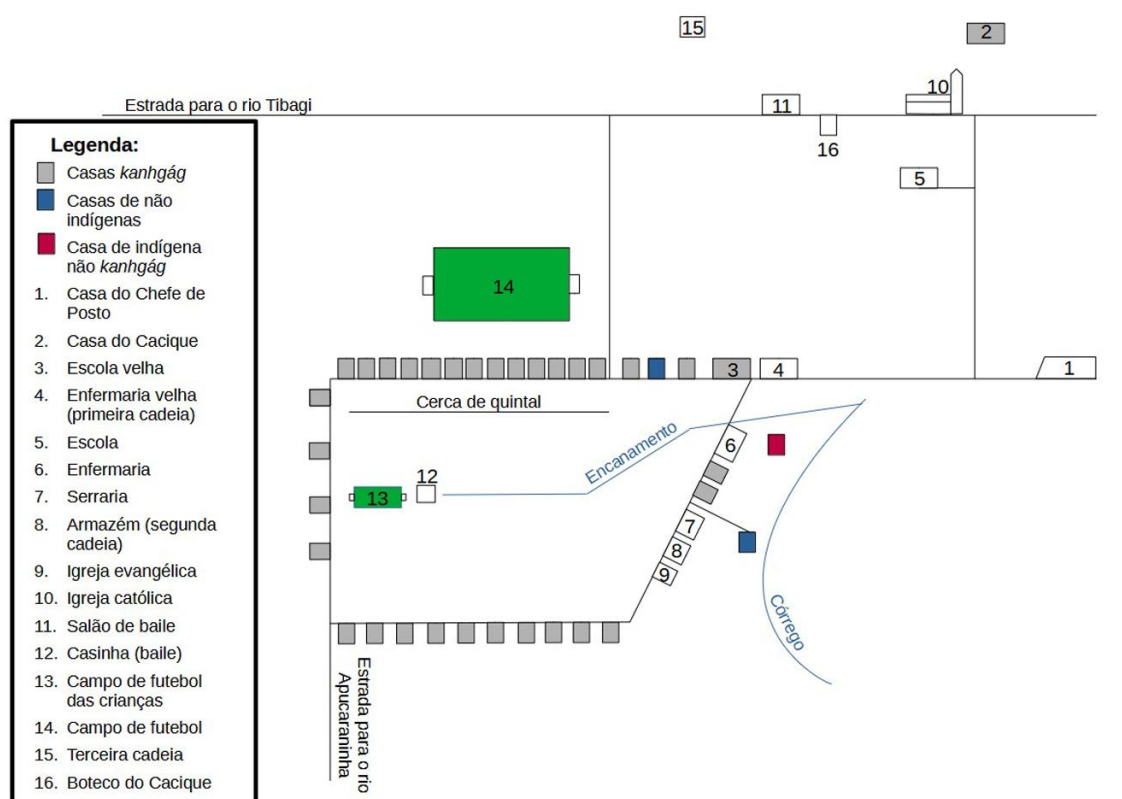
A complexificação na disposição das residências e relação com outras aldeias e também com a cidade traz outra questão que são os maiores deslocamentos no espaço e a facilidade destes deslocamentos com veículos e vias apropriadas. A importância das ruas na organização espacial, a exemplo da que temos em nossas cidades, foi também denotada a mim quando pedi para um interlocutor, José Bonifácio Zacarias, filho de Helói e Aurora Zacarias², fazer um desenho da aldeia, para tentar perceber as transformações espaciais ocorridas no processo de formação desta aldeia em meados dos anos 1960 (Figura 3). Nessa época Bonifácio, ainda criança, mudou-se com seus pais para a nova aldeia. É a chamada “Colônia Velha”, localizada um pouco mais abaixo, em direção ao rio Apucarantina, da aldeia atual, mas parcialmente coincidente com esta. Este desenho mostra as casas em uma espécie de quadrilátero de ruas, com três lados exclusivamente de casas, e o quarto lado com igreja evangélica, armazém, e enfermaria. Outros equipamentos como salão de baile, igreja católica, cadeia, campo de futebol, boteco do cacique, casa do Chefe de Posto e casa do cacique ficam fora deste quadrilátero. As festas e bailes eram feitos tanto no interior do quadrilátero das casas como também na parte mais alta da aldeia, seja na igreja católica, como na festa de São Benedito feita nessa época, como no salão. Esta organização parece ter sido, uma negociação com o Chefe de Posto e cacique da época, à medida em que as casas, de tábuas, eram construídas para abrigar as famílias que eram convencidas a se instalar na nova aldeia, vindas tanto de outra aldeia no interior da atual TI, o Toldo Velho, como também de áreas bastante mais distantes. Esta é a origem de certa maneira da atual organização da aldeia. Nesta época as casas tinham

² Helói foi importante liderança da TI Apucarana, tendo sido cacique ali por muitos anos.

CIMBALUK, Lucas. A cidadinha dos índios: dualidades *Kanhgág* em transformação. *Espaço Ameríndio*, Porto Alegre, v. 19, n. 1, p. 36-74, jan./abr. 2025.

“cozinha” anexa aos fundos, que podemos associar à *in sî*, caracterizada por Góes (2018).

Figura 3. Colônia Velha na TI Apucarantina, a partir de desenho de José Bonifácio Zacarias



Fonte: Acervo do autor (2023)

Atualmente, as casas nas aldeias do Tibagi não estão sempre voltadas às principais estradas, apesar de muitas vezes as terem como referência para sua disposição. Mas há uma tendência crescente de, uma vez construída uma nova casa, logo se constituir um acesso ao menos para motos, em uma profusão de pequenas vias que aos poucos vão se alargando. Isso é notável especialmente em aldeias mais recentes como a Água Branca. Ali, em 2012 eu via uma organização algo semelhante ao desenho acima, apesar de mais disperso, e com casas dentro e fora do “círculo”, com uma espécie de “6”, formado pela rua de acesso à aldeia (CIMBALUK, 2013). Já em 2023, com o aumento do número de casas e ruas, fiquei a princípio um pouco desorientado na aldeia, mesmo tendo estado outras vezes no local entre estes anos. Já na aldeia Barreiro da TI Apucarana, a organização se dá toda em uma única rua, com casas nos dois lados dela. Posto de saúde, escola, galpão, salão de festa e um pequeno campo de futebol concentrados em um extremo, e igrejas católica e evangélica no outro. Há ainda um campo de futebol maior um pouco mais afastado, na continuação da rua.

Nas aglomerações maiores, ruas podem eventualmente separar alguns grupos residenciais, mas, sobretudo, os conectam a outros ou aos parentes que estão mais afastados. Em geral há quadras e vias de acesso, em alguns casos até asfaltadas, como no caso da TI Queimadas até alguns anos atrás. Elas permitem a mobilidade interna de veículos, como carros, motos, vans, ônibus e caminhões, cada vez mais usados e desejados por indígenas. A

importância das vias e trânsitos é expressa até na religião, com frequentes visitas a igrejas de outras aldeias, Terras Indígenas e cidades, ou procissão feita com carros e motos entre aldeias. Vale notar também que em algumas aldeias, como em Apucaraninha, vias principais são também estradas utilizadas por não indígenas.

Os caminhos também são vários e por vezes atravessam o espaço entre as casas, que configurariam o pátio de determinada família extensa, de modo que por vezes um transeunte desavisado pode ficar em dúvida se caminha por um espaço público ou pátio de determinada família.

Figura 4. Veículos de indígenas concentrados durante reunião na aldeia Serrinha, antes de ação de retomada de fazenda vizinha



Fonte: Foto do autor (2023)

As vias, junto com o adensamento relativo das casas, a iluminação elétrica e a presença de água encanada, dão à aldeia um aspecto relativamente “urbano” peculiar. Uma organização que nos faz remeter à maior complexificação das relações como em uma cidade, ainda que em escala diferente, como víamos na tradução da “cidadinha”.

O transporte é tão precário e necessário nas aldeias mais distantes das cidades que, não fossem as péssimas condições das estradas que arruinam o veículo rapidamente, seria um meio de se ganhar dinheiro na aldeia, que me foi quase imposto como condição de pesquisa algumas vezes quando fui de carro a campo. É também uma questão frequentemente colocada à liderança, levando a demandas por ônibus ou outros veículos para a comunidade, na ausência de um transporte público municipal para além do transporte escolar. Os veículos particulares, desejados sem dúvida por sua utilidade nesse contexto, não deixam de ser elemento de diferenciação interna, sendo as mercadorias mais representativas dos *fóg*.

Comecei a perceber a importância dos veículos quando alguns velhos comentaram a mim que os jovens ficavam só andando de moto e carro pela aldeia, que não queriam trabalhar, e caracterizaram tais jovens como mestiços. Este uso intenso dos veículos aparece então como expressão dessa complexificação na aldeia e das intensas relações com a cidade e os brancos e suas mercadorias, que abre a possibilidade de considerar as misturas,

neste caso como em excesso na opinião de tais velhos. O uso intenso dos veículos, porém, também diz respeito a não parcimônia em relação a recursos disponíveis, do mesmo modo como se faz com a comida, a bebida e o dinheiro. Assim, alguns não entendiam porque eu, tendo carro, costumava andar pela aldeia, parecendo algo um tanto sem sentido, engraçado até. A vergonha ou mesmo um não cogitar em andar a pé pela aldeia pode ser em parte devido a existência de tensões ao longo do caminho, mas expressa também um movimento de diferenciação, ao colocar-se como mais adiante em uma capacidade de captura das agências dos brancos³. Isso é uma das formas de denotar que se está “passando bem”. Eu mesmo sofri uma captura via mercadorias, quando uma liderança praticamente se apossou do carro com que eu fui à aldeia. Outro indígena também sempre queria comprar meu carro.

A semelhança da aldeia à cidade, porém, é limitada, e a nossos olhos são evidentes, seja no terreno ou em visão aérea (Figuras 5, 6).

Figura 5. Panorâmica parcial da aldeia Apucarantina a partir de roças



Fonte: foto do autor (2015)

Figura 6. Panorâmica parcial da aldeia Água Branca



Fonte: Foto do autor (2015)

Fernandes (2006) chamava a atenção para a organização espacial na aldeia Sede de Ivaí, em Manoel Ribas (PR). Naquele caso a maior concentração, efetivada na década de 1980, tinha como justificativa o “maior conforto” aos indígenas, ao ficarem próximo aos equipamentos sociais e “civilizatórios”: escola, posto de saúde, energia elétrica, água encanada,

³ Helm (1974) já identificara em Apucarana esse desejo das coisas do branco como gerando diferenciações, na época tendo entre seus ápices o rádio à pilha, máquina de costura e guarda-chuva.

CIMBALUK, Lucas. A cidadinha dos índios: dualidades *Kanhgág* em transformação. *Espaço Ameríndio*, Porto Alegre, v. 19, n. 1, p. 36-74, jan./abr. 2025.

habitações padronizadas, comércio da cidade. A visão indígena era ambígua, reconhecendo benefícios dessa proximidade, mas também destacando negativamente a distância entre casa e lavouras. A representação apresentada pelo autor naquele trabalho indica o campo de futebol, centro de esportes, igreja, enfermaria e escola em região mais centralizada, ainda que não exatamente no centro fisicamente, dada a dispersão de alguns núcleos ao longo de diferentes saídas da aldeia. O autor chama a atenção para, ao invés de ver as casas gravitarem tais equipamentos, ver as casas como envolvendo-os, em algo que podemos chamar de jogo de perspectiva. O controle destes equipamentos passa a ser expressão das relações políticas e suas disputas na aldeia, naquele caso expressas na disputa eleitoral à prefeitura do município, diferenciando grupos políticos na própria aldeia.

Poderemos ver esse jogo de gravitação/envolvimento também em Apucarantina, em uma série de domínios que envolvem a relação com os brancos. No entanto, procurarei indicar como além de o cacique, como propõe Fernandes, articular política e alteridade na série sociológica, existem possibilidades de articulação da alteridade simultaneamente por outros meios, menos mediados por vezes pela chefia em certos contextos, que têm sua disposição também expressa espacialmente, não necessariamente resumidos a disputas faccionais. Daí possivelmente a diferença da organização espacial desta aldeia em relação ao Ivaí, que remonta também à reunião das famílias antes dispersas em uma ampla região.

Chefia, xamanismo e mediações de espaços cósmicos

Em primeiro lugar, temos que considerar o xamã, na figura do *kujá*, que segundo Fernandes (2006) mediará a alteridade na série cosmológica. Para Rosa (2005) o *kujá* seria como uma liderança, com papel político em sua mediação cósmica visando a cura e a guerra espiritual. Como discuti em outro lugar (CIMBALUK, 2018), as relações entre chefia e xamanismo *kanhgág* podem variar e poderíamos aqui tratar também de uma dinâmica de englobamentos entre suas mediações, que dependem do contexto histórico tanto quanto do foco antropológico colocado. Xamãs e curadores indígenas e não indígenas podem ser consultados até pelo cacique, como pude acompanhar (CIMBALUK, 2013; 2018). E tais especialistas podem estar em uma casa na aldeia, na região rural próxima ou em diferentes cidades. Com trabalhos de diferentes tendências e influências, considerar os diferentes espaços cósmicos que podem estar envolvidos cria cosmografias difíceis de serem resumidas, com alteridades diversas conforme a forma de trabalho do *kujá* ou curador. Se a agência do *kujá* estava antes relacionada ao domínio do mato virgem, hoje ela pode também estar relacionada à mesa dos santos, que fica numa casa (*in*) ou passar pela igreja católica. Da mesma maneira, as mediações feitas por pastores evangélicos podem envolver a liderança da aldeia, em especial no caso de caciques evangélicos, com domínios do cosmos relativos a esta perspectiva cristã: céu/inferno. É, portanto, por arbitrariedade consciente e provisória que mantemos aqui o foco na espacialidade da aldeia no plano de nossa Natureza.

Praça e espaços de reunião

Em algumas aldeias é possível identificar um “centro”, uma “praça” em frente ou próxima ao antigo Posto Indígena onde antes ocorriam reuniões com o Chefe do Posto. Nem sempre, porém, este é o lugar atual onde ocorrem reuniões, seja sobre assuntos de relações internas à comunidade ou que envolvem relações com brancos, ou mesmo rituais ou festas. Na aldeia Apucarantina, por exemplo, a casa do chefe ainda é presente, hoje ocupada por uma família indígena que não tem participado da liderança da comunidade. Ela está diante da praça, em local distinto daquele da casa do Chefe apontada no desenho de Bonifácio. Em uma época dos anos 2010 essa praça, movimentada às vezes nas “bagunças” dos jovens à noite, era quase um vazio durante o dia, mais usada para lavagem de veículos enquanto funcionava uma bomba de água pressurizada para esse fim, algo que neste caso referenda a centralidade dos veículos e da mobilidade. Um banco do outro lado da rua da praça, mais imediatamente diante do principal cruzamento da aldeia, era muito mais usado do que os bancos dispostos na praça em si (Figura 7). Este banco, por sinal, era ponto de espera para a condução que levaria até a cidade, ou ponto de encontro de jovens que mesmo de dia estavam bebendo. Eventualmente, usada em apresentações de grupos culturais de dança, a praça podia ter menos importância nessa função que a escola ou salão de festas. E enquanto centro de distribuição de mercadorias, tinha essa função apenas durante festas, concorrendo com o “escritório” em outras ocasiões. O escritório era uma construção afastada do centro, quase no exterior do conjunto maior de casas, próximo ao pátio de família importante que estava articulada com o cacique na sua relação com os brancos quando da construção do local.

Figura 7. Um dos principais cruzamentos da aldeia Apucarantina. À esquerda, antiga casa do chefe do posto e praça e local para lavagem de carros, à direita bancos mencionados, no centro ao fundo está a igreja católica



Fonte: Foto do autor (2023)

Nessa época, reuniões com lideranças envolvendo assuntos internos ocorriam em uma das escolas. Depois, passaram a ocorrer um pouco mais

acima da praça (local entre a praça e a casa do então cacique), onde foi instalado um microfone com caixas de som, no local onde era a antiga cadeia, dali o cacique e outras lideranças passaram a dar avisos que ressoavam na aldeia através das caixas de som, cujo uso foi progressivamente democratizado, referendando o título dado por alguns como “rádio”. Seu uso incluía reclamações de vizinhos à propaganda de produtos e serviços. Tão usada que chegava a incomodar alguns ouvidos mais sensíveis. Não era necessário pedir ao cacique para usá-la, podendo qualquer um dar seus avisos, pedindo a lideranças para fazer o anúncio quando tinham vergonha ou queriam dar mais relevância à solicitação. Anos depois, também para ali foram mudadas reuniões antes realizadas no “escritório”, que eram aquelas que diziam respeito à relação com os brancos e suas instituições. O espaço em 2023 estava em reforma e passou a abrigar projetos culturais. Assim, vê-se que a espacialidade das reuniões públicas está ligada à disponibilidade de infraestrutura e também ao contexto político e faccional em dado momento que orienta a construção e uso de tais infraestruturas, também de acordo com os espaços disponíveis para novas instalações na aldeia. E ainda relacionadas à diferença de modo de trabalho de diferentes caciques, uns dando mais liberdade e atenção às demais lideranças, outros menos.

Há, portanto, uma temporalidade no uso dos espaços, bem como transformações ao longo dos anos. Como destaquei em outro lugar (CIMBALUK, 2020), a alteração do espaço em relação a dia e noite poderia ser considerada um dobramento espaço-temporal em sentido cosmológico. No entanto, o uso noturno interfere na organização permanente e ocupação das casas pelas famílias, em distanciamento ou não do centro, conforme se incomodem ou estejam envolvidas nas “bagunças” noturnas. Algo bastante urbano, e que me remeteu naquele trabalho também a conceitos da antropologia urbana ao tratar da circulação e ocupação do espaço noturno pelos jovens. De outro lado, o afastamento do centro também implica menos olhares dos vizinhos e da liderança.

Festas

Durante as grandes festas, como na semana do índio em Apucarânia (CIMBALUK, 2013), eram feitos bailes e rodeios, respectivamente, em área em meio às casas pouco utilizadas em outras situações e no salão de festas. Os bailes seguiam ritmos regionalmente populares, como o sertanejo, mas também outros mais urbanos, como rock e funk, com a presença evangélica gospel, nesses diferentes ritmos, também crescente. Assim, procuravam agradar diferentes gostos musicais indígenas, de diferentes gerações e vinculações religiosas. Grupos de músicos não indígenas eram contratados pela liderança para estes eventos, e grupos indígenas vinham também de outras aldeias. Da mesma forma, empresas de rodeio não indígenas eram contratadas pela chefia. Certa vez ouvi as lideranças discutirem a cobrança de entrada de não indígenas na aldeia nos dias de festa, e como viabilizar isso diante de relações pessoais com quem faria a cobrança. Isso mostra como esses eventos buscam atrair não apenas a comunidade local, como

também pessoas de outras aldeias da região e também regionais que mantêm já relações com a comunidade.

Outras festas, porém, com menores dimensões, também são realizadas por famílias em suas casas, pátios e mesmo no salão de festas. Especialmente as festas de santo, nas quais se destacam os *kujá*, são feitas em barracos construídos especialmente para tal no pátio da casa de alguém que foi curado ou do próprio *kujá* (CIMBALUK, 2018). Há também as festas de aniversário de crianças, que podem se confundir com celebrações religiosas, feitas, por exemplo, nas igrejas evangélicas ou como verdadeiros shows gospel no salão, ou em casas, também com frequente presença de grupos evangélicos e/ou *kujá*. Tais rituais se voltam à constituição da pessoa e das relações com o santo envolvendo a cura e fortalecimento da pessoa (CIMBALUK, 2018). Também pude perceber como a distribuição de comida e festas em datas comemorativas como o dia das crianças, coincidente com o dia de Nossa Senhora Aparecida, pode ser competitiva, entre pagadores de promessas, *kujá* e cacique, avaliando-se quem está mais “forte”. Estas festas, diferente da festa da semana do índio, tem um caráter de agregação mais intraétnico, mas frequentemente contando com presença de famílias de outras aldeias, isto, além da quantidade de dias e comida das festas, sendo como que uma medida do tamanho e importância (força) da festa e seu promotor. Em alguns casos, especialmente em festas evangélicas, podem contar com doações feitas por não indígenas.

Figura 8. Esquema da aldeia Apucarantina. O cemitério fica fora do recorte, a noroeste, rodeado de área agrícola



Fonte: Acervo do autor (2024)

Futebol

Uma de minhas maiores dificuldades em campo era encontrar as pessoas em suas casas, pois, se em dias de semana muitos iam à cidade ou estavam trabalhando, nos fins de semana estavam envolvidos com os jogos

de futebol, jogando ou assistindo-os, de modo que meu tema de pesquisa só não se alterou por eu ser muito ruim de bola, pois convites para jogar não faltaram. Em uma aldeia grande pode haver diversos times de futebol, masculinos e femininos, que podem envolver pessoas de aldeias diferentes na TI, mas não vi envolverem pessoas de Terras Indígenas diferentes. Em 2023, na TI Apucarana consegui levantar 15 times masculinos e nove femininos. E a frequência de jogos masculinos e femininos seguia mais ou menos esta proporção.

Nos times é perceptível articulação em torno de parentesco das parentagens, ainda que diferentes relações possam levar à sua composição, tendo Fassheber (2010), que trabalhou em algumas TI do Paraná e Santa Catarina, notado a reprodução dos grupos de parentesco pela escalação de genros e filhos do fundador do time, algo que também percebi em parte dos times em Apucarana. Na TI Apucarana os jogos ocorrem praticamente todos fins de semana, e são frequentes campeonatos intra e interaldeias e Terras Indígenas. Alguns times, quando em melhores condições, eventualmente entram em campeonatos regionais entre outros times não indígenas⁴. A importância do futebol é tamanha que coloco em dúvida se poderia ser considerado algo que represente uma prática não indígena, mais bem considerando que se trata de uma prática indígena em seus modos e que por isso mesmo, além de esporte e lazer, é também um meio de reprodução de sociabilidades e motivo para relacionar-se com os brancos, justamente por ter se tornado uma prática tão indígena.

Além de ter objetivo também a competitividade em nível regional com indígenas e não indígenas, os times na TI Apucarana, através de seus diretores, conseguem patrocínios para uniformes, por exemplo, com comerciantes regionais, ou arrecadam dinheiro entre os membros do próprio time quando isso não é possível. As premiações dos campeonatos indígenas geralmente, além de taças (figura 9), são em fardos de refrigerantes, consumidos conjuntamente pelo time ou distribuídos entre seus membros. Eventualmente lideranças que promovem campeonatos também concedem troféus. Tais premiações são conseguidas através de patrocínios de comerciantes, ou mediadas por caciques através de negociações com outros brancos, seja com políticos regionais ou através de recursos de indenização por empreendimentos. Prêmios em dinheiro geralmente servem para financiar o próprio time.

O futebol, portanto, também implica em captura de recursos e trânsitos no contexto não indígena. Há também aspectos de diferenciação. Alguns times têm nomes similares a times profissionais de não indígenas, por vezes estrangeiros, mas em alguns casos têm nomes que remetem a elementos da própria caracterização como indígena, de uma localidade na aldeia, ou relação que unia originalmente os jogadores, e também elementos regionalmente identificáveis que remetem ao indígena: E.C. Cacique; Corintianas; Primas; Barcelona; Kaingang; Amigos; Chelsea; Água Branca; Incra (localidade da aldeia Apucaraninha), Paraná... (figura 10).

⁴ O futebol representa em alguns casos um sonho de ascensão social de alguns jovens no mundo dos brancos. Nesse caso, entrando em questão também uma vida que se afasta da vivência na aldeia, entre parentes. Não soube, porém, de nenhum caso em que isso tivesse ido muito adiante sem conflitos pessoais.

CIMBALUK, Lucas. A cidadinha dos índios: dualidades *Kanhgág* em transformação. *Espaço Ameríndio*, Porto Alegre, v. 19, n. 1, p. 36-74, jan./abr. 2025.

Os campos de futebol podem dizer respeito a históricos familiares, pois podem ser remetidos a pessoas determinadas que estiveram à frente na iniciativa de sua criação e manutenção, o que é lembrado pelos mais velhos. Os campos de futebol em Apucarantina atualmente estão em lados opostos ainda em meio às áreas de residência da aldeia. Os campos a norte e oeste foram feitos por Bernardo, que foi capitão da área na época da criação da Colônia Velha. O campo mais antigo, que aparece no desenho feito por Bonifácio, passara a ser administrado pelo cacicado, sendo de terra batida, já o campo a oeste, gramado, passou a um genro de Bernardo, mas com a mudança deste para a Água Branca, a responsabilidade sobre o campo ficou em questão. Bernardo fizera ainda outro campo um pouco mais distante da aldeia que foi abandonado. O terceiro campo de futebol que aparece na Figura 8, mais à sudoeste, mais recente, era derivado de projeto de indenização, e era mais utilizado em atividades da escola. Além dos campos apresentados no esquema (Figura 8), havia outros dois campos em áreas mais afastadas da aldeia pertencentes a indígenas que haviam sido caciques, um à beira do rio Tibagi, que fora feito pela empresa que administrava uma usina hidrelétrica construída no local, outro à beira do rio Apucarantina, em áreas, portanto, que nos remeteriam ao *wãre*. Estes campos eram bem pouco utilizados, dependendo mais da iniciativa dos donos do local em promover jogos neles. Esta não centralidade dos campos na aldeia Apucarantina parece peculiar, pois Fassheber (2010) e Fernandes (2006) destacam sua posição mais centralizada em diferentes aldeias (Xapecó, Palmas, Mangueirinha, Marrecas, Rio das Cobras, Ivaí). Na Aldeia Água Branca da TI Apucarana, o campo também estava no centro, desde quando foi criado, logo após a criação da aldeia, no meio daquele “6” formado pela rua principal do início da aldeia. Mas na TI Queimadas, onde também trabalhei, o campo também ficava em um agrupamento de casas, depois entendido como aldeia diferente, fora do centro e da aldeia Sede. Na TI Faxinal o campo não fica exatamente ao centro, mas está dentro do agrupamento maior de casas.

O uso dos campos de futebol em Apucarantina em algumas situações mais formais, como quando se realizavam campeonatos, levava em conta a história de sua criação e manutenção, por vezes se solicitando o uso ao respectivo responsável. Mas esta relação não é tão relevante nos últimos anos. O cacique pode incorporar este papel ao conseguir recursos e organizar pessoal para a manutenção do campo e organização dos campeonatos. Em resumo, é responsável pelo campo aquele que cuida dele, o que varia conforme as condições que se tenha para tanto, e também de relações e negociações políticas feitas. A realização dos jogos em um ou outro campo seguia redes de parentesco e política estabelecidas, o que incluía a questão da residência das principais lideranças envolvidas e tensões faccionais no período. É notável também que os campos de futebol ou suas imediações também fossem usados nas “bagunças” dos jovens à noite. Campos de futebol estão geralmente presentes mesmo em aldeias pequenas, como a Serrinha, de retomada territorial. É das primeiras providências espaciais ao se ocupar um novo espaço. Em 2023 em Apucarana, por ocasião de um movimento de retomada que se fazia em fazenda adjacente, os jogos deixaram de ser realizados momentaneamente na aldeia por orientação das lideranças que estavam à frente da retomada. Mas isso durou muito pouco, e

sobretudo no campo a noroeste, logo iniciando jogos no outro campo (menos relacionado à chefia). Isso parece ter aliviado a vontade de se criar um campo no acampamento de retomada na fazenda.

Figuras 9. Premiação da 2ª Copa Liderança Indígena da TI Apucarana



Fonte: Foto do autor (2012)

Figura 10. Jogo na TI Apucarana, destaque para a inscrição nas camisas “índio” e “E.C. Cacique”



Fonte: Foto do autor (2015)

Igrejas

Se nos fins de semana de dia o futebol era atividade predominante, à noite os sons das igrejas evangélicas prevaleciam em uma espécie de disputa sonora com os sons dos bares. Fassheber (2010) tende a reduzir a oposição entre futebol e igreja, pois, ainda que houvesse igrejas que proibissem a prática de jogos em aldeias onde o autor pesquisou, ele via certa dinâmica nesta participação no esporte pelos membros destas igrejas. Na TI Apucarana, onde as igrejas evangélicas cresceram muito nas últimas décadas, tendo a ver mais reforçada esta oposição. Apenas uma igreja evangélica não tinha restrição quanto ao jogo do futebol, com um time que era formado praticamente apenas por membros desta igreja. Com os grupos de coreografia nas igrejas, isso parece ter colocado outra forma de sociabilidade envolvendo o corpo que crescia muito entre os jovens.

A igreja católica em Apucarantina hoje é voltada à praça central. Mas vimos que nos anos 1960 estava distante do conjunto de casas, em local diferente do atual. Já as igrejas evangélicas são dispersas na aldeia, entre as casas, conforme histórico das famílias que as construíram. Isso também difere dos anos 1960, quando a igreja evangélica não estava próxima à casa da liderança que a trouxe para a aldeia, que morava na escola velha. Assim como o futebol, tendo a ver as igrejas hoje como expressão material de religiosidade indígena, que é, por isso, também um meio de se relacionar com o não indígena⁵. Representam outro espaço de relação com exterior e diferenciação interior. Diferenciação inclusive dos costumes que podem indicar para formas do ser indígena, moralmente adequada de relação com os demais e da pessoa, produzindo diferenciações interiores e processos de consanguinização entre seus membros.

Em geral as igrejas evangélicas de hoje foram construídas ao lado da casa de pessoa que na época a trouxe para dentro da aldeia, estando, portanto, no pátio de determinada família, ou ao menos próxima ao núcleo de habitação de uma família. Também ficam diante de alguma via que lhes dê fácil acesso e visibilidade. Essa localização também acaba entrando nos sistemas de pertencimento e frequência religiosa, pois às vezes vai-se à igreja mais próxima de casa, ainda que a questão envolva outros fatores, incluindo a dinâmica interna da própria igreja e seus pastores ou responsáveis em um dado período. De outro lado, eventualmente a igreja pode passar a informar o local de residência, com um novo pastor passando a residir ao lado dela, após o antigo mudar de aldeia, ou o acolhimento pela igreja de pessoa ou família evangélica vinda de outra Terra Indígena, ainda que isso seja mais raro e inovador na dinâmica das relações sociais *kanhgág*.

A construção ou existência de um templo construído é difícil e o foco inicial de toda igreja em formação na aldeia, questão que de certa forma firma a igreja enquanto comunidade diferenciada efetiva, e demonstra sua força. A incorporação de elementos “estrangeiros”, além de cosmológicos da verdade bíblica se assim a considerarmos de um ponto de vista de nossa cosmologia histórica, também pode ser em auxílio financeiro ao pastor, doações de alimentos, roupas, entre outras. Além de doações, as igrejas

⁵ Do ponto de vista de alguns indígenas, a verdade bíblica estaria aquém de qualquer divisão étnica, e, portanto, seria tão *kanhgág* como de outros povos indígenas e não indígenas.

conformam uma rede de relações com não indígenas que se pode procurar quando de alguma necessidade, incluindo, por exemplo, a estadia ou residência temporária na cidade, algo que para os católicos é também existente com as relações de compadrio. As igrejas motivam ainda muitas visitas a outras aldeias, Terras Indígenas e cidades.

Se as atividades das igrejas não passam pela mediação do cacique, por outro lado, parece haver sempre algum acordo com este para a instalação de novas igrejas na aldeia, algo que já levou a tensões e até mesmo proibições pelo cacique na TI Apucarana. Não obstante, tais proibições que houve, tiveram pouca efetividade, com subterfúgios e efetivação de instalação de novas igrejas após algum tempo. Isso mostra a tentativa de controle pelo cacique, especialmente em momentos em que a criação de novas igrejas se torna ponto de conflito entre os próprios evangélicos. Nas duas ocasiões em que houve tal proibição era justificada pelos caciques (um evangélico e um católico) justamente por este motivo, mais que por motivos teológicos ou pela relação com brancos que favorecem.

Bares e comércio

Como mencionei, o som das igrejas em meados dos anos 2010 competia na aldeia com o dos bares. Tais bares são pequenos estabelecimentos comerciais indígenas nas aldeias, que vendem principalmente bebidas e alguns alimentos para indígenas principalmente, mas também para não indígenas da região, competindo com vendas ou armazéns não indígenas na região, menos pelos preços que pelas distâncias e relações sociais que permitem aos regionais com os indígenas. Por vezes, conseguem se manter por mais tempo como os bares indicados na figura 8, por vezes sendo mais efêmeros e eventuais, abertos durante as festas, ou operando “escondido”. São canais de relação com brancos e suas mercadorias, modo de se conseguir dinheiro, e são foco de relações monetárias na aldeia. Por isso, podem fazer com que seus donos sejam considerados “brancos” ou “mestiços” relacionalmente, ainda que nas avaliações seja adicionado o parentesco e outras relações sociais.

As relações nos bares podem também ser diferenciadas do comércio não indígena, pois estabelecem um certo *continuum* entre compra, dívida e dádiva, não sem conflitos eventuais. Vendendo bebidas, entram na dinâmica noturna do espaço da aldeia na circulação dos jovens mencionada, bem como na circulação de homens não indígenas na noite da aldeia. Estão relacionados também aos bailes ou pequenas festas promovidas em algumas casas. O cacique por vezes procura controlar a venda de bebida por estes bares, com restrições de dias, quantidades ou a quem podem ser vendidas. Reafirma, assim, seu papel mediador nesse domínio. Mas o “escondido” procura fugir desse controle.

Em 2023, quando estive novamente na aldeia, as jukebox eletrônicas que antes ressoavam na aldeia não estavam mais presentes, tendo sido recolhidas pelo não indígena que as mantinha ali, assim como também recolhera as mesas de sinuca dos bares. Isso reduzira a guerra dos sons na aldeia, limitada aos aparelhos de sons presentes nas casas. Ainda que tenha ouvido que foi iniciativa do não indígena retirar estes aparelhos da aldeia,

creio que restrições impostas pelo novo cacique possam ter levado a uma redução dos lucros, levando à tal retirada. A dúvida de alguns era se e até quando a rigorosidade da “lei” colocada pelo novo cacique se manteria. Fato é que o som que passou a prevalecer era das músicas gospel com as quais os grupos de coreografia evangélicos ensaiavam e performavam, repetidamente, nas igrejas, casas e pátios pela aldeia, inclusive impedindo que se ouvisse com clareza os avisos dados na rádio, a depender da localização em que se estava.

Mais recentemente, outros tipos de comércio também surgiram em Apucaraninha. Há alguns anos, o então cacique abriu um mercado até falir ao findar de seu mandato. Ao abrir este mercado o cacique também mudou de residência, saindo do “centro” da aldeia, e indo para próximo ao escritório. Outras famílias abriram uma lanchonete e uma padaria, a primeira frequentada principalmente associada aos jogos de futebol. Todos estes estabelecimentos são autônomos, mas dependem de compra de produtos de fornecedores que estão na dinâmica de relações de brancos casados com indígenas ou então relações com comerciantes não indígenas da cidade, com quem frequentemente se estabelecem relações de mais longa duração.

Escola e posto de saúde

Assim como no caso do Ivaí, no plano das relações institucionais com brancos, escolas e postos de saúde também podem ser vistos como lugares de relação com elementos não indígenas, especialmente conhecimentos e práticas corpóreas dos brancos, mediadas por médico, enfermeiros, agentes de saúde e professores não indígenas e também indígenas que estudaram fora para chegar a estas posições. Mas na aldeia Apucaraninha estão, como os campos e igrejas, fora do “centro” da aldeia, ainda que estejam próximos ou dentro da área mais adensada de residências, neste caso não tendo vinculação a pátios de famílias. Posições remuneradas indígenas são ocupadas de acordo com indicações e articulações do ou com o cacique. Seguem também, portanto, redes de parentesco e, para além delas, de alianças políticas que sustentam o cacique, ainda que isso seja dificultado por exigências quanto ao estudo formal. Trazem, por outro lado, desenvolvimento de conhecimentos indígenas transformados nesse novo contexto, em especial na escola, com alfabetização também em *kanhgág* e atividades voltadas à valorização étnica, por exemplo.

Associação Indígena

Por vezes, sem um espaço físico constituído, a Associação ou associações de uma determinada Terra Indígena ou aldeia, é outro lugar que mantém relação direta com a chefia. Muitas vezes estão virtualmente localizadas na casa do Presidente, onde se pode ir para saber de algum projeto ou demandar alguma preferência de ação em seu favor. Em Apucaraninha e na Água Branca, as associações também passavam por eleição de presidente, que, não obstante, tinha que trabalhar em diálogo com o cacique. Estas relações não são simples e, por vezes, pode haver disputas e tensões subjacentes entre o cacicado e a presidência da associação, que

complexificam o contexto faccional em determinados momentos. A Associação, muitas vezes sendo o meio formal de incorporação de recursos monetários externos, seja de políticas estatais ou indenizações, acabam representando um importante papel na mediação com o exterior, e tornam o Presidente também um mediador em paralelo ao cacique neste sentido. Da mesma forma, atendendo ou dando preferência para a realização de ação em benefício de uns em detrimento de outros, também entram nas dinâmicas de diferenciação que passam por parentescos e históricos de relações.

Agricultura, pesca, caça e coleta

Considerando relações produtivas, o círculo agrícola também está parcialmente relacionado ao exterior, envolvendo formas de incorporação e diferenciação. Há alguns sítios e plantios não mecanizados que são feitos independentemente por cada família em suas terras. Já os plantios mecanizados em maior escala dificilmente não passam por relações com não indígenas, seja pelo arrendamento, projetos derivados de compensações, na maioria das vezes mediados pelo cacique, que regula ou media as possibilidades em determinado momento de fazerem ou não tais acordos e projetos. Mas sendo o direito de uso das terras associado a famílias específicas, os recursos são incorporados diferencialmente na comunidade (CIMBALUK, 2013; 2021; 2024). Em algumas TI existe uma certa divisão, com um lado de mata, muitas vezes o lado em que há um grande rio, e outro lado, especialmente em fronteira seca, em que há alguma continuidade entre áreas de cultivo agrícola dentro e fora da TI, ou mesmo uma vizinhança com fazendas ou com a cidade. Dessa forma produz-se uma certa diatropicalidade no círculo exterior, em que estariam a mata (dentro da TI) e a cidade (fora da TI), com a agricultura mecanizada no limpo, podendo tanto ser voltada para consumo interno como para venda para os brancos, na forma de *commodities*. Tal diatropicalidade parece ser reforçada com a diminuição do domínio do mato virgem ou mesmo da mata em termos físicos nas últimas décadas.

A pesca, coleta e caça ainda são feitas nos rios e áreas de mata em alguns casos com criação e acampamentos provisórios (*wãre*), ainda que tenham um grau pequeno de importância na subsistência cotidiana, sendo mais feitos em função de se atender aos gostos alimentares e das próprias atividades, ou de se estar no acampamento, como uma vivência diferenciada em si. O acampamento como forma de organização espacial das atividades de subsistência, coloca Tommasino (1998), teria se adaptado à cidade, onde os indígenas montariam seus *wãre*. Produtos coletados na floresta pelos homens e o artesanato das mulheres são os meios de conseguir agora dinheiro e mercadorias na cidade, e representam novos modos de se afastar periodicamente do contexto aldeão.

Casa do cacique, mediações e disputas

Voltando à aldeia, tanto em Apucarantina como na Água Branca presenciei eventos e falas do cacique feitas em frente à sua casa, onde se reuniram lideranças e pessoas da comunidade para acompanhar e saber de

acontecimentos relevantes, em especial aqueles que diziam respeito a conflitos iminentes ou situações de tensão política seja na relação entre indígenas ou com brancos. Também presenciei uma substituição de cacique escolhido via eleitoral, sendo em 2015 a primeira vez que ocorria desta forma na TI, sem disputas faccionais que antecipassem ou inviabilizassem a substituição do cacicado de forma ritual. As casas dos caciques por vezes são mais afastadas do centro físico da aldeia. Representam, não obstante, a centralidade e importância do cacique na comunidade. Onde se procura o cacique ou sua esposa, no caso das mulheres, quando se tem um problema para resolver. Mas no cotidiano, a relação com a mediação do cacique pode ser algo relativa, dependendo da relação que se tem com o cacique. Estas diferenças de relação são visíveis quando de conflitos ou problemas que se tem e para os quais se procura ou não o cacique para resolver, o que poderíamos chamar de aspecto concêntrico da relação com o cacicado, estando aqueles mais distantes do grupo do cacique e suas lideranças menos propensos a procurar sua mediação, pois as vezes até já sabem de antemão que não serão atendidos.

De outro lado, o próprio cacique, no cotidiano, pode ausentar-se com frequência da aldeia, de forma intencional ou pelo trabalho de mediação com os brancos, deixando conflitos internos para serem resolvidos pelo vice-cacique e outras lideranças. Um dos últimos caciques de Apucarana construiu inclusive uma casa à beira da represa que fica dentro da área nas proximidades da aldeia, para onde ia com alguma frequência, num local associado à pesca que poderíamos também caracterizar como *warê*. Estes núcleos mais afastados ou acampamentos de ocupação temporária, geralmente ocupados por famílias extensas específicas, também podem ser vistos como pontos de fuga e diferenciação nestes movimentos em relação ao centro, quando não é o próprio cacique procurando colocar-se fora dele em certo sentido, mesmo que temporariamente.

Outra situação são as disputas faccionais procurando impor outra autoridade que vai contra o cacique instituído. No caso de movimentos faccionais pode-se estabelecer uma diametralidade temporária física na aldeia, com mudanças de residência de caráter mais ou menos duradouro, como notei em alguns movimentos narrados a mim na disputa de poder em diferentes situações na aldeia Apucarantina e depois na Água Branca (CIMBALUK, 2013; 2018). As vias de fato de conflitos de caráter faccional, com situações de violência física, podem se dar em diferentes locais, de acordo com a dinâmica dos eventos, tendendo a ser concentrados em locais em que as interações se colocam como impositivas nas disputas políticas (escritório, praça ou locais de distribuição de alimentos e mercadorias, vias de acesso a aldeia, etc).

Sendo assim, por minha experiência no Tibagi, me parece que a casa do cacique não é capaz sequer de reunir todos os homens em todos os casos. Isso parece depender muito do caráter de faccionalidade de dada situação, e de como o cacique consegue articular as diferentes famílias da aldeia e Terra Indígena, e efetivamente mediar conflitos. A associação da casa do cacique ao “masculino”, por seu aspecto público e político, me parece que seria, talvez, perspectiva, já que é também o lugar de habitação cotidiana do cacique e sua família apenas. O mesmo valeria para o “limpo”

como feminino, pois ali também estão os pátios das famílias que têm papel político nos quais homens (mas não só) têm papel proeminente em mediações. Neste sentido, tendo a ver juntamente a esta importância do cacique, as relações das famílias extensas e suas espacialidades específicas, com seus pátios como também sendo espaços de mediação com o exterior, seja entre famílias indígenas ou com as agências dos brancos.

Podemos ver a intensidade das relações com o que seria “exterior”, as coisas e modos “do branco”, e que, em verdade, se tornam indígenas ao entrarem em um jogo de incorporação e diferenciação permanente. Neste sentido, futebol, igrejas, escolas, associações, plantios de soja, tornam-se novos modos de ser indígena, ao introjetar alteridades e produzir diferenças. Diversas famílias se colocam diretamente procurando protagonismo nessas relações com exterior, que são também em alguns casos modos de melhoria das condições materiais de vida, diretamente como no caso de atividades econômicas, ou indiretamente através da constituição de redes de relação com as quais se pode contar, em qualquer caso sem um sentido de acumulação, mas de se “estar passando bem”, diferenciando-se assim internamente. A liderança continua sendo o expoente desses movimentos, promovendo grandes festas, grandes campeonatos, e mediando os mais vultosos recursos com os brancos, mas muitas vezes procura apenas regular os excessos e conflitos gerados pelas relações entre famílias nesses diferentes movimentos. E quando necessário a casa do cacique se torna (ou buscam torná-la) centro.

Figura 11. “Cadeia Indígena Kanhgág Federal”



Fonte: Foto do autor (2015)

Cadeia

A cadeia é a expressão material desse controle central. Em Apucarânia a pintura da cadeia em 2015 chamava a atenção. A atual construção (figura 10) foi erguida com recursos de projeto de indenização, que foram reunidos no programa Vênh Kár (“para todos”), cuja logo foi constituída em diálogo com os indígenas a partir das pinturas corporais das marcas clônicas. O termo “Federal” de um lado é uma apropriação da política dos brancos que tornou a questão indígena como responsabilidade federal, que nesse caso não tem qualquer ingerência sobre a prisão indígena. O termo serve para diferenciar da situação regional, atendida pelas polícias estaduais. Ao mesmo tempo, a cadeia é indígena (termo regional e nacional de diferenciação) e *kanhgág* (termo de diferenciação entre o “indígena”). Essa necessidade diferencial complexa contrasta com a construção anterior, bastante menor, que tinha em 2012 inscrição “cadeia” indígena de Apucarânia”, com o termo cadeia assim relativizado por aspas simples. Novos contextos parecem exigir maior incorporação e consequente diferenciação. Em 2023, quando recursos de indenizações e compensações já tinham acabado ou minguado, a cadeia não tinha qualquer inscrição.

A cadeia é o local que, também ao centro, é expressão da condição de vida atual na relação com os brancos, e das possibilidades de se viver junto em um contexto de complexidades. Ela, porém, não comporta repressão aos movimentos faccionais. Os movimentos faccionais ou ganham o centro ou se tornam centrífugos, em direção à cidade ou a outra Terra Indígena. Se excepcionalmente ficam na mesma Terra Indígena, como foi o caso da criação da aldeia Água Branca, isso resulta em permanente tensão (CIMBALUK, 2013).

O caso da cadeia da Água Branca é interessante também, pois derivada de um conflito faccional, esta aldeia teve depois nova ruptura faccional, comportando então um cacique dissidente do cacique da TI, e outro representante do cacique da TI, cujas residências passaram a estar em lados opostos da aldeia. Isso levou a abertura de nova rua de acesso à aldeia no lado oposto da existente, a construção de uma nova cadeia junto ao alto-falante instalados no centro da metade da aldeia que concentrava os apoiadores do “representante”. Neste sentido, o campo de futebol, o salão de festa, escola e posto de atendimento de saúde, igreja católica antes na região mais ao centro, acabaram ficando no espaço “entre” as diferentes facções, ainda que não houvesse muita exatidão nesta divisão considerando-se as casas. Como o movimento inicial de criação da aldeia tornou-se católico, as igrejas evangélicas, chegadas ou criadas depois, concentravam-se todas de um lado da aldeia, ainda que em 2023 a divisão católicos/crentes já iniciasse a se desfazer.

Afastamentos do centro e aproximações da mata

Movimentos em direção ao exterior no cotidiano também são expressos na dispersão de alguns núcleos para mais longe do centro, onde, por exemplo, não se escuta o alto falante. Ou então na mudança mesmo que temporária para a cidade em aldeia fixa ou acampamento. Ou, ao contrário,

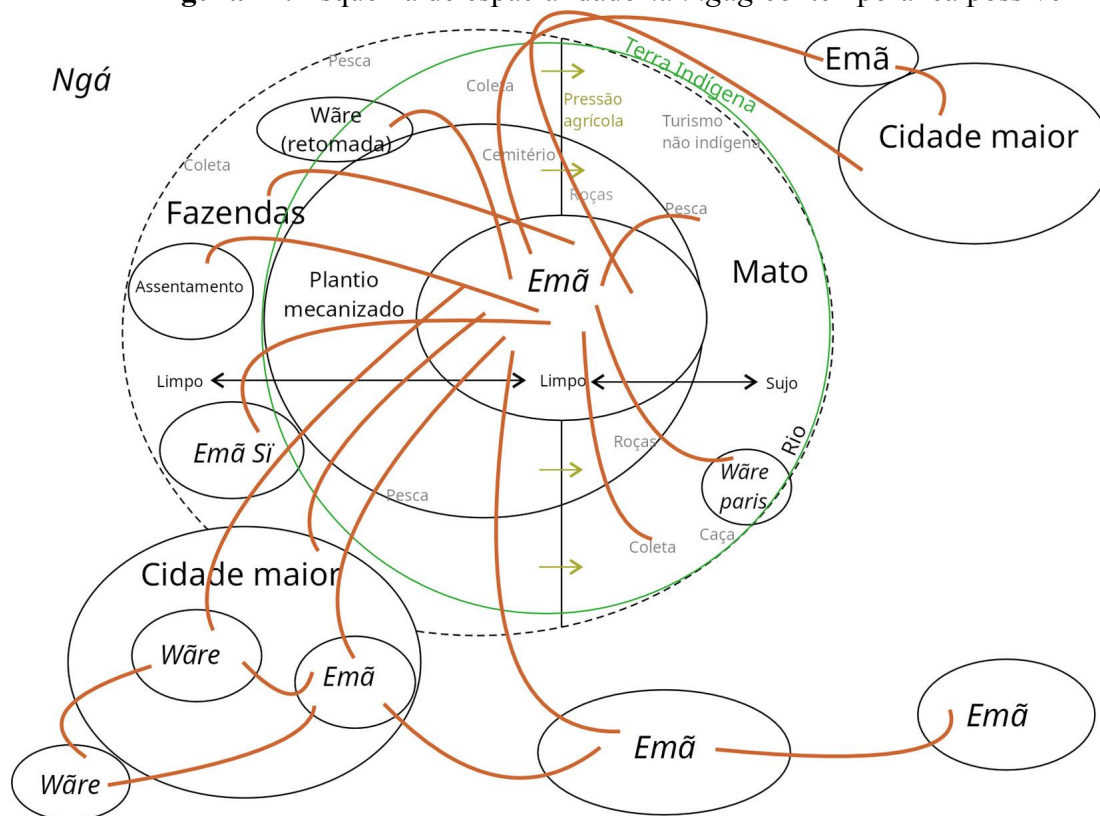
infiltrando-se na própria área de mata, desde que uma rua lhes de acesso. Neste caso dirigindo-se não ao branco, mas afastando-se explicitamente da excessiva aproximação a este, reforçando, de outras formas, novas diferenciações.

De outro lado, o reforço da ligação entre *kanhgág* e a mata ou floresta é colocado tanto por alguns *kujá*, como em movimentos de revitalização cultural. Estes últimos muitas vezes performam eventos e danças em locais de acampamento (*wãre*) ao lado de rios, em meio a áreas de mata, procurando reconfigurações cósmicas a partir de resgate e recolocação de referentes dos antigos, incluindo a pintura corporal das marcas (GIBRAM, 2021; CIMBALUK, 2013). Implicam também, de outro lado, novas incorporações, através de projetos culturais e outras fontes de recursos dos brancos, atraindo e fazendo alianças com outros brancos. É também através de diferenciações como indígenas e *kanhgág* que se colocam as expressões dos guerreiros em movimentos de retomadas de terras, onde tais grupos têm tido papel central.

Esquema de espacialidade contemporânea

Sendo assim, o esquema abstrato da espacialidade, se centrada na *emã*, como o de Almeida e Tommasino, poderia ficar complexificado como na figura 12. Note-se que a terra indígena engloba parte de fazenda, pois considera-se a intrusão das fazendas sobre a área demarcada. Na cidade maior, tanto pode haver *wãre*, como também *emã*, aldeias fixas, que, derivadas ou não de acampamentos, ganham progressiva maior autonomia política. Indico ainda uma tendência a pressão na divisão diametral proposta sobre áreas de plantio para consumo pelos indígenas, seja este mecanizado ou não, e também sobre áreas de mata, pelo plantio arrendado ao fazendeiro não indígena. Um esquema semelhante poderia ser feito da aldeia em si, com seus múltiplos equipamentos que relacionam de alguma forma ao não indígena ou à alteridade em teias e caminhos desde o centro da aldeia ou dos pátios.

A *Ngá* seria o termo não definido, mas no caso sendo termo englobante e não alterno, ou onde tanto alteridade como identidade estão presentes, pois as demais esferas concêntricas também a compõem. Isso, porém, não reduz o lugar de alteridade radical presente no mato virgem ou na fazenda, que por isso mantém seus limites tracejados, pois bastante perspectivados. Não reduz também a diferença entre aldeias, mesmo com o trânsito entre elas, criando de certa maneira inflexões, ou dobramentos do modelo que desdobram o interior ao exterior e vice-versa. Neste sentido, propus uma representação que ainda que bastante referenciada aos modelos expostos antes, poderia ser desdobrada caso estendêssemos e dêssemos prioridades às ligações, os caminhos, em vez dos espaços em si, o que seria um tanto inviável graficamente neste modelo pela perspectivação que implicaria, ou seja, considero este esquema algo provisório. Cada linha vermelha representa não uma relação, mas um feixe de complexidades que foram resumidas esquematicamente, que podem envolver diferentes famílias e domínios em suas relações múltiplas com alteridades.

Figura 12. Esquema de espacialidade *kanhgág* contemporânea possível

Fonte: Acervo do autor (2024)

Dualismo e espacialidade Jê na constituição de alteridade em novos tempos

A espacialidade *kanhgág* no caso tratado aqui está, portanto, relacionada a uma complexidade de relações intra-aldeia, interaldeias e com o não indígena. Apesar do foco intraétnico, alguns dos estudos do projeto Harvard Brasil Central também já procuravam abordar transformações sociocósmicas a partir do contato e da restrição em Terras Indígenas, com alguns desdobramentos posteriores. É conhecida a análise de Turner (1993) sobre as transformações cosmológicas Kayapó, propondo a diametralidade “índios”/sociedade brasileira, com convivência de dualismo gerando diferenciação interna e relação com os brancos. Não expressa espacialmente naquele caso, a dualidade seria impressa na produção da pessoa via “bens de valor” (*nekretch*) tradicionais aos quais se relacionam agora as mercadorias. A proximidade ao “exterior” produz também movimentos de diferenciação com destaque para a reprodução da imagem de guerreiros ferozes. Levada adiante por Gordon (2006), entre os Xikrin-Mebêngokrê, a questão se aproxima da análise da predação ontológica (VIVEIROS DE CASTRO, 2002), voltada aqui à captura não do corpo, mas da cultura e beleza do outro, através de seus nomes, cantos e objetos. Tal incorporação predatória marcaria diferenciações internas, reforçando hierarquias, prestígios, entrecortados por relações de parentesco.

Já procurei alguma aproximação entre a leitura de Gordon e o caso *kanhgág* (CIMBALUK, 2013), especialmente a partir das já referidas afluências de recursos em dada situação, chamando a atenção também para formas de diferenciação e faccionalismo concorrentes a ela. As mercadorias, como notado antes, foram historicamente importantes na relação e proximidade de indígenas *kanhgág* com os brancos desde as políticas dos aldeamentos pelo menos (AMOROSO, 1998). Ou seja, podemos ver esse movimento há bastante tempo, algo que diz respeito também à sua relação com as freguesias e cidades, tornadas território de “caça” (TOMMASINO, 1995; 1998).

Essa aproximação ao modelo Tupi que vê a predação e incorporação da alteridade como meio de diferenciação foi também postulada por Ewart (2000) a partir do caso Panará, chamando a atenção para as transformações espaciais no plano da aldeia, o que nos interessa aqui. A autora sugere que o centro da aldeia Panará estaria atualmente carregado de alteridade, a partir de transformações que colocam a oposição *panará/hipe* (brancos) no lugar da oposição entre metades antes expressas na dualidade de casas dos homens. Em vez da clássica oposição entre natureza/cultura, periferia/centro, a autora identifica o centro como local lógico de processos transformacionais, lugar para onde a novidade é primeiramente direcionada, sendo associado aos homens *panará* e também aos outros, *hipe*. O círculo de casas, dividido em clãs, seria associado às mulheres e a aspectos mais contínuos do ser *panará*, negando mesmo a transformação temporal. A existência, após contatos pacíficos com os brancos, de apenas uma casa de homens ao centro é vista pela autora como transformação da diametralidade do centro ao ser incluído ali o que representaria o *hipe*, representada em especial pelo campo de futebol, mas também pelas reuniões e distribuição de coisas ali realizadas. Enfim, o que a autora busca indicar é uma continuidade da ação transformativa dos homens no centro da aldeia e em seu exterior.

As categorias de alteridade aqui também foram transformadas, com a categoria de alteridade *hipe* tendo como parâmetro por excelência o branco longínquo da cidade. Para a autora, o interesse nas mercadorias não é para tornarem-se brancos, mas terem uma vida plenamente *panará*, não tendo tanto interesse nas relações com os brancos em si. Ou seja, há certa concordância com a visão de Gordon sobre os Xikrin, já que o que está em questão são as formas de transformação em relação à constituição de alteridade. No entanto, a autora vê no caso *panará* um sentido limitado dessa transformação, por, no âmago do ser *panará*, já haver Outro, não alterando-se o modelo de constituição da pessoa, diferente do que propõe Turner para os Kayapó. Isso implica em os Panará não terem interesse na cidade enquanto tal, vista mais como paralelo à mata, como lugar não socialmente ordenado. A mestiçagem, portanto, não era uma questão aos Panará, diferente também do caso *kanhgág*, para quem vimos ser possível traçar paralelos da cidade não com a mata mas com a própria aldeia, e para os quais a cidade tanto exerce algum fascínio, representa domínio de alteridade, como pode constituir também lugar de habitação mais ou menos permanente.

Estudos de Nunes (2016; 2020) aprofundam a discussão das possibilidades de expressão espacial da dualidade em casos Karajá em que há intensos contatos e a relação com os brancos está no centro do pensamento. A partir das aldeias de Buridina e Santa Isabel, o autor especula a possibilidade de um *dualismo excêntrico*, como um anticírculo, que expulsa o centro, o pátio ritual, que no caso Karajá é justamente o lugar colocado como da alteração ritual masculina.

A relação com os brancos implica em transformações que estão no centro do pensamento Karajá, mas se em Buridina através de novas relações e substâncias empenham-se em aprender a ser brancos (NUNES, 2010; 2020), em Santa Isabel, ainda parece haver muita dúvida entre uma possível aproximação definitiva aos brancos ou repotencialização de alteridades, incluindo desejos de regulação das relações moralmente através de cadeia e policiamento indígenas. Caminhos em alguma medida similares aos já traçados pelos *kanhgág* há bastante tempo, neste caso pelas possibilidades de relação direta com o exterior pelas famílias e tentativa de moralização e controle das relações complexificadas e direcionadas ao exterior a partir de uma centralização de autoridade à liderança e chefia, no sentido de estabelecimento de mediação que harmonize ou concentre as apropriações feitas do exterior, podemos dizer.

Para Nunes, a experiência com os brancos leva à profusão da posição intermediária de mestiço, caracterizada por ser índio e branco, lembrando proposições da antimestiçagem propostas por Kelly Luciani (2016), enquanto posições relacionais não excludentes, acumulando perspectivas. Posição que também pode ser articulada, grosso modo, à proposição de Turner da duplicidade dos corpos indígenas Kayapó/brasileiros, se inserida nela a noção de perspectiva.

O desenho feito por José Bonifácio Zacarias (figura 3) parece apontar justamente para algo próximo a este “excentrismo” proposto por Nunes, que, seguindo a lembrança de meu interlocutor, foi criado à medida em que se reuniam as diferentes famílias que viviam em outros locais. Foi uma organização negociada com o Chefe do Posto, e a partir dos esforços de concentração feitos por este. O campo de futebol fica fora do quadrilátero e os equipamentos que trazem relação com os brancos ou estavam em uma das ruas do quadrilátero ou fora dele, assim como a própria casa do cacique e do Chefe de Posto. Se considerássemos a casa do cacique como “centro” como na proposta de Crépeau, neste caso ele seria claramente excêntrico. Já as festas, como bailes e festas de santo, tanto podiam ser feitas em pequena casa na área central do quadrilátero de casas, como no salão maior, mais próximo à casa do cacique, em região mais alta da aldeia, o que relativiza em parte tal excentrismo, talvez colocado diferencialmente conforme o tipo ou tamanho de festa ou baile realizado.

O crescimento da aldeia para a região mais alta, inclusive deixando de ser ocupado por residências o local das casas nesta antiga Colônia Velha, parece referendar ao menos em parte o movimento de englobamento proposto por Fernandes (2006), ainda que depois outros equipamentos sejam colocados mais às fronteiras da aldeia, posteriormente também podendo ser englobados à medida que a aldeia cresce. Apontaria talvez para

os movimentos cíclicos e simultâneos de concentrismo e excentrismo relativo destes movimentos.

Diferentes formas *kanhgág* de diferenciação e movimentos de captura do exterior estão expressos no espaço. Configuram modos de articulação entre diferenciação e incorporação da diferença que perpassam interno e externo de maneira perspectiva. Como procurei indicar, não poderíamos restringir esse sentido de incorporação-diferenciação aos campos de futebol ou a reuniões e distribuições feitas pelo cacique como destacado no caso Panará, tampouco ao centro. Mas a análise de Ewart ilumina esse duplo movimento, que traz elementos de fora para diferenciar, e congrega dentro para diferenciar ao de fora, indicando para formas de interiorização do inimigo entre os Jê, que em vez de devorar o inimigo, incorporam-no, nutrindo-o. O caso é que entre os *kanhgág* isso gera efeitos pendulares ou, inspirado pelos sons contemporâneos da aldeia, podemos chamar de ondas ressonantes de centralização e dispersão da mediação cosmopolítica, com várias delas oscilando em simultâneo, e que o cacique pode tentar, através sobretudo de seus discursos, seleção e agência de sua liderança, colocar em sintonia ou sincronia, redirecionando e harmonizando os efeitos diacrônicos contingenciais das parentagens e famílias extensas.

Esses movimentos, a meu ver já eram de certo modo expressos ou potenciais na espacialidade reconstruída historicamente por Almeida e Tommasino (2014) que apontavam para o limpo ou área de campo como espaços rituais de relação com a alteridade e com os mortos, e com diferentes relações e espaços a partir do seminomadismo e seus movimentos cíclicos de dispersão e concentração, com potenciais variações das extensões destes movimentos. Especialmente se lembrarmos que no ritual, além de se reunirem pessoas de moradas distantes, conjugavam-se as diferentes metades, potencialmente até de diferentes *emã*, atualizando as divisões diametrais. O centro das relações rituais com o exterior, estaria descentrado no espaço “entre”, duplicando dentro e fora nas possibilidades diferenciais, de maneira perspectiva. Ou seja, se o centro ritual não está no centro da aldeia e tampouco é coincidente com o centro político, há um excentrismo parcial e contextual, diferente, mas que pode remeter a algo do caso Karajá. Com as transformações do contato, tais centralidades parecem ter se ajustado diferentemente em diferentes casos passados e presentes, como se nota pelo contraste com o caso do Ivaí.

A multiplicação destes “centros” ou os efeitos de ressonância entre eles em Apucarânia, não esvazia o centro físico da aldeia, tampouco a chefia (ainda predominantemente masculina), articulada às lideranças. As tentativas de controle formal, com regras da “lei indígena” às vezes até escritas (FERNANDES, 2003), são expressão disso em outros casos. Mesmo em cacicados mais “liberais”, a função de mediação e mesmo o exponencial do cacique na relação com o branco continua não apenas sendo a tônica como uma necessidade à própria manutenção do cacique em sua posição. Mas mesmo com tentativas de controle, ao menos minha experiência no Tibagi tem indicado sempre restarem pontos de dissonância, de apropriações não mediadas, que escapam a estas mesmas tentativas harmonização sincronização das relações com a alteridade para gerar centralização. Talvez

a visão de um pesquisador que não tenha sido plenamente, ele próprio, domesticado pela chefia.

As introjeções da alteridade, potencializando as diferenças internas, que não são necessariamente duais, podem se expressar em termos do indígena/mestiço/índio puro, relacionalmente. Mas há também aqui, como no caso Kayapó os contrafeitos de guerra, com diferentes grupos de dança, cultura e que buscam reconfigurações cosmopolíticas, reafirmando etnicidade, mas não necessariamente produzindo efeitos unificadores absolutos, mesmo que tenham efeitos agregadores. Também produzem outras diferenciações internas, mesmo quando se colocam em diferenciação em relação ao Outro, *fóg*.

A multiplicação de potenciais centros ressonantes que vimos em Apucarânia, contingenciais e por vezes temporários, ou de pontos de vista particulares, é paralela à pluralidade dos centros relacionados das diferentes aldeias, acampamentos, Terras Indígenas, com trânsitos intensos entre elas. Essa temporalidade reforça a contingência da história e força dos troncos-velhos (FERNANDES, 2003), e ao mesmo tempo as possibilidades de dinamização destas forças contingencialmente. Com uma constituição de lideranças que parece querer ressoar a distinção entre grandes chefes (*põ'í mbãg*) e pequenos chefes (*põ'í xin*) do passado, figuras que não necessariamente são ligadas à autoridade política, mas à qualidade política de mediação com a alteridade (FERNANDES, 2006).

Atualmente, quando se potencializam demasiadamente as possibilidades de apropriação múltipla ou diversa, pode se ter um movimento em contraponto em vez de desarmonias. A faccionalidade se intensifica, favorecendo as estratégias de incorporação-diferenciação não mediadas pela chefia centralizada ou disputados com esta, tendendo a conflitos em movimentos centrípetos de disputa pela chefia, diametralizando o espaço, e/ou gerando movimentos centrífugos de expulsão de grupos ou formação de nova aldeia (FERNANDES, 2006; CIMBALUK, 2013).

O caso *kanhgág* aqui descrito, em certo sentido talvez seja o caminho inverso do Karaja do excentrismo, pois a concentração de diferentes parentagens com uma centralização não ritualizada e de caráter mais ou menos controladora das múltiplas possibilidades de relação com a alteridade leva a multiplicação de “centros” possíveis dentro, ainda que no limite o “centro”, se considerarmos a *emã*, possa eventualmente estar ou na casa do cacique ou ao lado da caixa de som que faz ressoar em maior intensidade sua fala (*há* ou *kórég*). Mas, novamente, seu som pode ser modulado pelo de outras lideranças. E pode ser inaudível se algum vizinho seu estiver com sua música gospel nas alturas, ou se sua casa simplesmente estiver além do que a rádio alcança. Talvez estejamos diante de uma intensificação dessas formas de mediação multicentradas/descentradas e temporais do antigo seminomadismo, mas que nem por isso são desarticuladas, pois que exercem poderes de atração entre si, já que necessitam umas das outras em seus movimentos perspectivos de englobamento e diferenciação.

Para Ewart a alteridade trazida ao centro, seria procurada, inventando-se sempre novas formas de fazer *hipe*, não para tornarem-se *hipe*, mas para reproduzir a dualidade. Ou seja, a autora reitera a diferenciação Jê/Tupi, que podemos destacar também na diferenciação

espacial no primeiro caso, temporal no segundo. No entanto, como nota Coelho de Souza (2002, p.248) a introjeção de uma alteridade no centro teria efeito uma alteração, nos termos de Viveiros de Castro, ao agente da introjeção deixar de ser igual a si mesmo, reproduzindo-se ao diferir. Neste sentido, a diferenciação resultante seria relativa, algo que Gordon também procurou indicar, e que se aproxima bastante do modelo de Lévi-Strauss (2003; 1993).

Refutando suposta possibilidade de simetria subjacente no modelo de Maybury-Lewis (1979), o dualismo em perpétuo desequilíbrio de Lévi-Strauss dava, afinal, um sentido de transformação a partir do encadeamento de oposições que englobaria também relações com o exterior. Isso implica que mesmo que haja diferenciação espacial, ela é também temporal, e pode se manifestar em diferentes instâncias. Neste sentido, a historicidade *kanhgág* é dada pelo grau de faccionalidade, vinculada à contingência da composição das parentagens, com viés algo genealógico, mas constituído via produção do parentesco e consubstancialização, bem como as diferentes situações de relação com os brancos ao longo das décadas. Não parece ser excepcionalidade, mas um modo de transformação peculiar que coloca em movimento tais linhas de efetuação e contra-efetuação.

Para Nunes os processos de transformação Karajá implicam, em termos de Roy Wagner (2010), em uma *obviação* da diferença, com soluções desejadas de controle (não wagneriano), que são similares àquelas das aldeias *kanhgág*: policiamento indígena, cadeia, e regulação de relações através da “lei” indígena, além da adesão a igrejas evangélicas. Poderíamos sugerir que também entre *kanhgág* procura-se repotencializar diferenças diante de um cenário onde as bagunças parecem se generalizar (CIMBALUK, 2020), onde se multiplicam as possibilidades de relação com a alteridade, complexificando a relação entre as parentagens, com diferenças de grau nas diferentes aldeias e Terras Indígenas. Resultam em soluções, porém, que, podemos dizer, ao mesmo tempo obviam ainda mais as diferenças ou ao menos colocam novos termos à posição dupla do relacional “e” (índio e mestiço, com elementos indígenas e não indígenas), por serem incorporadas, e, portanto, comparáveis às dos próprios brancos, ao mesmo tempo que são diferenciadas delas. Como a “Cadeia Indígena Federal Kanhgág”, que depois perde sua inscrição. Recoloca-se continuamente o par interior-exterior em relação a composição do *self* em sua contínua introjeção, diferenciação e consequente alteração.

Neste contexto, a aldeia pode aparecer como modelo reduzido (LÉVI-STRAUSS, 1989) da cidade grande dos brancos, a cidadinha indígena, ou a cidade dos brancos poderia ser uma grande aldeia, em ambos casos guardadas as devidas equivocacões comparativas. De todo modo, é como se a diferenciação e obviação parecessem reduzidas na *emã* a distâncias cada vez menores, obviadas, mas levando e multiplicando movimentos ressonantes de diferenciação, por produzirem efeitos para além deles entre os demais vibrantes. Produzem-se novas diferenciações, enquanto *controle* (wagneriano), em movimentos de retomadas “culturais”, repotencializando as diferenças, procurando se associar a rio e mato, oposto à cidade onde também se está cotidianamente, sem se contrapor diretamente àquelas outras formas de diferenciação já obviadas, até colocar as casas no domínio

do mato, não marginais desde que haja rua e veículos para se chegar a elas em maior velocidade. Tornam-se mais relevantes as ligações e diferenças espaciais relativas à fixação de espaços definitivos. Com movimentos que se dão em simultâneo. De um lado capturando potencialidades do Outro, e de outro lado, afirmando diferenças, atuando como figura e fundo, incluindo, quando necessário, as posições, acusações e caracterizações relativas da mestiçagem como agência entre.

Referências bibliográficas

ALMEIDA, Ledson Kurtz de. **Análise Antropológica das Igrejas Cristãs entre os Kaingang: Baseada na Etnografia, na Cosmologia e no Dualismo**. Tese de Doutorado – PPGAS, Universidade Federal de Santa Catarina, Florianópolis, 2004.

AMOROSO, Marta Rosa. **Catequese e evasão. Etnografia do aldeamento indígena São Pedro de Alcântara, Paraná (1855-1895)**. Tese de Doutorado - Departamento de Antropologia, USP, São Paulo, 1998.

BALDUS, Herbert. **O culto aos mortos entre os Kaingang de Palmas**. In: H. Baldus (Org.), *Ensaio de etnologia brasileira*, Companhia Editora Nacional; INL, São Paulo; Brasília, p. 8-33, 1979.

CIMBALUK, Lucas. **A Criação da Aldeia Água Branca na Terra Indígena Kaingang Apucarantina: “política interna”, moralidade e cultura**. Dissertação de mestrado, UFPR, Curitiba, 2013.

CIMBALUK, Lucas. **Nota Técnica – TI Apucarana (PR)**. Processo 08620.74091/2015-19, vol.3, Funai/DPT/CGID, fls. 429-454, 2016.

CIMBALUK, Lucas. **Nügme to ëpry há, Kanhkã to ëpry kórég: caminhos kanhgág entre bem e mal**. Tese de doutorado, UFSC, Florianópolis, 2018.

CIMBALUK, Lucas. **Sexualidades kanhgág e algumas de suas potencialidades no domínio da afinidade potencial**. Campos, v.21, n.1, jan/jun, p. 163-187, 2020.

CIMBALUK, Lucas. **Indenizações a Povos Indígenas, Políticas Indigenistas e o Paradigma da ‘Sustentabilidade’**. *Anthropológicas* Ano 25, 32(2): 307-338, 2021.

CIMBALUK, Lucas. **Territorial Conflicts and Soybeans: Kanhgág Politics and Their struggles to Land Rights in Southern Brazil**. *Bulletin of Latin American Research*, Vol. 43, No. 2, p. 132–144, 2024.

COELHO DE SOUZA, Marcela Stockler. **O Traço e o Círculo: o conceito de parentesco entre os Jê e seus antropólogos**. Tese de doutorado, PPGAS-MN/UFRJ, Rio de Janeiro, 2002.

CRÉPEAU, Robert. **“Os Kamé vão sempre primeiro”: dualismo social e reciprocidade entre os kaingang**. *Anuário Antropológico/2005*. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro. p. 9-33, 2006.

CRÉPEAU, Robert. **Les Kaingang dans le contexte des études Gé et Bororo**. *Anthropologie et Sociétés*, vol. 21, n. 2-3, p. 45-66, 1997.

DA MATTA, Roberto. **Um mundo dividido: a estrutura social dos índios Apinayé**. Petrópolis: Vozes, 1976.

EWART, Elizabeth J. **Living with each other: selves and alters amongst the Panará of Central Brazil**. Thesis, University of London, 2000.

FASSHEBER, José R. M. **Etno-Desporto Indígena: a antropologia social e o campo entre os Kaingang**. Brasília: Ministério do Esporte, 2010.

FERNANDES, Ricardo Cid. **O “15” e o “23”: políticos e políticas Kaingang**. Campos, Curitiba, v.7, n. 2, p. 27-47. 2006.

FERNANDES, Ricardo Cid. **Política e parentesco entre os Kaingang**. Tese de doutorado, USP, 2003.

GIBRAM, Paola Andrade. **Cantos sem fim: formas políticas kaingang e seus movimentos**. Tese de doutorado, USP, São Paulo, 2021.

GÓES, Paulo Roberto Homem de. **Morfológicas: um estudo etnológico de padrões socioterritoriais entre os Kaingang (dialeto Paraná) e os Mbya (litoral Sul)**. Tese de doutorado, UFPR, Curitiba, 2018.

GORDON, Cesar. **Economia selvagem: ritual e mercadoria entre os índios Xikrin-Mebêngôkre**. Editora UNESP, São Paulo; ISA, Nuti, Rio de Janeiro, 2006.

HELM, Cecília M. Vieira. **A integração do índio na estrutura agrária do Paraná: O caso Kaingáng**. Tese de livre-docência UFPR, Curitiba, 1974.

KELLY LUCIANI, José Antonio. **Sobre a antimestiçagem**. Species, Núcleo de Antropologia Especulativa, Desterro; Cultura & Barbárie, Curitiba, 2016.

LEA, Vanessa R. **Riquezas Intangíveis de Pessoas Partíveis. Os Mëbengôkre (Kayapó) do Brasil Central**. Editora da Universidade de São Paulo, Fapesp, São Paulo, 2012.

LÉVI-STRAUSS, Claude. **As organizações dualistas existem?** In: C. Lévi-Strauss, Antropologia Estrutural, Tempo Brasileiro, Rio de Janeiro, p. 155-189, 2003.

LÉVI-STRAUSS, Claude. **História de Lince**. Companhia das Letras, São Paulo, 1993.

LÉVI-STRAUSS, Claude. **O Pensamento Selvagem**. Papirus, Campinas, 1989.

MAYBURY-LEWIS, David (ed.). **Dialectical Societies: the Gê and Bororo of Central Brazil**. Harvard University Press, Cambridge; Massachusetts, London, 1979.

NIMUENDAJÚ, Curt. **Etnografia e indigenismo: sobre os Kaingang, os Ofaié- Xavante e os índios do Pará**. Ed. da UNICAMP, Campinas, 1993.

NUNES, Eduardo S. **Dualismo ex-cêntrico: sobre o plano de aldeia Karaja e suas transformações Macro-Jê**. In: M. Miranda, M. Á. A. C. Borges, Á. C. Santana, S. A. Sousa. (Orgs.). Línguas e culturas Macro-Jê, GEDELLI/UFMT, Barra do Garças, p. 119-138, 2020.

NUNES, Eduardo S. **O pessoal da cidade: o conhecimento do mundo dos brancos como experiência corporal entre os karajá de buridina.** In: Lima, E. C.; Souza, M. C. (ed.), *Conhecimento e cultura: práticas de transformação no mundo indígena*, Athalaia, Brasília, p. 205-228, 2010.

NUNES, Eduardo S. **Transformações Karajá: os "antigos" e o "pessoal de hoje" no mundo dos brancos.** Tese de doutorado, UNB, Brasília, 2016.

RAMOS, Luciana Maria de Moura. **Vénh Jykré e Ke Há Han Ke: Permanência e Mudança do Sistema Jurídico dos Kaingang no Tibagi.** Tese de Doutorado, Brasília, UNB, 2008.

ROSA, Rogério Reus Gonçalves da. **Os Kujà são Diferentes: Um estudo etnológico do complexo xamânico dos Kaingang da Terra Indígena Votouro.** Tese de doutorado, UFRGS, Porto Alegre, 2005.

SIASE. Sistema de Informação da Atenção à Saúde Indígena. SESAI/MS. Dados fornecidos no Posto de Saúde da TI Apucarana, com base em levantamento no sistema em outubro de 2023.

TOMMASINO, Kimiye. **Os novos acampamentos (wäre) kaingang na cidade de Londrina: mudança e persistência numa sociedade Jê.** *Mediações*, v.3, n.2, jul/dez, Londrina, p. 66-71, 1998.

TOMMASINO, Kimiye. **A história dos Kaingang da bacia do Tibagi: uma sociedade jê meridional em movimento.** Tese de doutorado, USP, São Paulo, 1995.

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

TURNER, Terence. **The Gê and Bororo societies as dialectical systems: a general model.** In: *Dialectical Societies: The Gê and Bororo of Central Brazil*. Maybury-Lewis, D. (ed.), p. 147-178. Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1979.

TURNER, Terence. **De cosmologia a história: resistência, adaptação e consciência social entre os Kayapó.** In: Carneiro Da Cunha, M., Viveiros De Castro, E. (orgs.). *Amazônia: Etnologia e história indígena*, NHII/USP; FAPESP, São Paulo, p. 43-66, 1993.

VEIGA, Juracilda. **Cosmologia e práticas rituais Kaingang.** Tese de doutorado, UNICAMP, Campinas, 2000.

VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo. **A inconstância da alma selvagem.** Cosac Naify, São Paulo, 2002.

WAGNER, Roy. **A invenção das culturas.** Cosac Naify, São Paulo, 2010.

Recebido em: 14/06/2024* Aprovado em: 23/11/2024* Publicado em: 30/04/2025
