

UNIVERSIDADE DE BRASÍLIA
INSTITUTO DE CIÊNCIAS SOCIAIS
DEPARTAMENTO DE ANTROPOLOGIA
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM ANTROPOLOGIA SOCIAL
LUCIANA MARIA DE MOURA RAMOS

VÉNH JYKRÉ e KE HA HAN KE: Permanência e Mudança do Sistema Jurídico dos Kaingang no Tibagi

Orientador: Prof. Dr. Paul Elliot Little.

Brasília, 2008

Palavras e expressões chaves: Kaingang, Índios, juridicidade, etno-direito, sistemas jurídicos, relações interétnicas, poder, pluralismo jurídico, processos de re-significação, história, perícias antropológicas, mudança e permanência cultural.

RESUMO

A tese consiste em uma reflexão etnográfica e histórica sobre a “juridicidade” Kaingang, entendida como percepção, prática e senso de justiça culturalmente construído, e sobre o “sistema jurídico” dos Kaingang situados nas cinco terras indígenas existentes na bacia do rio Tibagi. Seu sistema jurídico é tratado, aqui, enquanto estrutura simbólica e organizacional que, em meio às constantes mudanças desencadeadas pelo processo cultural próprio da etnia, assim como pelo processo histórico desencadeado pelas relações interétnicas com a sociedade nacional abrangente, com poder de se impor face às práticas Kaingang, permanece como organizador da estrutura sócio-simbólica e como fornecedor do acervo básico de sentidos para os Kaingang no presente.

ABSTRACT

This doctoral dissertation presents an ethnographic and historical analysis of the “legal system” of the Kaingang indigenous peoples of southern Brazil, understood here as their culturally constituted perception, practice and sense of justice, that serves as an important symbolic and organizational structure for them. Specific focus is given to the legal system of the Kaingang of the five Indigenous Lands located in the Tibagi River Basin. In the face of constant changes produced by internal Kaingang cultural processes and those generated by historical processes of interethnic relations with the dominant national society which is able to impose its will upon Kaingang practices, their legal system has remained a key organizing force undergirding their socio-symbolic structure and as an important source of sentiments for the Kaingang of today.

AGRADECIMENTOS

Agradeço inicialmente a Deus, por ter me permitido chegar até aqui e à minha família, em especial à minha mãe, Belarmina, às minhas irmãs, Marília e Arlene, aos meus irmãos, Arquimedes, Beto e Paulo, por terem, cada um a seu modo, colaborado para que eu pudesse realizar esse trabalho. Ao meu filho Vitor, agradeço pela paciência, amor e pelo companheirismo que tem caracterizado a nossa relação. Ao Marcelo, agradeço a compreensão, cuidado e amor.

Após mais de dez anos fazendo parte, como aluna, do Departamento de Antropologia da UNB, ao longo dos cursos de graduação, mestrado e doutorado, não posso deixar de agradecer a todos os professores que o compõe, pois com todos tive a oportunidade de aprender um pouco sobre os meandros da Antropologia; como não posso citar aqui o nome de todos, agradeço especialmente ao professor Paul Little, em nome de todos e por ter me orientado na construção desta tese; a ele também devo agradecer o apoio, a compreensão e amizade que tem me dedicado. Também não poderia deixar de agradecer a todos os colegas com os quais compartilhei a paixão pela Antropologia, como são muitos, cito apenas os da minha turma de doutorado: Júlio, Mônica, Juliana, Aline e Carla. Sem dúvida, não poderia me esquecer dos funcionários da secretaria do departamento, que nunca se furtaram de tornar a vida acadêmica de todos alunos mais cômoda, pela profunda dedicação com que trabalham, em especial, agradeço à Rosa, ao Paulo, à Adriana e ao Seu Lu. Aproveito para agradecer, também aos membros da banca examinadora Drs. Carlos Frederico Marés de Souza Filho, Ledson Kurtz de Almeida, Luiz Roberto Cardoso de Olivera e, em especial ao professor, Stephen Baines, que participa da minha vida acadêmica desde a graduação, quando foi meu orientador.

A Procuradoria da República tem sido uma grande escola, da qual o Procurador João Akira Omoto tem sido mais que um dos maiores mestres, pois também, um grande amigo; a ele muito tenho a agradecer, assim como aos colegas antropólogos da instituição que, a cada encontro da 6 CCR, compartilham dos seus saber e as criatividade face às novas experiências e desafios.

Nos últimos quatro que estive em Londrina, muitas pessoas foram fundamentais para o meu bem-estar, destaco aqui todos os colegas da Procuradoria, da Antropologia: Martha Ramirez, Marlene de Oliveira, Luiz Norder e Valentim; e da vida: Sirley Benemman Malu, Vanessa, Raquel, Celina, Jana, Luizão, Fernando e Aline.

Meus sinceros agradecimentos, também, à professora Kimiye Tommasino, que me iniciou no universo dos Kaingang, assim como pela amigada. Por fim e, sobretudo, agradeço aos próprios Kaingang no Tibagi que, além da amizade, me permitiram penetrar pelo seu mundo e por estarem me ensinado, a cada dia, o significado de estar no mundo como tais. A eles dedico este trabalho que, espero, venha, de algum modo, ter algum efeito positivo sobre suas vidas.

ÍNDICE

Resumo/Abstract	ii
Agradecimentos	iii
Apresentação	1
Organização da Discussão	8
Trajetória Profissional e Relação com os Kaingang	9
Capítulo I: Os Kaingang na História	12
O valor Analítico da História nas Abordagens Antropológicas	12
A história da Conquista dos Territórios Kaingang pelas Frentes da Sociedade Nacional	16
Os Kaingang no atual Estado do Paraná nos séculos XVI e XVII	17
O século XVIII: Novas Tentativas de Conquista no Oeste Paranaense	19
Século XIX: O Tibagi e o Cenário Construído pela Política Indigenista dos Aldeamentos Imperiais	21
Aldeamento São Pedro de Alcântara	24
Aldeamento São Jerônimo	27
O modo de Vida nos Aldeamentos do Tibagi	29
A Abertura dos Territórios Kaingang no Tibagi para Ocupação de Nacionais: as “Reservas Indígenas”	34
Século XX: SPI, as Últimas Pacificações e o Fechamento do Cerco (1920 a 1970)	36
Formas de controle institucional	40
A Década de 1980: a Retomada de Algumas Áreas e do Poder pelas Comunidades Kaingang	43
Capítulo II: A Unidade Sociológica dos Kaingang no Tibagi	47
Introdução	47
Características Gerais dos Kaingang no Tibagi	48
Localização e Geografia	48
Habitação	50
Infra-estrutura Governamental	52
Um Caso sobre o Difícil Diálogo Intercultural: a Saúde Indígena	55
Sociabilidade	57
Recursos Coletivos e Renda Familiar Indígena	59
O Uso da Língua Nativa pelos Kaingang	61
As Terras Indígenas no Tibagi	62
TI Apucarana	62

TI Barão de Antonina	67
TI São Jerônimo	71
TI Mococa	72
TI Queimadas	73
Fechamento: Da Unidade Doméstica à Unidade Kaingang no Tibagi	75
Capítulo III: Cosmologia, Construção da Pessoa e Ethos Kaingang	77
Introdução	77
A Concepção de Pessoa nas Abordagens Antropológicas	78
As Noções de “Pessoa” e de “Corporalidade” na Antropologia Produzida a Partir do Brasil	80
Cosmologia Kaingang	81
Apontamentos sobre a Escatologia Kaingang a partir dos Mitos	89
Construção e Percepção da Pessoa entre os Kaingang	91
Nascimento e Nominção	92
Percepção sobre a Morte	96
Capítulo IV: O Ethos Guerreiro e Organização dos Kaingang no Passado	99
O Tema da Guerra nos Estudos Antropológicos	100
Expressão Mítica do Ethos Guerreiro pelo Jaguar	102
A Belicosidade nas Práticas Kaingang no Século XIX	103
O Estabelecimento de Relações pelas Vias das Guerras e das Alianças	106
Gacon e os Dorins	109
Doble e Braga	111
Braga e Nicuó	113
Viri e Condá	114
Fracram e Maindana	116
Síntese do Ethos Guerreiro	117
As Formas de Organização Social Kaingang a partir dos Registros Históricos	119
As Metades	119
Forma de Habitação e Economia	122
Casamento e Descendência	127
Faccionalismo	129
As Chefias Políticas	130
Chefia Política e Sistema Penal	132
Capítulo V: O Sistema Jurídico Kaingang na Atualidade	137
O Olhar da Antropologia sobre os Sistemas Jurídicos Nativos ou sobre o Etno-direito.	137

A origem de um campo de discussão	137
O Pioneirismo de Malinowski	140
Gluckman: Os Tribunais Formais e a Forma “Multiplex” das Leis Lozi.	143
Bohannan e a Ênfase Analítica nos Sistemas Nativos ou “Folk”	146
As Abordagens Teóricas Destacadas Face à Proposta de Análise do Sistema Jurídico Kaingang Atual	148
Juridicidade Kaingang: Permanência na Mudança.	150
<i>Vénh Jykre</i> e <i>Ki Ha Han Ke</i> : Expressões da Juridicidade Kaingang	150
Categorias Etárias	151
Casamento: <i>Vénh Prũn</i> ou <i>Prũg</i>	153
Residência	155
Descendência	158
Gênero	161
Resolução de Conflitos	164
Formas de Acesso ao Poder	171
Propriedade	175
Os <i>Nén Fóg</i>	178
Contratos	180
Das Penas Aplicadas	182
Os aconselhamentos: <i>Vénh Jyvěn</i>	185
Do Tronco à Cadeia: <i>Vénh Si Jafá</i>	186
Espancamentos	188
Exílio, Expulsão ou Transferência de Aldeia ou <i>Ěmã ã ra Jênê</i>	189
Primeiras Interfaces entre Sistemas Jurídicos	192
Capítulo VI: A extrapolação do marco Kaingang: Pluralismo Jurídico e Perícia Antropológica.	196
Introdução	196
As Disciplinas da Antropologia e do Direito	197
O pluralismo no Direito Ocidental e na Antropologia	200
O Pluralismo Jurídico no Direito	202
O Direito Oficial no Contexto Brasileiro	203
As Mudanças Geradas no Direito Brasileiro pela Constituição Federal de 1988	205
Questões de “Direitos” na Antropologia Brasileira	208
A Constituição de 1988 e as Demandas pelo Trabalho dos Antropólogos	210
Perícias Antropológicas e Casos Kaingang Levados ao Sistema Jurídico Nacional	212
Caso 1: Reintegração de Posse de Kaingang Contra Kaingang na TI Palmas	213

Caso 2: Troca de Acusações entre Indígenas na TI Queimadas	215
Casos 3 e 4: Reintegração de Posse de Terras Ocupadas pelos Kaingang	217
Caso 5: Homicídio face às atribuições Sócio-Culturais das Lideranças Kaingang	219
Caso 6: Pedido de Revisão de Pena para Cumprimento na TI Queimadas	220
Apontamentos Finais	222
Conclusão	225
Bibliografia	228
Anexos	244
Anexo I – Relação TIs Kaingang	245
Anexo II- Mapa TIs Kaingang no Tibagi	247
Anexo III- A Produção Etnográfica sobre os Kaingang	248
Anexo IV – Mitos	252

APRESENTAÇÃO

O propósito deste trabalho é desenvolver uma reflexão etnográfica e histórica sobre a “juridicidade” Kaingang, entendida como percepção, prática e senso de justiça culturalmente construído (GEERTZ, 2002), e sobre o “sistema jurídico” Kaingang, aqui tratado enquanto estrutura simbólica e organizacional que, em meio às constantes mudanças desencadeadas pelo processo cultural próprio da etnia, pelo processo histórico da sociedade nacional abrangente – que forçou a participação dos Kaingang em um sistema interétnico com agentes externos e de maior poder -, permanece como o organizador da estrutura sócio-simbólica e como o fornecedor do acervo básico de sentidos para os Kaingang no presente (SAHLINS, 1985).

Em termos demográficos, os Kaingang representam uma das maiores populações indígenas situadas no Brasil, com uma cifra que já ultrapassa 30 mil pessoas (RICARDO, 1996); são superados somente pelos Ticuna, no alto e médio rio Solimões, no Amazonas e, talvez, pelos Guarani, se considerados também os que estão além das fronteiras nacionais.

A língua Kaingang é classificada no tronco macro-jê, assim como a Xokleng, com a qual possui semelhanças linguísticas estruturais¹. Noelli (2002, p.29)², em avaliação crítica e multidisciplinar acerca das pesquisas arqueológicas produzidas sobre os Jê Meridionais, sustenta que a expansão dos grupos Kaingang e Xokleng deu-se a partir de alguma região situada no Brasil Central, onde se concentram ainda hoje a maioria das populações indígenas vinculadas ao tronco macro-jê. Para o mesmo sentido apontaram os estudos arqueológicos de Urban (1998) e os linguísticos de Davis (1966) e Rodrigues (1986); nos dois últimos, encontramos a língua Kaingang classificada no conjunto que inclui as línguas do grupo Akwén (Xacriabá, Xavante e Xerente e Apinaye) e, a Xokleng, no conjunto Kayapó, Timbira, Kren-akorôre e Suyá.

Nos primeiros registros históricos, relativos aos séculos XVI ao XVIII, os Kaingang são referidos pelas mais diversas designações: Tapuia, Guaianás, Goiana, Guanánás, Ybiraiyaras, Ibirajaras, Gualachos, Chiquis, Chequis, Cavelludos, Camperos, Pinarés e outros. Na literatura, o termo “Kaingang” somente passou a ser usado a partir da segunda metade do século XIX nos trabalhos de Keller (1867), de Taunay (1888), e de Borba (1908); imediatamente antes eram referidos por “Coroados”, em função de um tipo característico de corte de cabelo, semelhante à dos frades franciscanos, no qual os cabelos do topo da cabeça eram retirados, deixando um círculo descoberto (BORBA, 1908; MOTA, 2004, p. 3-16).

¹Wiesemann (1978) observa que, apesar de o Kaingang e o Xokleng serem línguas distintas, são intercomunicáveis e que os ancestrais de ambos os grupos teriam chegado à região sul mais ou menos no mesmo período, há cerca de 3 mil anos.

²A principal crítica de Noelli se dirige aos estudos arqueológicos que privilegiaram visões formalistas, sustentadas na ideia de “tradições arqueológicas” e que ignoraram os conhecimentos produzidos pela antropologia, linguística e história. No caso do Sul, os sítios explorados eram classificados, de acordo com aquele critério, em: Taquara, no RS; Itararé, SC, PR e SP; e Casa de Pedra, PR.

O termo Kaingang ou *kanhangág* constitui-se em auto-designação. De acordo com Borba (1908), o termo, na língua nativa, significa “gente do mato”; entretanto, atualmente os próprios Kaingang o traduzem por “humanos”, por “gente” ou por “pessoas como nós”. No passado, há indicações de que se auto-identificavam, também, por meio de suas metades e sessões, tais como Camés, Cairu, Votorões, Curutons e outras, assim como referenciando seus chefes principais, sendo este o caso da auto-designação “Dorins” (BORBA, 1908).

São oficialmente reconhecidas ou estão em vias de reconhecimento oficial aos Kaingang 38 terras indígenas – doravante TIs -, localizadas desde o Estado de São Paulo ao do Rio Grande do Sul, passando pelos do Paraná e de Santa Catarina – ver anexo I. No passado, além desses Estados, havia também grupos Kaingang na Argentina, em Misiones (AMBROSETTI, 1894).

Embora formalmente a maioria dos Kaingang viva confinados nos pequenos fragmentos que compõem as suas atuais TIs, para a realização do seu modo de vida e subsistência utilizam e reconhecem como territórios outras abrangências, de modo que as TIs - enquanto categoria jurídica criada nos marcos da tutela (OLIVEIRA, 1998a, LITTLE, 2002) e enquanto resultado de um processo de conquista empreendido pela sociedade nacional - não dão conta nem correspondem à territorialidade real dos Kaingang, a qual, como têm demonstrado as etnografias, é bem mais ampla e ecologicamente complexa (D’ÁNGELIS, 1994; TOMMASINO, 1995; MOTA, 1994), englobando, inclusive, algumas cidades no seu escopo (TOMMASINO, 2004; FREITAS, 2007).

Nos núcleos urbanos próximos às TIs Kaingang, normalmente há concentrações de famílias indígenas que vivem muito próximas e que mantêm estreita rede de solidariedade e reciprocidade, entre si e com suas respectivas TIs de origem. Em cidades como Palmas, Curitiba, Clevelândia e Guarapuava, no Paraná, e em Porto Alegre³, no Rio Grande do Sul, para citar apenas algumas, há aldeias urbanas que em muitos aspectos procuram reproduzir o modo de vida e a organização social existente nas TIs. Todas essas “aldeias urbanas”, ou *êmã mág* citadas, tiveram as suas origens a partir da expulsão de famílias indígenas de suas TIs. Como veremos nos capítulos que se seguem, a extradição e a expulsão vêm se constituindo em castigo ou “pena” comumente aplicada pelos caciques Kaingang aos que empreenderam tentativas frustradas de tomada do poder nas suas respectivas comunidades; logo, as aldeias urbanas são um dos múltiplos desdobramentos das práticas jurídico-penais Kaingang atuais, as quais, externas em sua origem, pois inseridas pelas práticas indigenistas oficiais, têm servido como forma de atualização de um sistema faccionalista característico da etnia.

Em algumas das TIs Kaingang, os espaços são compartilhados com outras etnias⁴. Trata-se

³Freitas (2007, p. 23) relata que o início de um dos núcleos Kaingang por ela estudado, no Morro Santana, em Porto Alegre, ocorreu em 1980, “quando cerca de vinte famílias Kaingang chegaram a Porto Alegre após terem enfrentado as lideranças da TI Nonoai envolvidas com a exploração madeireira, a que estes Kaingang se opunham”.

⁴Vivendo junto aos Kaingang há famílias das seguintes etnias: Xokleng (TI Ibirama, no Estado de Santa Catarina);

de uma realidade resultante do processo de conquista e de englobamento das sociedades indígenas pela sociedade nacional e que desencadeou alianças e relações amistosas e recíprocas entre grupos sócio-culturais que, historicamente, foram inimigos. Este é o caso dos Kaingang em relação aos Xokleng e Guarani.

No sentido de ajustar as suas demandas sócio-culturais às realidades territoriais, observa-se que os Kaingang criam e atualizam redes sociológicas internas que vinculam todas as suas aldeias e TIs, ampliando significativamente, deste modo, a sua territorialidade. Essa forma de organização social faz com que, embora as TIs se constituam em núcleos territorialmente dispersos, elas não existam nem atuem social e politicamente isoladas umas das outras.

Há uma extensa rede sociológica, simbólica e territorial que vincula as TIs Kaingang entre si e às TIs de outras etnias situadas no Sul do país, especialmente às dos Xokleng e Guarani. Essa rede é constituída, sobretudo, pelas vias do parentesco, do ritual, da política, da economia, do sistema penal, dentre outras, de modo que se observa um constante movimento dos Kaingang entre as suas 38 TIs e pelas regiões e cidades próximas. Este movimento está nas bases da realização de um modo de vida característico dos Kaingang, que persiste como prática cultural, marcada por um período de permanência nas aldeias e, por outro, em que os grupos familiares perambulam por um amplo território realizando, deste modo, tanto a sua subsistência como criando novas redes intra-familiares de mútuo apoio (TOMMASINO, 1995 e 2000).

O recorte etnográfico trabalhado nesta tese atem-se às realidades observadas entre as coletividades Kaingang de cinco terras indígenas, localizadas na bacia do rio Tibagi, no Estado do Paraná. São elas: Apucarana, São Jerônimo, Barão de Antonina, Mococa e Queimadas. A rede sociológica que vincula as oito TIs situadas no norte do Estado - cinco TIs Kaingang, no rio Tibagi, e outras três Guarani, no rio Laranjinha – é ainda mais estreita do que a afirmada acima e já fora apontada por Tommasino (1995), ao abordar a etno-história Kaingang pela via do seu processo de territorialização.

Embora pactue com Tommasino sobre a estreita relação existente entre as TIs Guarani e Kaingang no norte do Estado do Paraná, circunscrevo para análise apenas as cinco TIs Kaingang, por perceber que é no contexto desse conjunto de comunidades – ou seja, nos locais onde a presença e forma de organização sócio-simbólica é majoritariamente Kaingang - que se realizam de modo mais facilmente apreensível as práticas de cunho jurídico, sendo este, portanto, o *locus* privilegiado para uma análise do sistema jurídico e da juridicidade Kaingang, como a que aqui se pretende.

Guarani (nas TIs Cacique Doble, Guarita, Nonoai, Votouro, Kandoia, Faxinalzinho, no Estado do Rio Grande do Sul, nas TIs Ibirama e Xapécó, no Estado de Santa Catarina, e nas TIs Barão de Antonina, São Jerônimo, Faxinal, Ivaí, Laranjinha, Mangueirinha e Rio das Cobras, no Estado do Paraná); Xetá (nas TIs São Jerônimo da Serra, Cambuí e Marrecas, todas no Estado do Paraná); Krenak (na TI Venuíre, em São Paulo); Terena (na TI Icatu, também no Estado de São Paulo) e Fulniô (na TI Apucarana, no Paraná). Esta não é uma relação terminativa, de modo que pode haver, ainda, outras etnias convivendo com eles.

O recorte proposto, ao privilegiar um conjunto de áreas da etnia em uma região geográfica, em detrimento da abordagem de uma única realidade local, decorre da percepção de que o sistema jurídico dos Kaingang no Tibagi realiza muitas de suas operações de cunho jurídico e moral de forma conjunta e articulada. Não se trata, contudo, de uma unidade sociológica que opera isolada em relação às demais unidades sócio-organizativas Kaingang em outras regiões nem mesmo em relação ao sistema jurídico nacional abrangente, sobretudo em questões penais, pois os Kaingang atuais utilizam-se das estruturas estatais no desenvolvimento da sua juridicidade.

Advirto que o contexto etnográfico encontrado entre os Kaingang no Tibagi apresenta singularidades significativas, especialmente se considerada a realidade mais geral da etnia nas regiões Sul e Sudeste do país, de modo que as análises aqui desenvolvidas não se aplicam a todo e qualquer contexto Kaingang; portanto, não podem ser generalizadas ou transpostas de maneira acrítica para além do contexto regional analisado.

A existência da unidade sociológica aqui abordada decorre tanto de fatores culturais próprios, quanto é resultante de um processo histórico de conquista e englobamento dos Kaingang do Tibagi no sistema territorial e jurídico estatal. Logo, trata-se de uma realidade que nos releva processos de permanência e mudança que não se dão por uma via única, pois orquestrados ao modo Kaingang, mas como resposta sócio-cultural às forças externas homogeneizadoras e no sentido de construção de uma autonomia étnica.

Argumento que é justamente a capacidade adaptativa dos Kaingang, de transformação do externo em próprio e do novo em velho, que tem permitido àqueles situados no Tibagi a manutenção de um sistema jurídico próprio, assim como a sua diacricidade e a identidade étnica face à sociedade envolvente. Sustento também que é pela existência dessa unidade sociológica que tem sido possível aos Kaingang a manutenção, por exemplo, de um sistema político faccional e de um conjunto básico de direitos de cidadania indígena em relação às TIs da etnia no Tibagi.

Os Kaingang aqui referidos situam-se em uma das zonas de maior concentração populacional e de desenvolvimento econômico do país e estão inseridos e envoltos pelas estruturas administrativas do indigenismo oficial há mais de século e meio. Apesar desse contexto e realidade adversos, observo que no Tibagi eles têm conseguido manter-se como sujeitos históricos ativos na condução dos seus próprios processos de mudança sócio-cultural, como se verá, em alguns momentos mais que em outros.

Diferentemente de outras populações indígenas que, em poucos anos de contato, foram praticamente exterminadas⁵ ou que perderam a maioria dos seus diacríticos culturais⁶, entre os Kaingang observados não houve a perda da língua nem do sistema simbólico abrangente, mas adequações e ajustamentos voltados a atender às novas situações trazidas pelo processo de

⁵Como os Xetá no Sul do país.

⁶Este seria o caso, por exemplo, dos povos indígenas no Nordeste brasileiro.

conquista. Também, observa-se que sua forma de organização e sua estrutura social e simbólica estão mantidas com as devidas adequações, situação que promove um forte sentimento de distintividade e de pertencimento etno-social.

Observo, ainda, que as mudanças e os elementos inseridos no sistema jurídico Kaingang não foram aleatórios nem totalmente exógenos, pois os próprios Kaingang atuais os interpretam como tradicionais, de modo que também é uma das intenções deste trabalho compreender por que estes elementos e práticas são assim, por eles, referidos. Um dos pontos a ressaltar é que, no Tibagi, a atualização sociocultural da juridicidade e do sistema jurídico vem ocorrendo por meio da “domesticação” das novas situações inseridas pelo processo histórico; contudo, nem todas as práticas originalmente externas e impostas foram mantidas, mas apenas aquelas que adquiriram sentido face ao seu sistema sócio-organizativo, estrutural e simbólico mais abrangente. Em outras palavras, mesmo que externas na sua origem, as práticas mantidas foram e são constantemente resignificadas de acordo com o sistema de significação que atravessa todo o sistema sociocultural e estrutural Kaingang, mantendo-o autêntico e singular, quando considerado no fio do tempo.

Por estas características, os Kaingang não podem ser descritos ou pensados como um povo vencido, descaracterizado, subjugado e inferiorizado pelos agentes históricos de maior poder, mas como sujeitos históricos ativos e reativos, pois, como nos adverte Carneiro de Cunha (1998, p.18) *“não há dúvida de que os índios foram atores políticos importantes na sua própria história”* e de que, nos interstícios da política indigenista e das práticas oficiais que visaram a sua descaracterização e fragmentação, vislumbram-se também a política e a agencialidade dos indígenas na condução dos seus processos coletivos, às vezes com base em métodos parecidos, mas visando a fins opostos aos desses agentes externos. Nesse sentido percebo que entre os Kaingang houve significativa permanência e continuidade das formas jurídicas e culturais próprias, em detrimento de mudanças estruturais ou puramente exógenas na sua forma de agir e significar o mundo.

Pelo exposto, observo que não só as forças externas e centrífugas são absolutamente relevantes para a construção e atualização de uma noção de pessoa, de humanidade e de direitos entre os Kaingang no Tibagi, tal como propostos por Viveiros de Castro (2002) e Fausto (2001) como característico dos povos Jê, como também o são as forças internas centrípetas – as quais estes autores propuseram como mais característico dos povos amazônicos e Tupi.

A percepção desse movimento simultâneo de centrifugalidade e centripetismo, no que tange aos processos de mudança e permanência dos Kaingang no Tibagi, requer um tipo de abordagem que busca, por um lado, as práticas e representações próprias dos Kaingang e, por outro, a compreensão dessas mesmas práticas e representações da ótica do indigenismo e do sistema jurídico oficial, sobretudo, a forma como essas visões exteriores afetam o modo de ser, de estar e de significar dos Kaingang no presente. No caso do indigenismo, o interesse nesta tese gravitará em

torno das práticas impostas aos Kaingang ao longo do processo histórico de conquista bem como das respostas apresentadas por eles, em especial naquelas sustentadas por seu sistema cultural próprio. Já no caso das práticas jurídicas oficiais, a análise busca aquelas orientadas pelo pluralismo jurídico e pelo reconhecimento das diferenças culturais.

A observação da interação entre o sistema jurídico Kaingang e o nacional permite-nos constatar que tanto um sistema quanto o outro vivem as suas transformações históricas motivadas pelas exigências dos seus sujeitos sociais, ou seja, pela ação e mobilização de coletividades organizadas, sendo, portanto, processos dinâmicos. Assim, não apenas o sistema Kaingang está em permanente mudança para incorporar novas realidades postas e impostas pelos processos de conquista e abarcamento pela sociedade nacional abrangente, como também o Direito Nacional vem passando por significativas transformações, sobretudo a partir do reconhecimento do Brasil como uma nação multiétnica, entendimento expresso na Constituição Federal brasileira, promulgada em 1988. Esse renovado postulado acerca das pessoas e sociedades indígenas pelo Direito Nacional trouxe novas possibilidades de um pluralismo jurídico pelo reconhecimento das culturas indígenas como objeto de respeito e de proteção por parte do Estado. Nesse sentido, entendo que reflexões antropológicas sobre a forma de funcionamento dos sistemas jurídicos indígenas, bem como sobre os modos próprios de significação de cada povo, têm grande contribuição a dar, sendo esta uma das intenções deste trabalho.

A análise desenvolvida nesta tese insere-se nos marcos da Etnologia Indígena e da Antropologia do Direito ou Jurídica. Davis (1973, p.10) define a Antropologia do Direito como campo de *“investigação comparada da definição de regras jurídicas, da expressão de conflitos sociais e dos modos através dos quais tais conflitos são institucionalmente resolvidos”*, no interior de cada contexto cultural específico. Nesse sentido, observa o autor que o ponto de partida desse campo é o reconhecimento de que os procedimentos jurídicos e as leis não são coincidentes com códigos legais escritos, com tribunais de justiça formais, com uma profissão especializada de advogados e legisladores, nem com polícia ou autoridade militar. Ao contrário, pois para a Antropologia do Direito o sistema de direitos inerente aos Estados nacionais modernos é apenas um caso especial dentro de um conjunto de amostras etnográficas muito mais amplas.

Pode-se afirmar que no Brasil muito recentemente há produções que se inserem nos marcos da Antropologia Jurídica. Aqui, os estudos relativos a esse campo têm privilegiado a resolução de conflitos e a análise das formas criativas como as minorias sociais – mulheres, negros, homossexuais, pobres ou excluídos, sobretudo no que tange à cidadania – e étnicas, especialmente sobre a forma como estas representam e articulam o direito oficial a partir das suas realidades locais e demandas coletivas⁷. Também há relativa produção sobre os direitos oficiais reconhecidos aos

⁷Os principais nomes de uma antropologia voltada para a abordagem das questões jurídicas no Brasil, na atualidade, são: Roberto Kant de Lima, Luis Roberto Cardoso de Oliveira, com os temas: tribunais de pequenas causas, “insulto

povos indígenas⁸.

Na Etnologia Indígena produzida no Brasil, observa-se, que embora a maior parte das etnografias faça referência a aspectos da vida nativa que remetem a noções de direito, de moral, de leis e de costumes, não constam abordagens sobre o sistema de direitos de uma coletividade indígena específica, colaboração que pretendo oferecer com este trabalho.

No estudo que aqui desenvolvo, busco superar o que entendo ser um dos problemas apresentados por muitas das análises características da “Antropologia do Direito”, sobretudo as consideradas clássicas e produzidas a partir da Antropologia britânica, expressa nas obras de Malinowski, Gluckman e Bohannan, qual seja, o fato de as etnografias sobre sistemas jurídicos de grupos socioculturais serem abordadas isoladamente dos sistemas jurídicos nacionais e/ou coloniais nos quais os grupos estudados estão inseridos⁹. É justamente com essa intenção que circunscrevo analiticamente o sistema jurídico e a juridicidade Kaingang, tanto por eles mesmos – ou seja, como historicamente vem sendo postos em prática e representados pelos Kaingang -, quanto pela sua relação com o sistema jurídico nacional.

Devo advertir que, justamente pelo recorte analítico escolhido, ou seja, da constituição, permanência e mudança de uma juridicidade histórica dos Kaingang na sua interface com um sistema jurídico nacional, esta tese apresenta uma limitação: a ausência de uma análise comparativa do sistema jurídico da etnia em questão com o de outros grupos indígenas, especialmente em relação aos grupos Jê do Brasil central e dos Guarani – por serem “vizinhos” e em muitos contextos partilharem territórios, experiências históricas e práticas socioculturais. Este é um trabalho que pretendo desenvolver futuramente, pois entendo que, em muito, ampliaria a compreensão e a análise do sistema jurídico e da juridicidade Kaingang.

Por fim, a reflexão aqui apresentada visa colaborar para o preenchimento de uma lacuna ou espaço de diálogo que percebo deixado em aberto entre os campos de produção acadêmica na Antropologia e no Direito, sobretudo, no Brasil.

moral”, “cidadania”; Mariza Corrêa e Rita Segatto, sobre a relação entre direitos e gênero; Lígia Sigaud, sobre direito dos trabalhadores rurais, dentre outros.

⁸Exemplos desse tipo de abordagem podem ser encontrados em Carneiro da Cunha (1987), Santos (1989), Oliveira Filho (2002), Souza Lima (1995), para citar apenas alguns.

⁹Ver, os comentários sobre as abordagens de Malinowski, Gluckman e Bohannan no capítulo V desta tese.

Organização da Discussão

A reflexão proposta está organizada em seis capítulos. Em todos eles, como se poderá notar, a ênfase analítica está posta nas lideranças¹⁰, em detrimento do Kaingang médio. Para isso, há três explicações: a primeira, pelo fato de os registros históricos se concentrarem nas chefias políticas; a segunda, pelos Kaingang caracterizarem-se como uma sociedade onde há uma maior proeminência do masculino; e a terceira por vários dos aspectos relativos à juridicidade concentram-se nesses agentes.

No primeiro capítulo, consta uma contextualização histórica dos Kaingang no Paraná. Para a descrição deste contexto específico, apresento um recorte cronológico que visa captar a política indigenista ali operacionalizada desde as primeiras décadas do século XIX até o presente.

No segundo capítulo, a intenção é circunscrever e contextualizar os Kaingang no Tibagi no presente etnográfico por meio da exposição das singularidades apresentadas por cada uma das cinco TIs Kaingang, assim como dos aspectos gerais que as vinculam ao circuito da unidade sociológica argumentada. Nesse capítulo, são já apresentados alguns casos que traduzem a articulação existente entre o sistema jurídico próprio dos Kaingang e o abrangente ou nacional.

No terceiro capítulo, consta uma exposição geral dos aspectos relativos à construção da pessoa, da corporalidade, sobretudo do ponto de vista da cosmologia e da escatologia Kaingang. Este capítulo e o seguinte são construídos basicamente a partir dos registros históricos e etnográficos.

O quarto capítulo constitui-se em uma tentativa de, a partir dos registros históricos e etnográficos, identificar um modo de organização social e de proceder dos Kaingang ao longo do século XIX, o qual caracterizo como *ethos*. O *ethos*, caracterizado como guerreiro, é observado por meio das alianças e declarações de guerra dos chefes políticos entre si e em relação aos agentes imperiais e a outros grupos indígenas. Com base nesses dados, busco montar um modelo de juridicidade Kaingang no período, visando usá-lo como fonte comparativa para o capítulo seguinte.

No quinto capítulo, articulo os dados etnográficos dos Kaingang na atualidade por meio de algumas categorias nativas, às quais julgo importantes no sentido de conduzir à compreensão dos princípios estruturais que orientam os direitos civis, políticos, econômicos e penais no escopo mais geral do sistema jurídico Kaingang, assim como tomo esses elementos e características em relação aos identificados como próprios da etnia ao longo do século XIX. Esse exercício permite, além de contemplar o sistema jurídico Kaingang no presente etnográfico, verificar em que sentido e sob

¹⁰Como reforçou Kurtz de Almeida no curso da defesa dessa tese, “lideranças” é uma categoria abrangente onde os Kaingang incluem todas as pessoas com algum poder político nas TIs: cacique, vice-cacique, polícias indígenas, Chefe de Posto, Presidente do Conselho e outros. “Autoridade” é categoria mais restrita e vinculada à ação jurídica nas TIs: cacique, vice-cacique, polícias.

quais modos vêm se processando as atualizações dessa juridicidade.

No sexto capítulo, busca-se sair dos marcos internos do sistema jurídico Kaingang para tomá-los na sua articulação com o sistema jurídico nacional, sobretudo, quando essa articulação ocorre pelo veio de um pluralismo legal por parte do direito estatal. Tal exercício é realizado por meio da descrição de casos Kaingang abordados em perícias antropológicas demandadas em processos administrativos e judiciais formais.

Por fim, consta uma breve conclusão na qual se busca sintetizar os aspectos relevantes da juridicidade dos Kaingang no contínuo do tempo.

Trajatória Profissional e Relação com os Kaingang

O início da minha interação com os Kaingang foi decorrência da atividade profissional que passei a exercer no Ministério Público Federal, na Procuradoria da República no município de Londrina, como analista pericial em antropologia, em dezembro de 2004. Desde então, meu contato com os Kaingang tem sido permanente, seja no contexto de suas aldeias e terras indígenas para produzir dados para as perícias antropológicas demandadas por aquela Procuradoria e para participar de eventos, tais como oficinas e festas, seja nas muitas reuniões realizadas nos mais diversos contextos na cidade de Londrina, seja, ainda, em contextos menos formais¹¹, como junto às famílias Kaingang, que sempre se encontram perambulando pela cidade de Londrina com o intuito de vender seu artesanato, ou com os estudantes indígenas da Universidade de Londrina, além de vários outros¹².

Especificamente para a tese, foram realizadas algumas curtas visitas a campo com a intenção de, por um lado, confirmar alguns dados e, por outro, realizar um maior aprofundamento acerca das categorias nativas relativas à juridicidade Kaingang.

Portanto, os dados trabalhados ao longo desta tese não são o resultado de um trabalho de campo convencional, no qual o antropólogo se insere no contexto nativo por um período determinado e especificamente para realizar a sua pesquisa de modo “desinteressado” e

¹¹Um dos períodos em que pude estabelecer um contato maior e continuado com os Kaingang, ocorreu em 2006, quando tive a oportunidade de acompanhar um grupo de doze Kaingang, da TI Apucarana, às TIs Xerente, no Estado do Tocantins, e TI Waimiri-Atroari, nos Estados do Amazonas e Roraima. O objetivo desta viagem era o de que os Kaingang conhecessem os programas implantados nessas TIs com os recursos de indenizações por aqueles recebidas. Tal se deu por que no ano de 2006 os Kaingang também receberam uma indenização em função de uma PCH – Pequena Central Hidrelétrica – existente nesta TI.

¹²No contexto do MPF, o meu trabalho não se direciona exclusivamente aos Kaingang, mas também a outras etnias, tais como os Xetá e Guarani, assim como junto a grupos sociais, especialmente quilombolas, ribeirinhos, pescadores e populações rurais sob risco de serem impactadas por empreendimento do setor elétrico. Entretanto, no que tange aos Kaingang, embora tenha trabalhado mais intensamente com os situados no Tibagi, ao longo desses quase quatro anos tive a oportunidade de estabelecer relações com os Kaingang em praticamente todas as TIs no Paraná e em Santa Catarina, o que ampliou bastante a capacidade de avaliar o que é geral da etnia e o que é particular dos situados no Tibagi.

“distanciado”. Ainda que assim o pretendesse, não sei em que medida isso seria possível, dado que os Kaingang, desde o começo da nossa interação, viram-me como a “antropóloga do Ministério Público” e sempre souberam da possibilidade de os meus trabalhos junto a eles poderem trazer repercussões diretas para a vida de alguns sujeitos ou mesmo para a coletividade.

Há que se considerar, contudo, que, pelo menos no Brasil, são muito poucos os pesquisadores na área da Antropologia que têm tido acesso a grupos indígenas a partir, unicamente, de seus interesses acadêmicos, até porque, como muitas análises têm apontado – Ramos (1990 e 1998), Baines (1997) e outros – esse tipo de pesquisa, pretensamente desinteressada e descomprometida, pode não ser do interesse de muitos dos povos indígenas que, no presente, têm que lidar com uma infinidade de questões e problemas decorrentes do fato de viverem circunscritos em um estado-nacional.

De todo modo, o fato de acessar os Kaingang a partir do MPF me exigiu redobrado exercício crítico, seja no sentido de sempre procurar circunscrever o lugar de fala dos meus interlocutores, seja no de ponderar sobre as consequências práticas da análise aqui desenvolvida, seja, ainda, no sentido de não expor meus interlocutores e de não usar dados que, em função da atividade profissional, são confidenciais. Penso, contudo, que há algo de positivo em acessá-los a partir de um contexto institucional. Primeiro, por se tratar de um órgão que, até então, é representado pelos Kaingang como aliada na conquista dos seus direitos sócio-culturais. Entre as vantagens, pondero também o fato de, muitas vezes, o dado etnográfico “pular nas mãos do antropólogo” situado na instituição, na medida em que são os próprios índios que ligam ou vão até a instituição com frequência para relatar eventos conflitantes relacionados ao seu universo cotidiano. Quando não são os próprios Kaingang, é a Funai que realiza as comunicações sobre os conflitos existentes nas áreas indígenas ao MPF, trazendo a sua versão dos fatos. Por meio desta instituição, tive acesso facilitado a todas as áreas Kaingang sem que houvesse necessidade de autorizações da Funai – o que, como se sabe, pode entrar bastante a entrada e permanência do pesquisador em campo. Além disso, não fosse o meu vínculo com o MPF, não teria acesso a muitos dos dados aqui trazidos a baila, sobretudo os relativos às perícias antropológicas.

A escolha por trabalhar com os Kaingang se deve ao fato de, desde os primeiros contatos, alguns aspectos do seu sistema jurídico terem me chamado atenção, sobretudo as práticas penais. Como antropóloga daquela instituição, tenho sido constantemente acionada para tratar de casos relativos às práticas jurídicas internas às aldeias. Entretanto, logo se percebe a complexidade do sistema jurídico Kaingang, cuja apreensão não seria possível se partisse, apenas, da análise de casos pontuais nas perícias demandadas.

Entretanto, ressalva-se que, se não houve distinção entre as pesquisas de campo voltadas para a produção de perícias e para a tese, pois os dados são os mesmos, se tratam de trabalhos cujo

escopo, criticidade e temporalidade são absolutamente distintos. Enquanto perita, respondo a questões específicas e pontuais, tenho uma temporalidade de produção e de textualização dos dados produzidos em campo muito curta, sendo a circunscrição teórica restrita e o trabalho voltado para um resultado específico, qual seja: o de gerar uma compreensão antropológica, restrita ao caso concreto em questão, para um operador do Direito. Como cientista, por outro lado, a circunscrição teórica da compreensão formulada é mais abrangente, a temporalidade da produção e da reflexão é maior, assim como o distanciamento das realidades, pois as formulações aqui apresentadas não têm repercussões, ao menos em tese, de modo imediato sobre a vida dos Kaingang. Também enquanto cientista, a produção volta-se para a interlocução com meus pares – os antropólogos – e não tem como objetivo gerar uma compreensão pontual sobre um caso, mas de colaborar, com a descrição de um sistema cultural, para a ampliação do escopo comparativo e do conhecimento antropológico sobre os povos indígenas sul-americanos.

CAPÍTULO I: OS KAINGANG NA HISTÓRIA

O valor Analítico da História nas Abordagens Antropológicas

No horizonte da investigação antropológica, o valor da história enquanto recurso analítico tem sido diverso, variando conforme o período e os autores considerados. Para os primeiros etnógrafos, em meados do século XIX, a história sequer existia ou produzia efeitos sobre os povos nativos, na medida em que estes eram vistos como representantes de uma historicidade anterior às sociedades europeias, portanto, como sociedades estanques, congeladas no tempo, incapazes de incorporar e de re-significar as mudanças socioculturais pelas quais passavam, pois imaginadas como “isoladas” ou como sociedades “sem história”.

A partir da década de 1940, em especial na Antropologia britânica, houve significativa alteração desse panorama teórico em decorrência dos trabalhos produzidos a partir da Escola Manchester, dentre eles os de Gluckman (1955). Nas décadas seguintes, outros trabalhos, também de cunho etnográfico, desenvolveram formas de abordar a história a partir de uma perspectiva antropológica, sendo este o caso de E. Leach, em *Sistemas Políticos da Alta Birmânia*, de 1954, e de V. Turner, em *Schism and Continuity in African Society*, de 1957.

Em Leach e Turner, a história foi inserida na abordagem etnográfica enquanto recurso metodológico, fundamental para a própria construção do entendimento etnográfico das realidades observadas. Considerando as sociedades Chan e Kachin e Ndembu a partir de suas historicidades próprias, Leach e Turner acenaram para a existência de estruturas em “equilíbrio dinâmico instável”¹³ que somente seriam captáveis quando considerado o fluxo dos fatos sócio-culturais no tempo. Ambos abordam a história em conexão com a estrutura social para afirmar que as mudanças e transformações estruturais são constitutivas do modelo apresentado pelas sociedades analisadas, e que essas mudanças não configuram rupturas abruptas do sistema estrutural, mas que, ao contrário, geram a sua própria continuidade. Assim, no caso dos Kachin e Chan, analisados por Leach, a estrutura social assume, no tempo, uma forma “pendular”, e no dos Ndembu, analisados por Turner, uma forma “cíclica”.

Por meio de recuos temporais esses autores conseguiram descrever as estruturas sociais em processo, na sua dinâmica de transformações e para constatar a permanência das estruturas sociais e simbólicas. Embora se utilize da história de modo distinto de Leach e Turner, Sahlins chega à mesma conclusão, ou seja, de que nas mudanças sócio-culturais e estruturais há a continuidade dos sistemas simbólicos.

Em *Ilhas da História*, de 1985, Sahlins aborda o encontro dos havaianos com os ingleses -

¹³Com isso, observa-se que Leach e Turner não se afastam por completo da ideia de equilíbrio estrutural presente em Radcliffe-Brown e Malinowski, por exemplo. Nesses dois últimos, a história é praticamente ignorada.

estes representados pelo Capitão Cook e sua tripulação –, de modo que, além de considerar a historicidade interna do grupo abordado, como os autores anteriores, também relaciona esta historicidade ao encontro cultural com o “outro”, sendo este outro um estrangeiro cujo registro cultural é absolutamente distinto do dos havaianos. Demonstra, assim, a importância dos agentes externos nos processos de mudanças sócio-culturais, nas ações dos sujeitos e nos ajustes e reajustes simbólicos.

A análise de Sahlins insere a estrutura cultural – e não a social, como Leach e Turner - na história, de modo que esta última não é apenas recurso metodológico, mas se torna objeto, por ela mesma, de análise. Dialeticamente, esse autor propõe a articulação entre estrutura, história e evento para a compreensão da produção, da reprodução e da mudança cultural (SAHLINS, 1985, p. 7). Para Sahlins, é no transcurso da história e por meio de eventos concretos que a cultura existe, que se realiza e se transforma; ou, em outros termos, que é por meio das ações de sujeitos culturais específicos, que são históricos, e pelas circunstâncias e eventos, que são contingentes, que a estrutura cultural se revela e se reproduz (SAHLINS, 1985, p. 181).

Sahlins, no entanto, ao focar sua análise no “momento do encontro”, acabou por dar pouca atenção aos processos de significação dos havaianos ao longo de um contato cultural continuado, bem como às relações de poder que envolvem as dinâmicas interétnicas entre sociedades desiguais (OBEYESEKERE, 1984).

Wolf (1999), que também assevera a importância dos processos históricos para a compreensão das dinâmicas sócio-culturais internas de povos específicos, apresenta uma leitura crítica e alternativa às descritas acima. Para ele, a forma como convencionalmente as análises sociológicas utilizam-se da história gera impasses epistemológicos, ora por enfatizarem as configurações culturais e as relações sociais apenas em relação às estruturas de poder de uma das sociedades em interação, ora em sentido contrário, por compreenderem as culturas como resultantes exclusivas de uma lógica linguística específica e imutável; nos seus termos, ou se foca a “cultura sem poder” ou “o conceito de ideologia, sem conteúdo cultural”.

Visando transcender as limitações apontadas, Wolf procura pelas relações de poder que estão em jogo nas combinações sociais e nas configurações culturais. Deste modo, não só busca mapear a forma como essas relações operam no ajustamento de processos históricos continuados entre sociedades desiguais (colonizadas e colonizadoras), como também propõe que as relações de poder estão implicadas nas ideias culturais construídas por ambas as sociedades em interação. Para tanto, conjuga na sua análise a relação existente entre ideias, ideologias, poder e formas de comunicação.

A questão de Wolf é como as ideias – que são culturais – condensam-se em ideologias¹⁴ e

¹⁴Em Wolf, as ideias são tratadas como emblemas culturais, construções mentais e representações públicas que perpassam todos os domínios sócio-culturais, sendo distinta de ideologia, que é vista como recurso instrumental, desenvolvido para garantir e assegurar o poder manifesto ou *status quo*.

como estas se tornam programas para o desenvolvimento do poder¹⁵. Interessa-se, assim, pela forma como o poder é conscientemente construído e direcionado no sentido de ordenar, transmitir e alterar as mensagens numa dada sociedade ou, em outros termos, em compreender como sistemas simbólicos se transformam em sistemas de dominação.

Argumenta Wolf que as ideias somente adquirem substância e significado através da comunicação (no discurso e na performance); mas como não existe a possibilidade de comunicação sem um código cultural e linguístico comum, em toda mensagem haverá a apropriação de um dos códigos em interação. Neste caso, observa que é comum a apropriação do código da sociedade de maior poder, pela sociedade de menor poder, quando esta busca sua continuidade e autonomia face aos processos de interação e mudança¹⁶.

Com este tipo de abordagem, ao contrário de autores que veem o conflito e as relações de poder como desagregadoras da ordem social, Wolf enfatiza que tanto a cooperação quanto o conflito invocam e envolvem jogos de poder e que estes são aspectos constitutivos das ordens sociais observadas. Deste modo, foge da noção convencional de “poder” - tomado como uma unidade, como uma força independente, como uma máquina apenas geradora de mais poder ou como um monstro, cuja metáfora seria a do Leviatã -, para abordá-lo em termos de “relações” presentes em todos os tipos de contatos interpessoais.

Portanto, para Wolf, o poder não é força estanque e uni-direcionada, mas jogo com regras que variam conforme os jogadores e as cartas de que cada um dispõe no momento, assim como a cultura não é vista como um todo integrado e imutável, mas como elemento processual, dinâmico e resultante da ação dos sujeitos sociais que tanto podem afirmar a manutenção do próprio sistema cultural, quanto reivindicar a sua transformação. Afirma, contudo, que seja no caso da manutenção seja no da transformação os processos culturais são conduzidos por meio de “ideias” e “símbolos dominantes”¹⁷, os quais, por sua força significativa, permitem a continuidade do sistema sócio-cultural, mesmo quando se processam mudanças que aparentemente o corrompem.

Para abordar a juridicidade e o sistema jurídico dos Kaingang no Tibagi, que entendo ter passado por mudanças significativas sem, contudo, perder a sua significação mais abrangente, recorro à história ancorada, sobretudo, em Sahlins e Wolf. Sustentada no primeiro, busco captar as

¹⁵Wolf distingue quatro modalidades de poder: 1 – poder presente na potência e capacidade individual; 2 – o que se revela na habilidade de um ego impor-se na ação social contra um outro; 3 – o que se dá por meio do controle do contexto ou poder tático ou organizacional; e 4- poder estrutural. Foca-se, contudo, apenas nas relações de “poder estrutural”, o que para ele, em termos marxistas corresponderia ao poder de alocação do trabalho social ou, em termos foucaultianos, ao poder de “governança” (WOLF, 1999, p. 7).

¹⁶Para Wolf, os códigos não são como “templos imutáveis”, pois cada cultura possui múltiplos códigos variáveis de acordo com os contextos (família, comunidade, religião, na sociedade como um todo), com o domínio ao qual se refere (economia, político, religioso) e com o caráter social das partes no processo de comunicação (origens sociais, gênero, educação, ocupação, classe etc).

¹⁷Wolf observa que um símbolo dominante no México que sustenta tanto revoluções, quanto a construção da nação é um símbolo originalmente trazido pelo colonizador: o ícone da “Virgem de Guadalupe”.

estruturas significativas que persistem enquanto sistema simbólico e estrutural próprio dos Kaingang, por meio da observação das múltiplas formas que estes sistemas foram assumindo no fio do tempo, na contingência das situações e na agência dos atores. Ancorada em Wolf, busco compreender como alguns “símbolos dominantes”, mesmo originalmente externos, serviram – e servem - como ferramentas de ação e reação dos Kaingang face ao sistema nacional envolvente, a tal ponto que hoje sejam argumentados por eles como tradicionais e próprios. Com essa conjugação teórica, busco captar, por um lado, a dinâmica cultural própria dos Kaingang e, por outro, a sua criatividade e agência face aos agentes externos e às redes de poder que os envolveram ao longo da sua relação histórica com a sociedade nacional abrangente e, em especial a partir do século XIX.

No caso dos Kaingang, faz sentido abordar as suas práticas jurídicas de uma perspectiva histórica e mediada pelas relações de poder, principalmente porque as relações com a sociedade envolvente desencadearam uma juridicidade particular, ao reduzi-los a espaços controlados pelos agentes estatais nas antigas reservas e atuais terras indígenas. Nesse sentido, observo que muitos elementos presentes na atual expressão da juridicidade dos Kaingang no Tibagi estiveram originalmente vinculados a eventos históricos e a agentes externos com maior poder com os quais foram obrigados a interagir, sobretudo, a partir do século XX, quando houve a sua “integração” forçada nos sistemas administrativo, pelo SPI, e jurídico nacional, pelo Código Civil, de 1916¹⁸. Entretanto, mesmo as práticas impostas e que persistem, às quais descreverei ao longo desta tese, não são resultantes exclusivas da ação dos agentes externos.

Argumento que essas práticas permaneceram, justamente, por terem encontrado respaldo nas estruturas sócio-culturais e simbólicas próprias dos Kaingang e por servirem como meios de assegurar a sua autonomia enquanto povo. Essas estruturas significantes e persistentes têm permitido aos Kaingang digerir o novo e processá-lo a seu modo, re-significando e tornando, práticas aparentemente exógenas, em próprias e tradicionais, processo que me parece historicamente demonstrável, como pretendo fazê-lo a seguir.

Abordar os Kaingang nas suas interações com o “outro” faz sentido, também, na medida em que as etnografias têm revelado a importância que a alteridade tem para a sua estrutura sócio-simbólica, aspecto observável na ideologia dual, que prevê a complementariedade de opostos, e na existência de categorias sociais para a inclusão dos estrangeiros; ou seja, o “outro” participa do próprio modo dos Kaingang de ser e de estar no mundo e na história. Esta, característica, de incorporação do externo como próprio está presente também em outros povos Jê (GORDON, 2006), bem como entre os tupis e alguns povos amazônicos (FAUSTO, 2002; VIVEIROS DE CASTRO, 2002).

¹⁸Substituído, em 2003, pelo novo Código Civil Brasileiro.

A história da Conquista dos Territórios Kaingang pelas Frentes da Sociedade Nacional.

Embora haja regularidade no plano da organização sócio-simbólica e das reações face às investidas da sociedade nacional abrangente, em função da vasta área geográfica historicamente ocupada pelos Kaingang, há também diferenças significativas que singularizam os grupos em cada região e contexto histórico. Como um dos resultados desse processo, Wiesemann (1978) identificou a existência de cinco dialetos Kaingang que correspondem a regiões geográficas específicas¹⁹. As particularidades regionais refletiram-se, também, em distintos contextos e temporalidades históricas.

O descompasso espaço-temporal da experiência de contato entre grupos revela-se no fato de que, enquanto no Estado de São Paulo grupos Kaingang eram aldeados no século XVI, nesse mesmo Estado, outros só viriam a ser pacificados no início do século XX (MANIZER, 1917). O mesmo se processou no atual Estado do Paraná, onde se sabe que, desde o século XVII, foram implantados aldeamentos missionários, desencadeando trânsitos de mercadorias, de indígenas e de expedicionários; todavia, três séculos depois, no XX, ainda havia Kaingang arredios e hostis aos colonizadores, nos arredores do rio Laranjinha, nesse mesmo Estado, para serem “pacificados” (MOTA, 1994; TOMMASINO, 1995).

Vários projetos de colonização foram iniciados e abandonados ao longo dos últimos quatro séculos no Sul do país; alguns, justamente, pela resistência oferecida pelos Kaingang ou, ao contrário, vigoraram graças a sua colaboração. É de supor, assim, que desde os primeiros aldeamentos missionários no Guairá, no final do século XVI, a presença dos agentes coloniais não-indígenas fosse sentida pelos vários grupos Kaingang, próximos ou distantes desses empreendimentos. Deste modo, diretamente envolvidos ou não, os Kaingang conheceram, em diferentes graus de experimentação, quase todos os tipos de projeto de pacificação e colonização postos em ação pelas políticas indigenistas oficiais. Não é de se estranhar, então, que tenham conhecimento profundo e se utilizem com frequência das agências e instituições do Estado, mesmo no estabelecimento de suas relações jurídicas internas.

Os Kaingang no atual Estado do Paraná nos séculos XVI e XVII

Desde o século XVI, com a chegada do europeu ao continente sul-americano, todo o território passou a ser cruzado e vasculhado. A atual região sul do país, pelo Tratado de Tordesilhas, foi território da coroa espanhola, domínio legitimado pelos direitos de conquista, cujo marco era o

¹⁹Para Wiesemann, os dialetos, de acordo com a região, são: 1) São Paulo: característico dos grupos no norte do rio Paranapanema; 2) Paraná: falado entre os grupos situados entre os rios Paranapanema e Iguaçu; 3) Central: dos grupos situados entre os rios Iguaçu e Uruguai; 4) Sudoeste: falado ao sul do Uruguai e ao oeste do rio Passo Fundo, no Rio Grande do Sul; e 5) Sudeste: falado ao sul do rio Uruguai e ao leste do rio Passo Fundo.

Direito europeu. Já no ano de 1542, há notícias de trânsito de espanhóis pela região do atual Estado do Paraná, sendo este o caso da expedição de Álvaro Nunes Cabeza de Vaca, futuro governador da Província do Rio d Prata. Este teria desembarcado, vindo da Espanha, no litoral do atual Estado de Santa Catarina, seguindo viagem pelo interior, com destino a Villa de Nossa Senhora de Assunción; contexto em que passou por regiões do interior do atual Estado do Paraná. (D'ANGELIS, 1989, p.10).

As informações produzidas por esta expedição foram utilizadas pela Coroa hispânica no sentido de ocupar a região, pois, na sequência, foram implantadas várias reduções jesuíticas que se tornaram conhecidas como “Missões do Guairá”. De acordo com Mota (1994), a região ocupada por estas Missões corresponde ao leste do rio Tibagi, sendo definida ao norte pelo Paranapanema, ao sul pelo Iguaçu e a oeste pelo rio Paraná e que no “*seu apogeu, de 1620-1640, o Guayrá chegou a contar com 17 reduções, abrigando mais de 200 mil índios Guarani*” (MOTA, 1994, p. 69).

Os territórios sobre os quais foram implantados os aldeamentos do Guairá eram, no período, majoritariamente ocupados por populações Guarani. Entretanto, constam registros do engajamento de parcialidades identificadas como Jê em, pelo menos, cinco daquelas missões²⁰, dentre as quais a mais antiga, Nossa Senhora da Encarnação, teria sido fundada, em 1625, pelos Padres Antônio Ruiz de Montoya e Cristóbal de Mendoza. Localizava-se nas terras do cacique Guarani Taiati e, pelos nativos, era denominada como Pindoviiú (MONTROYA, 1985). Outras quatro foram fundadas nos anos seguintes: Santo Antônio, que teve o Padre Mola como encarregado de sua administração e da catequização de cerca de mil e quinhentos índios; a de São Miguel, fundada por Montoya e Cristóbal de Mendoza e localizada nas proximidades do atual município de Tibagi; a de São Pedro, fundada no final de 1627, nas proximidades do atual município de Guarapuava, e, por fim, a de Conceição de Nossa Senhora dos Guanhanhos, fundada em 1628 e localizada na região dominada pelo cacique Coên (CHMYZ, 1976; MONTROYA, 1985). Sua localização corresponderia ao atual Estado do Rio Grande do Sul (SHADEN, 1956) e, no período, chegou a contar com cerca de três mil índios (VEIGA, 2000).

Sobre empreendimentos missionários portugueses, há notícias da inserção de parcialidades Jê desde 1560, nos aldeamentos de São Miguel, Nossa Senhora dos Pinheiros e Itaquaquetuba, no planalto paulista (MANIZER, 1917; HORTA BARBOSA, 1947).

As fontes históricas são concordantes em apontar que, ao longo dos séculos XVI e XVII, as principais alianças dos Kaingang foram com os portugueses e, a dos Guarani, com os espanhóis²¹;

²⁰Nesses primeiros contatos, os Jê meridionais, ou seja, os Kaingang e Xokleng, foram registrados nos documentos dos padres jesuítas como “Gualachos”. Ver Martins (1937).

²¹No caso da relação entre os Guarani e os espanhóis, observa Porto (1954, *apud* FREITAS, 2005) que os territórios sobre os quais a empresa missionária jesuítica se estabeleceu seguiam, em larga medida, os interesses e conhecimentos prévios dos Guarani sobre a região. Consta que um dos critérios para a escolha dos locais de implantação de infraestrutura, era o de defesa, próprio dos Guarani, desenvolvido para lidar com os grupos indígenas hostis e com os bandeirantes. Argumenta Freitas (2005) que eram os Guarani quem apontavam as bacias hidrográficas possíveis à

para alguns autores²², essas distintas adesões refletiam as rivalidades históricas e culturais existentes entre esses dois grupos, sobretudo, em função das guerras inter-tribais.

Mais do que no engajamento no projeto de missões, nesse período a colaboração dos Kaingang com a coroa portuguesa, quando houve, parece ter se dado por meio do comércio e da troca, pois consta que o atual território riograndense era explorado pelos vicentistas portugueses, que ingressavam em caravelões pela barra do Rio Grande²³ a fim de fazer escambo com os Tapuias, termo de origem Tupi usado como categoria genérica, no período colonial, para referir-se aos Jê. Esse comércio teria perdurado de 1580 a 1640 (PESAVENTO, 1984, *apud* FREITAS, 2005, p. 78).

Por meio desse comércio, grupos Jê repassavam aos portugueses - ou bandeirantes paulistas -, indígenas capturados nas guerras intra e intertribais; estes eram, por sua vez, levados pelos bandeirantes para serem comercializados nos mercados paulistas com os intermediadores de mão-de-obra para os engenhos de açúcar, situados no Nordeste. Ressalta-se, contudo, que a postura dos vários grupos Kaingang em relação aos portugueses nem sempre foi concordante e pacífica, do mesmo modo que a dos portugueses em relação a eles, pois se com uns comercializavam, a outros atacavam, preavam ou aldeavam forçosamente.

Decorrente ou não da colaboração dos Kaingang, o fato é que por volta de 1630 os portugueses passaram a investir contra os empreendimentos missionários espanhóis, promovendo grandes invasões nas missões no Guairá, algumas lideradas pelo conhecido bandeirante Antonio Raposo Tavares. Este teria conduzido centenas de paulistas e mamelucos até as margens do rio Paraná, onde aprisionou e matou milhares de índios (MONTEIRO, 1994, *apud* AMOROSO, 1998).

A maior parte dos aldeamentos missionários no Guairá foi atacada por tropas de bandeirantes paulistas, entre 1628 e 1630. Estas, além de destruir as estruturas montadas, também escravizavam os indígenas, que eram levados para São Paulo. As entradas dos portugueses na região ocorriam mesmo após a destruição dos aldeamentos do Guairá, pois consta que, em 1661, Fernão Dias Paes Leme, adentrou pelos territórios ao sul do Paranapanema, em direção à Serra do Apucarana, na região do Tibagi, levando prisioneiros cerca de 5 mil índios (TAUNAY, 1955, p. 167)

Sem condições de oferecer resistência eficaz aos bandeirantes, os jesuítas migraram com os indígenas sobreviventes para o sul (MONTROYA, 1985, p. 134-9), onde em 1631 fundaram um novo conjunto de reduções com os indígenas restantes, acrescido aos da própria região onde se instalavam. Este novo conjunto de aldeamentos ficou conhecido como Sete Povos das Missões (MARTINS, 1937; BOTIN, 1979; MOTA, 2002) e situava-se entre o Rio Paraná e médio Uruguai – hoje corresponde ao sudeste paraguaio, a Misiones, na Argentina, e a partes do atual Estado do Rio Grande do Sul (D'ANGELIS, 1989, p.14).

expansão dos jesuítas, privilegiando suas redes de reciprocidade, aliança e parentesco.

²²Ver Mota (1994), Veiga (1994), Amoroso (1998) e Freitas (2005).

²³Ver Porto (1954, p.43, *apud* FREITAS, 2005, p. 72).

A ação dos bandeirantes, que pôs fim às reduções jesuíticas do Guairá, gerou a dispersão de aproximadamente doze mil índios pelos rios Paranapanema e Paraná até as regiões do Rio Grande do Sul (MOTA, 1994).

Em Sete Povos das Missões, os bandeirantes voltaram a atacar. Em reação, o rei da Espanha municiou os índios em Sete Povos com armas de fogo e, como resultado, índios e jesuítas saíram vitoriosos em uma batalha ocorrida em 1641, que ficou conhecida como Mboré, a qual cessou os intensos ataques bandeirantes.

A presença e a ação portuguesas por meio das bandeiras na região que, pelo tratado internacional vigente, pertencia à Espanha, serão objeto de futuras discussões e disputas com a coroa castelhana. A ocupação Kaingang da região será um dos principais argumentos usados pelo Barão de Rio Branco²⁴, já no início do século XX, em defesa das pretensões brasileiras sobre as terras de Santa Catarina, contra a Argentina, no evento conhecido como Contestado.

O século XVIII: Novas Tentativas de Conquista no Oeste Paranaense.

Após a destruição do Guairá, novos interesses econômicos e políticos voltam-se para o interior do Paraná, de forma contundente, somente século e meio depois – no final do século XVIII –, com as forças de conquista direcionadas para os campos de Guarapuava e Palmas e para os sertões do Tibagi e Ivaí; neste momento estas áreas estavam plenamente ocupadas por agrupamentos Kaingang que se tornaram majoritários na região desde a expulsão dos jesuítas e dos Guarani, do Guairá.

Por parte do governo português e sob o comando do Marquês de Pombal, foram promovidas diversas expedições militares com o fim de vasculharem os territórios orientais do rio Paraná. Entre os anos de 1768 e 1774, estiveram na região do atual Estado do Paraná outras expedições, estas comandadas pelo Tenente-Coronel Afonso Botelho, com o objetivo de conquistar os campos de Guarapuava ou *Coranbang-rê*, como eram conhecidos pelos Kaingang (MOTA, 1994); entretanto, dada a forte resistência oferecida por estes, tais tentativas deram-se por frustradas e, em 1774, os membros das expedições de Botelho retiraram-se da região, deixando apenas um pequeno contingente no local, que passou a se chamar “Freguesia da Nossa Senhora da Esperança de Capivaraçu” (MOTA, 2002, p. 121). Tempos depois, os Kaingang teriam atacado, também, essa pequena freguesia, empurrando de volta os invasores.

A resistência Kaingang retardou a ocupação dos *Coranbang-rê* por quase quarenta anos, sendo que, somente por volta de 1810, é que novas tentativas de ocupação serão empreendidas

²⁴Afirmou este diplomata que “os Kaingang sempre foram súditos do Rei de Portugal, enquanto os Guarani o eram da Espanha” (apud VEIGA, 1994, p.41); logo, que os Kaingang mantiveram, pelos portugueses, a ocupação das áreas em litígio.

nesses territórios (MOTA, 2002). O impulso para essa nova investida ocorreu com a transferência da família real de Portugal para o Rio de Janeiro, em 1808. Neste momento foram criados os meios para a efetiva ocupação da região de Guarapuava, por Dom João VI, até então, Príncipe Regente. Em primeiro de abril daquele mesmo ano, D. João assinou uma Carta Régia que tinha por objetivo:

[...] dar início ao grande estabelecimento de Povoar os Campos de Goarapuava de Sivilisar os Índios bárbaros que infestão aquele território e de por em cultura todo o paiz que de huma parte vai confinar com o Paraná e da outra forma as cabeceiras do Uruguay que depois siga o pais das Missions e comunica assim com a capitania do rio Grande (in Romário Martins, Documentos comprobatórios, vol. II, p. 81, acervo do Museu Estadual, Curitiba, PR).

Ao final daquele mesmo ano, outra Carta Régia era editada, mais precisamente em 5 de novembro, determinando “*suspender os efeitos de humanidade*” e “*Considerar como principiada a guerra contra os ‘índios bugres’, habitantes dos campos de Curitiba e os de Guarapuava, assim como todos os terrenos que deságuam no Paraná e formam do outro lado as cabeceiras do Uruguai*” (MOREITA NETO, 1971, p. 408, 409).

De acordo com Mota (1994, p.128), em 1809, foi montada uma Expedição Real comandada pelo tenente Coronel Diogo Pinto de Azevedo Portugal que partiu de Santos, em São Paulo, rumo a Guarapuava. Esta era composta por mais de trezentas pessoas, das quais cerca de duzentas eram soldados bem armados e municiados (MACEDO, 1951, p. 111). Dada a construção de um Forte, o de Atalaia, e do envio, em agosto de 1810, de mais soldados, de Curitiba para Atalaia, essa força expedicionária conseguiu manter-se na região; apesar dos vários ataques dos Kaingang.

Relatos registrados pelo padre Francisco das Chagas Lima (1809), capelão em Atalaia no período, revelam que o processo de pacificação teve início quando um grupo de índios, liderados por um cacique chamado “Pahy”, buscaram espontaneamente contato com a expedição, sendo amistosos no primeiro encontro. Pouco tempo depois, esses mesmos índios teriam sitiado a fortificação de Atalaia, mas foram repelidos em função da superioridade bélica das tropas ali presentes (MACEDO, 1951). Após este evento, os índios teriam se afastado, e assim permanecido por mais de ano e meio.

Ainda de acordo com Chagas Lima (1809), tempos depois, aquele mesmo cacique, batizado de “Antônio Pahy”, teria sido capturado por um dos comandantes de Atalaia. Após liberto, adentrou novamente pelos campos de Guarapuava e, algum tempo depois, em 1812, retornou a Atalaia, acompanhado de sua gente, dentre eles, Condá, futuro cacique e que se tornaria, como Pahy, importante personagem no processo de pacificação dos Kaingang na região. Os grupos trazidos por Pahy foram identificados como pertencendo a duas nações, Camés e Votorões; Pahy seria um Camé.

Pelos serviços prestados ao governo imperial, mais tarde, Pahy receberia o título de “Capitão dos Índios de Guarapuava” pelo próprio comandante Diogo Portugal, que o havia, anos antes,

capturado (MACEDO, 1951, p. 153-4). Os registros apontam que, em Atalaia, entre 1812 e 1818, havia vários Kaingang aldeados, quando ocorreu grande descimento populacional em função de epidemias. Pahy foi morto, entre os anos de 1817 e 1818, mas tudo indica que em decorrência de um ataque dos Kaingang arredios. Será constante a relação de guerra intratribal entre os Kaingang aldeados e os arredios e, como veremos nos capítulos subsequentes, tal situação provavelmente refletia aspectos faccionais característicos da etnia ainda hoje observáveis.

Século XIX: O Tibagi e o Cenário Construído pela Política Indigenista dos Aldeamentos Imperiais

A história indígena no Tibagi, onde se situam as TIs Kaingang circunscritas para análise, foi marcada, sobretudo, pela implantação de dois aldeamentos criados a partir da política indigenista imperial, gestada ainda na década de 1840: o de São Pedro de Alcântara e o de São Jerônimo, respectivamente fundados em 1855 e 1859²⁵. Embora intrinsecamente relacionados entre si, estes aldeamentos tiveram origens distintas: enquanto a criação do aldeamento de São Jerônimo decorreu da exigência de um grupo Kaingang que chegou à região em fuga após enfrentamentos e muitas mortes em guerra intertribal contra grupos Kaingang já pacificados em Guarapuava, o aldeamento de São Pedro de Alcântara foi planejado pelo governo central para atender a múltiplos fins, que iam desde a pacificação de índios arredios, para desocupação de áreas a serem cedidas pelo governo central aos nacionais, até a facilitação do acesso às áreas da fronteira, dada a eminência da Guerra do Paraguai (BOUTIN, 1979; AMOROSO, 1998).

Na região do Tibagi, desde o século XVII até a primeira metade do século XIX, houve o trânsito de não índios, despertados pelas minas de diamantes descobertas em Pedras Brancas, no atual município de Tibagi (MOTA, 2002, p. 173). No final dos anos 1700, vieram as fazendas de gado para os vales próximos do Tibagi, sendo que, em 1812, uma expedição comandada pelo fazendeiro José Félix da Silva atingiu as terras do cacique Inhoo, onde mais tarde, em 1846, seria implantada a Fazenda São Jerônimo e o Aldeamento de mesmo nome, em 1859 (MOTA, 2002, p. 116, 117).

Desde meados do século XIX, houve, na região do vale do Tibagi, ações bélicas militarizadas movidas por fazendeiros brancos para expulsar os grupos Kaingang dos territórios por eles ocupados (MOTA, 2002, p.94). Muitos grupos Kaingang resistiram e responderam com ataques, também, militarizados. O motivo dos ataques indígenas, contudo, nem sempre foi a defesa territorial, pois se registrou no período o grande interesse dos Kaingang pelos objetos dos colonizadores, especialmente pelas facas, machados e tecidos. Alguns autores apontam que teria sido, justamente esse interesse, a causa principal da procura indígena pelos aldeamentos imperiais

²⁵Ambos os aldeamentos foram implantados próximos à Colônia Militar do Jataí, criada em 1851, mas instalada em 1855. A própria província do Paraná havia sido recém-criada em 1853 (BOUTIN, 1979). Até então essa região era, administrativamente, vinculada à Província de São Paulo.

(WACHOVICZ, 1987; AMOROSO, 1998).

A ênfase na conquista, presente na política indigenista dos aldeamentos imperiais no período, revela-se pelo seu caráter militar, mais do que pelo religioso ou pacífico desses empreendimentos, na medida em que a missão capuchinha no Paraná nascia junto e se apoiava em destacamentos e colônias militares²⁶. Uma das cartas de Frei Timotheo de Castelnovo, capuchinho responsável pelo Aldeamento de São Pedro, desvela o que estava em jogo na fundação deste aldeamento:

Pois estas colônias não foram criadas para catequese. A catequese foi um acessório às mesmas [...]; mas sim para servirem de apoio à estrada de Mato Grosso; e para os grandes transportes para aquela Província de militares, e trens bélicos, antes da Guerra do Paraguai. Aquelas grandes despesas que muitas figuram como despesas das colônias, nada com elas as colônias lucravam²⁷.

A iminência da guerra com o Paraguai - entre 1840 e 1860 – fez com que a região do Tibagi recebesse grande impulso, o qual diminuiu progressivamente a partir do final da década de 1860, em função da mudança na rota de acesso ao Paraguai, que passou para o rio Ivaí e que deslocou do Tibagi os equipamentos do governo imperial²⁸. Para Mota (1994) e Tommasino (1995), esse desvio da atenção do Tibagi permitiu uma momentânea desaceleração do processo de desenvolvimento econômico da região, realidade que teria permitido a algumas parciaisidades Kaingang permanecerem relativamente livres até, aproximadamente, a década de 1920.

Da trama de relações, localmente estabelecida pelo poder tutelar do Estado, participaram também políticos importantes da época, pois a criação oficial dos dois aldeamentos capuchinhos no Tibagi esteve particularmente relacionada à figura do Barão de Antonina, que soube se aproveitar do contexto da iminente Guerra do Paraguai para valorizar suas terras, recém-empossadas, e se projetar politicamente (BOUTIN, 1979; AMOROSO, 1998; MOTA, 2002). Consta que esse Barão²⁹

²⁶Em meia década, de 1850 a 1855, o Ministério da Guerra criou, no Paraná, três colônias militares: Jataí, em 1850, e Chagu e Chopim, em 1855 (BOUTIN, 1979). Nos três casos, esses estabelecimentos militares eram implantados junto a aldeamentos indígenas.

²⁷Frei Timotheo de Castelnovo ao Presidente da Província do Paraná, 15/01/1886 [DEAPP vol. 005, p. 797, 196].

²⁸Em 1868, escrevendo à Ordem Menor, Frei Timotheo de Castelnovo aludia à mudança que se processariam com a mudança das rotas militares: “... me veio as mãos o Jornal Oficial desta Província de 17 de junho o qual traz a relação da Comissão, e mais que diz a respeito sobre a exploração da estrada desta província para o Mato Grosso, que efetuando-se a mesma tem de passar a mais de cem léguas destes lugares. A vista disto, fique bem ciente [...], eu também devo abandonar o lugar, pois a me faltar este elemento onde esperava ocupar tantos índios, nunca nos sairemos com honra, e o Governo deve tudo abandonar por cá visto o fim desta colonia ser esta efetuada projetada a mais de vinte anos e não efetuado ficarão até prejudiciais ao estado estas colonias”. Registrou, também, em carta de 1882, direcionada ao governador da Província que: “Não é de hoje a decadência destas infelizes colônias; é desde que pelo fim da guerra do Paraguai, abrindo-se franca navegação n’aquelle rio para Mato Grosso estas colônias perderam a razão de serem, porque não eram mais necessárias ao fim da sua criação”. (Citações coletadas de Amoroso, 1998)

²⁹O Barão de Antonina era gaúcho e fizera fortuna negociando manadas de gado selvagem, cujas matrizes eram as abandonadas à época da expulsão dos jesuítas; estas manadas teriam se reproduzido farta e livremente na região das antigas missões do Guairá. João da Silva, como era conhecido nesta época, organizava tropas de homens, em São Paulo, e os conduziam até a região das antigas missões para capturar rebanhos e levá-los para Sorocaba, onde eram comercializados (AMOROSO, 1998, p. 59).

tinha origem simples, pois era tropeiro, mas se tornara senador, representando a nova província do Paraná³⁰. Homem sagaz, em 1852, teria se dirigido à Corte com um plano de assentamento dos Guarani e Kaiowá, para o qual solicitava apoio do governo (AMOROSO, 1998).

Seu projeto de aldeamentos para a região do Tibagi vinha acompanhado de uma memória histórica sobre o Guairá, produzida a partir de pesquisas nos arquivos e, provavelmente, da sua própria experiência como tropeiro na região (BOUTIN, 1979). Amoroso, que teve acesso a essa documentação, constata que a performance do Barão promoveu uma:

autêntica remontagem da cena colonial, utilizando como palco as ruínas da missão jesuíta, cuidadosamente buscadas sob as matas, e procurando os mesmos atores do drama anterior [...] Sobre o terreno da Missão de São José dos jesuítas se instalou em 1850 a Colônia Militar do Jataí, sobre a ruína da antiga Loreto se ergueu em 1855 o aldeamento de Nossa Senhora do Loreto do Pirapó, mais tarde transferido para Santo Inácio, este também erigido sobre ruínas de outra missão jesuíta (AMOROSO, 1998, p. 53-54).

Os planos do Barão emplacaram junto ao governo imperial e este foi beneficiado com verbas destinadas à catequese e civilização dos indígenas; parte desta verba foi aplicada na criação do aldeamento de São Pedro³¹.

Aldeamento São Pedro de Alcântara

O Aldeamento de São Pedro de Alcântara foi oficialmente inaugurado no dia 2 de agosto de 1855. Consta que neste dia Frei Timotheo de Castelnovo³², capuchinho que seria o seu principal responsável ao longo de praticamente toda a sua existência³³, celebrava a missa inaugural, em local especialmente escolhido para este fim pelo próprio Frei, nas terras que, há pouco, haviam sido posseadas pelo Barão de Antonina.

O nome do aldeamento foi uma homenagem ao Imperador do Brasil, Dom Pedro II (BOUTIN, 1979; AMOROSO, 1998). A população indígena inicial no Aldeamento de São Pedro foi

³⁰O título de Barão de Antonina foi obtido no ano de 1843, tendo como fundamento a sua importante atuação junto aos índios do vale dos rios Verde e Itarará (década de 1840) e Tibagi e Paranapanema (década de 1850). (AMOROSO, 1998, p. 59)

³¹Este Barão receberá, a partir de 1848 até a fundação da Província do Paraná, verbas destinadas à abertura de estradas, reconhecimento dos rios e sertões e montagem de aldeamentos indígenas (NOVAK, 2006).

³²Frei Timotheo nasceu em Castelnovo de Magna, Província de Gênova, em 6 de fevereiro de 1823. Chegou ao Rio de Janeiro em 16 de janeiro de 1851 e, pelo Governo Imperial, foram a ele destinadas as missões da Província do Paraná nos sertões do Jataí, aonde chegou em 6 de dezembro de 1854 junto ao frei Mathias de Genova. Frei Timotheo ficou encarregado das missões existentes na Província do Paraná e em parte da do Mato Grosso, sendo o responsável direto pelo Aldeamento de São Pedro; ao Frei Mathias coube a direção da colônia do Jataí e o trabalho junto aos civilizados (AMOROSO, 1998).

³³De acordo com Novak (2006), houve verbas oficiais para o aldeamento de São Pedro até 1900, embora frei Timótheo houvesse morrido cinco anos antes, paralisando as atividades normais daquele aldeamento. Autores como Mota e Amoroso marcam como o fim deste aldeamento o ano de 1895, ou seja, o ano da morte do frei.

de Guarani Kaiowá, especialmente trazidos de Mato Grosso pelo Barão de Antonina, por meio de seus prepostos, por volta de 1855, com o fim de auxiliarem na pacificação dos Kaingang arredios, bem como para servirem como mão-de-obra, que era absolutamente escassa na região, uma vez que a própria presença Kaingang afugentava a instalação dos nacionais (MOTA, 1995). Tommasino (1995) aponta que o aldeamento de São Pedro teria recebido também neste período um grupo Guarani Apapocuva que havia saído de Mato Grosso e que migrava para o litoral³⁴.

O aldeamento de São Pedro já existia formalmente há mais de três anos quando houve a primeira aproximação de Kaingang oriundos da região do Tibagi. Essa aproximação deu-se em dezembro de 1858 e teria causado forte impressão, assim como a mudança na rotina do aldeamento e da colônia militar. Descreve Amoroso que:

O Natal de 1858 foi inesquecível para os colonos e os Kaiowá de São Pedro de Alcântara. Celebrava-se a fartura em São Pedro de Alcântara e este foi também o ano da chegada dos Kaingang ao sistema de aldeamentos. Na madrugada do dia 17 de dezembro de 1858 chegava pela primeira vez na Colônia Militar do Jataí um grupo de 50 índios Coroados, aos quais os Kaiowá chamavam de Guaiquere (AMOROSO, 1998, p.188).

Para esse grupo frei Timotheo teria dado miçangas, e o comandante da colônia, machados e foices.

Em Mota (2002, p.179), consta também a chegada em São Pedro de um pequeno grupo composto por cinco adultos que vinham do lado sul, sem sinais de hostilidade, pois que estava apenas de passagem pelo local. Estes Kaingang teriam informado que suas moradias situavam-se de três a quatro dias a oeste do aldeamento. Interpreta Mota que a localidade indicada pelos indígenas:

deveriam estar em algum lugar no divisor de águas dos rios Pirapó e Tibagi, nas cabeceiras dos rios Vermelho e Bandeirante do Norte, que correm para o norte em direção ao Paranapanema [...] num local entre as atuais cidades de Rolândia e Araçongas-PR (MOTA, 2002, p.180).

Ainda no ano de 1858, uma parcialidade Kaingang teria sido aldeada em São Pedro de Alcântara fixando-se fora do aldeamento, na margem esquerda do rio Tibagi, ao sul da sede do aldeamento; de acordo com Amoroso (1998), este grupo teria permanecido nesta localidade ao longo de todo o período de funcionamento de São Pedro de Alcântara, passando depois, provavelmente, para São Jerônimo.

No primeiro de dia 1859, um grupo Kaingang também originário da região do Tibagi chegava a São Pedro de Alcântara, mas ao contrário dos anteriores foram logo “*depredando, furtando e rapinando vandalicamente*”, conforme registrou frei Timotheo em seu diário (CAVASSO, 1980, p.259). Este ataque teria durado das 8 horas da manhã às 8 horas da noite e para

³⁴Esta informação foi retirada de Tommasino (1995) que a teria retirado de Nimuendajú.

dispersá-lo, fora necessário o uso de armas. Por medida de precaução, os moradores do aldeamento tiveram que permanecer por alguns dias hospedados na colônia militar do Jataí, vizinha ao aldeamento de São Pedro (AMOROSO, 1998).

Sem dar tréguas, no dia 10 de janeiro, esse mesmo grupo, agora com 150 guerreiros Kaingang, atacou o Aldeamento de São Pedro de Alcântara. A este ataque os funcionários, africanos e Kaiowá aldeados reagiram com armas e conseguiram afastar, temporariamente, os Kaingang que, no entanto, voltaram no dia 2 de fevereiro, sendo novamente repelidos com armas de fogo (AMOROSO, 1998). Essa cena se repetiu por mais algumas vezes ao longo dos primeiros meses do ano de 1859, provavelmente, promovidas por distintos grupos ou parcialidades Kaingang. Essa intensa movimentação de índios Kaingang nos aldeamentos do Tibagi constará no item “Segurança Pública” do Relatório do Governo³⁵.

Em maio de 1859, em campanha de aproximação junto a outros grupos Kaingang, Frei Timotheo distribuiu parte da colheita plantada com auxílio dos Kaiowá. Tratava-se de uma retribuição, pois estes Kaingang haviam depositado pinhões em São Pedro de Alcântara em sinal de amizade ao Frei. Embora as ações do Frei gerassem uma maior aproximação com os Kaingang, desencadearam também indignação nos Kaiowá, que buscaram deliberadamente o confronto com os Kaingang. Relata Frei Timotheo que, não fosse a presença do destacamento de polícia no aldeamento, todo o trabalho de pacificação teria vindo abaixo pelas desavenças entre os Kaingang arredios e os Kaiowá aldeados:

fazia preciso força para conter os Kaiowá ali aldeados, os quais mostravam a todos os momentos desejos de fazerem uso das armas para se vingarem dos Coroados, pelas ofensas que lhes tem feito nos bosques, e não viam com bons olhos que se repartisse com seus inimigos a colheita e produto do seu trabalho³⁶.

Pouco tempo depois, em julho de 1859, Frei Timotheo e o Diretor da Colônia Militar do Jataí, acompanhados de 23 praças, realizaram uma expedição a um dos acampamentos dos Kaingang com o objetivo de chamá-los a assentarem-se junto aos equipamentos do governo nos aldeamentos. Consta que este grupo foi localizado a três dias de viagem da Colônia do Jataí. Em descrição da localidade, deixada pelo Diretor da Colônia Militar do Jataí, consta que:

Era uma ilha aonde se viam arranchados os índios na margem ocidental do rio. Em número de 45, de todos os sexos e idades, aí se achavam reunidos, afora outros que não apareceram, receosos de alguma hostilidade. Nada havia no pequeno arranchamento que despertasse a atenção e curiosidade: tudo ali se reduzia a pequenos ranchos mui ligeira e toscamente feitos. Abrigavam quando muito duas até quatro pessoas. E nem podia ser menos, atendendo-se a que a estada desses índios ali é passageira, durando apenas enquanto abunda o peixe, depois do que retiram-se para o grande alojamento do campo. [...] era encantador, magnífico e

³⁵Relatório do Governo do Paraná de 1859, citado por Amoroso 1998.

³⁶Idem.

sublime o quadro que aos olhos apresentava a natureza no majestoso rio, no solene sussurro de suas águas, no aprazível de suas ilhas, umas isoladas e outras dispostas [...] na extensão imensa de matas de selvagens, feras e aves, povoadas apenas e de mil outros objetos arrebatadores e virgens, como a mão que os produzira. Se tivéssemos pessoa hábil e idônea, e, como já vos ponderei, suficiente número de missionários, acreditai que não seria perdido o trabalho da catequese, praticado no próprio alojamento. Aí é que, quanto a mim, se colheria seu maior fruto, com menos sacrifícios³⁷.

Logo depois, o sertanista Joaquim Francisco Lopes, uma espécie de funcionário do Barão de Antonina e do governo imperial, ficou encarregado de aldear aqueles Kaingang contactados. Com esse propósito, uma expedição foi organizada em 1862 para localizar os campos onde viviam esses e outros Kaingang - pois aquele local onde haviam sido encontrados era um acampamento temporário ou *warê*. No dia 3 de julho daquele ano, os membros da expedição chegaram ao acampamento do cacique Aropquimbe. Dias depois, encontrou grupos de índios ligados ao cacique Covo. De acordo com Wachovicz (1987, p.35- 46) os caminhos percorridos por esta expedição os levaram a transitar por locais próximos à atual cidade de Londrina.

Como resultado dessa expedição, foram aldeados os grupos dos caciques Aropquimbé (Aropkimbé), Caurú (ou Cairú ou Kauré) e Gregório (MOTA, 2002; TOMMASINO, 1995). Outros grupos, provavelmente já relacionados àqueles caciques, foram se aproximando, pois foi registrada a chegada a São Pedro de Alcântara, em 1875, de um total de 1.000 Coroados: 277 homens adultos, 373 mulheres adultas, 165 crianças do sexo masculino e 185 crianças do sexo feminino³⁸. As relações existentes entre alguns dos caciques Kaingang que se aproximaram de São Pedro era de consanguinidade; ao menos é o que se deduz da seguinte informação, recolhida de Mota:

Em 15/2/1888, morreu de volta do sertão o famoso cacique kaingang Nhozoro; ele era irmão dos caciques Manuel Aropquembe e Kovou, já falecidos, e foi o único dos caciques da primeira época dos Kaingang, isto é, quando os Kaingang chegaram a São Pedro (MOTA, 2002, p.114).

Aldeamento São Jerônimo

A origem do aldeamento de São Jerônimo relaciona-se a conflitos registrados em meados da década de 1850, nas regiões sudoeste e oeste do atual Estado do Paraná. Consta que os primeiros indígenas a ocuparem o aldeamento eram originários da região dos *Pahy-ke-rê*, campos situados a oeste de Guarapuava entre os rios Ivaí, Piquiri e Iguaçu – ou ainda campo Moron ou Mourão. Estes teriam migrado, após serem atacados e vencidos pelo grupo do cacique Kaingang Viri (MOTA, 2002), que vingava, em nome dos brancos, assaltos que aqueles Kaingang que chegavam ao Tibagi

³⁷Ibidem, 1998, p. 54-55.

³⁸Cronológico de Frei Timotheo de Castelnovo (CAVASSO, 1980, p. 271).

haviam praticado contra fazendas em Palmas (BORBA, 1908, p. 5-6).

Estes Kaingang eram chefiados pelo cacique Gregório³⁹ e vinham de uma longa perambulação, sendo já experimentados nos embates com os “civilizados”. Acreditou-se tratar de uma parcialidade relacionada aos Kaingang descritos como “Dorins” que, no ano 1825, haviam destruído a povoação de Atalaia, na região de Guarapuava, a oeste do Tibagi (BORBA, 1908). Anos depois, este mesmo grupo teria narrado ao diretor dos índios de Guarapuava, Luis Daniel Cleve, o que havia presenciado em seu território de origem, do que resultou na morte de muitos deles, assim como sobre suas perambulações antes de chegarem ao Tibagi.

Nossos pais e nós por muito annos vivemos aqui em paz, mas veio de Palmas um indio Very com uma força considerável, com muito armamento, e, cahindo de improviso sobre os toldos, matou muita gente nossa, levando muitos cativos. Então queimamos nossas aldeas e depois de chorarmos sobre as sepulturas de nossos antepassados e dos irmãos assassinados, emigramos para as terras do Mato Grosso, onde fomos dizimados pelas epidemias. Passando de novo ao Paraná, viemos dar nas terras estéreis de Tayoba, onde a fome logo fez sentir seus crueis efeitos. Já desanimados com tantas desgraças, buscamos o amparo na colonia do Jatay; onde vivemos alguns annos, mas havendo dissidencia entre os índios d’aquella terra e a nossa gente, e sabendo que esta continuava saudosa da terra natal, e sabendo que alli estava tudo em paz, resolvemos vir de novo reedificar nossas aldeas (CLEVE, apud MOTA, 2002, p.183)

Estes Kaingang chegaram no dia 14 de janeiro de 1859 à Fazenda São Jerônimo, também de propriedade do Barão de Antonina, pois posseada em 1846⁴⁰. Esta fazenda era vizinha ao Aldeamento de São Pedro de Alcântara e situava-se na estrada que ligava São Pedro de Alcântara à localidade de Castro (AMOROSO, 1998). Neste encontro inicial, os Kaingang apresentaram-se armados de lanças com ponta de ferro, arcos e flechas; na chegada, invadiram a casa do administrador da fazenda e exigiram ferramentas, havendo entre eles uma índia idosa, que falava português e que serviu como intérprete. Consta que o administrador da fazenda negociou sua vida e a de sua família por brindes, que se comprometeu a fornecer aos Kaingang em 10 dias. Assim que pôde, abandonou a fazenda, levando seus familiares e escravos⁴¹ e não mais voltou a ela.

Joaquim Francisco Lopes, sertanista já citado e tido como hábil no trato com os indígenas, achava-se na região na ocasião desta aproximação dos Kaingang à fazenda São Jerônimo com um comboio de brindes destinados aos índios Kaiowá que o auxiliariam em uma viagem a Mato Grosso. Lopes distribuiu seus brindes entre os Kaingang, iniciando conversações sobre as condições para o seu aldeamento. Há indicações de que estes Kaingang revelaram-se desejosos de

³⁹Este cacique, alguns anos depois, retornou para *Campo Moiram*, onde em 1880 vivia como cacique subordinado do cacique Bandeira (MOTA, 2002, p. 156-57). Mota e Tommasino fazem referência a um cacique Gregório que teria sido aldeado com seu grupo em 1864. Suponho que não poderia ser este mesmo Gregório que, de acordo com Borba (1908), teria chegado à fazenda São Jerônimo no final do ano de 1958, gerando a criação oficial do aldeamento em 1959.

⁴⁰O assalto Kaingang à Fazenda São Jerônimo em 1858 está descrito em Relatório do Presidente da Província do Paraná de 1859.

⁴¹Relatório do Presidente da Província do Paraná, 1859.

aldearem-se para “*terem muitos machados, foice, facção, roupa e outros*” (WACHOVICZ,1987, p.36).

Como consequência do aparecimento dos Kaingang, a maioria dos colonos recém-instalados na região abandonou às pressas suas roças, sendo que os que permaneceram só trabalhavam armados (TOMMASINO, 1995).

De acordo com Boutin (1979), na época conjecturou-se trazer de Palmas os toldos dos Caciques Viri e Condá para se juntarem aos Kaingang que agora se apresentavam no Tibagi; tal expediente resultaria em guerra, pois aquela parcialidade recém-chegada à fazenda São Jerônimo era inimiga, justamente, daqueles de Palmas.

Os prepostos do Barão de Antonina, sabedores das inimizades antigas entre os Kaiwoá e os Kaingang, decidiram mantê-los inicialmente em aldeamentos separados, deixando os Kaingang na fazenda São Jerônimo e os Guaraní no Aldeamento de São Pedro de Alcântara, entretanto, no mesmo ano de 1959 e no seguinte, foram aldeados grupos Kaingang também em São Pedro.

Em 27 de junho de 1859, o Ministério do Império determinou – com o aval do Barão - a fundação, naquela fazenda, do Aldeamento de São Jerônimo. Este aldeamento localizava-se ao sul e a doze léguas de distância do de São Pedro de Alcântara, no caminho que dava acesso à vila de Castro. Ocupava 3 léguas quadradas, incluindo área urbana e matas (AMOROSO,1998) ou área de 33.8000 ha (MOTA, 2002).

Com a fazenda oficialmente tornada aldeamento, a administração foi passada a Joaquim Francisco Lopes (de 1859 a 1867), e a catequese dos Kaingang confiada, inicialmente, ao frei Mathias de Gênova, substituído em seguida pelo frei Luiz de Cemitile, que ali atuou de 1867 a 1880. Sobre os índios do aldeamento de São Jerônimo, Cemitile registrou que:

“Estes índios pertencem à nação Camé, ou Coroados [...] Estes índios são naturalmente guerreiros e caçadores, no seu estado selvagem pouco cuidão em cultivar a terra, e ferozes e vingativos, mas com a catequese, e o exemplo de gente civilizada tem deixado muitos dos seus maus costumes; entre tanto, os instintos selvagens mostra de vez em quando em conflitos sangüinários entre si. A sua industria limita-se por ora no teçume de pannos feitos com as fibras da ortiga grande [...]” (in: CAVASSO, 1980, p. 269)

Para Tommasino (1995, p. 117), a decisão de aldear aquele grupo procedente dos *Pay-ke-re* em São Jerônimo teria sido precipitada, dada a existência de parcialidades Kaingang tradicionais do Tibagi que já perambulavam por essa fazenda. Tanto que, naquele mesmo ano de 1858, vários grupos Kaingang da região foram identificados em distintos pontos: na colônia militar e no aldeamento do Jataí, e nas fazendas São Jerônimo, Inhoó, Monte Alegre e Fortaleza (WACHOVICZ, 1987). Havia também os grupos Kaingang que, em 1846, haviam sido encontrados por uma expedição comandada por Elliot e Lopes e que eram chefiados pelo cacique Inhoó; estes

habitavam o exato local onde seria fundada a fazenda São Jerônimo⁴².

O modo de Vida nos Aldeamentos do Tibagi

As cartas e o diário deixados por Frei Timotheo⁴³ revelam que o convívio cotidiano desse religioso dava-se, sobretudo, com os funcionários - negros e colonos - e muito pouco com os índios que, no interior do aldeamento eram, sobretudo, Kaiowá. A presença de negros foi uma característica administrativa comum das colônias indígenas no norte do Paraná; São Pedro de Alcântara, por exemplo, contava com 34 pessoas assim caracterizadas e, de acordo com registros de 1855, a maioria vinha transferida da Fábrica de Ferro Ipanema, em Sorocaba⁴⁴ (AMOROSO, 1998, p.146).

O cultivo da cana-de-açúcar e a produção de aguardente foram as atividades econômicas que se desenvolveram com maior fluidez tanto em São Pedro, quanto em São Jerônimo. Sabe-se que a cana-de-açúcar foi plantada em São Pedro de Alcântara desde o início da década de 1860 e que, em 1862, Frei Timotheo já revelava planos comerciais para o produto⁴⁵.

O consumo da aguardente pelos índios parece ter sido, desde o início, fascinante e problemático. Os alambiques eram objetos de rígido controle por parte do Frei e um dos principais itens reivindicados pelos grupos Kaingang, ao presidente da Província do Paraná, até o início do século XX (TAUNAY, 1888). Mais tarde, especialmente na década de 1940, será o SPI que instalará alambiques nas reservas Kaingang – como eram oficialmente tratadas as TIs no período. Atualmente, o consumo excessivo de bebida com alto teor alcoólico pelos Kaingang apresenta algumas consequências negativas, pois está presente na prática da maioria dos “crimes” contra a vida praticados por eles, entre si e contra não-índios, assim como está presente na maioria dos acidentes, sobretudo, nos atropelamentos de indígenas; a embriaguez é também o principal motivo de prisões de índios nas cadeias existentes no interior de todas as TIs Kaingang no norte do Paraná.

Os registros apontam que nem todos os Kaingang no Tibagi⁴⁶ estiveram engajados nos aldeamentos imperiais e que, mesmo aqueles que a eles aderiram, não eram regulares⁴⁷. A adesão

⁴²Na sua origem, a fazenda São Jerônimo fora projetada pelo Barão para servir como ponto de suporte e apoio para as tropas de gado, em trânsito pela região.

⁴³Estas cartas e documentos foram amplamente explorados por Mota (1994, 1998 e 2002), Amoroso (1998) e Novak (2006).

⁴⁴Amoroso, com base nos dados de Martins Franco (1936, p. 207-208), encontra as indicações de períodos com a presença de até 70 escravos africanos em São Pedro de Alcântara. Este número refere-se ao período da Guerra do Paraguai, quando aí se concentrava a população encaminhada às linhas de frente.

⁴⁵Em carta de Frei Timotheo de Castelnuovo ao Padre Comissário, datada de 05/05/1862 e citada por Amoroso (1998), lê-se que “*Eu esperava já neste ano e no ano passado apresentar algum lucro com a venda de gêneros [...], mas alem de que o tempo não tem corrido bem, com semelhantes indiadas, era impossível tirar vantagem*”.

⁴⁶Mota (2002, p. 27) afirma que os índios aldeados eram insignificantes em relação aos que viviam fora dos aldeamentos.

⁴⁷No aldeamento de São Jerônimo, Boutin (1979) informa-nos que, em 1876, havia 194 Kaingang, mas que no inverno

aos aldeamentos também não implicava o abandono ou a alteração substancial no modo de vida. Sobre o aldeamento de São Jerônimo, informa-nos Frei Cimitile que os Kaingang a ele vinculados permaneciam a maior parte do tempo na mata e que recorriam ao aldeamento somente quando necessitavam de alguma mercadoria ou de ferramentas, sendo que, para obtê-las, realizavam tarefas (CIMITILE, apud FERNANDES, 1941).

Os conflitos faccionais e as guerras entre Kaingang e Guarani e entre aqueles e os brancos também continuavam ocorrendo, mesmo depois de anos de existência dos aldeamentos. Um exemplo foi o evento ocorrido em 7 de abril de 1891, quando um grupo de Kaingang atacou viajantes no caminho de São Jerônimo e um índio foi morto. Para revidar a morte do companheiro, os Kaingang incendiaram o acampamento dos moradores brancos nas margens do rio Congonhas (MOTA, 2002, p. 140). Mota observa a ocorrência, além de lutas fratricidas⁴⁸, também de festas e rituais:

[...] no dia 26 de março de 1889, houve grande festa dos Kaingang no aldeamento, com grande consumo de aguardente e com muitas brigas de cacete, resultando em vários feridos. Os índios continuavam suas práticas ancestrais apesar dos esforços de mais de 30 anos do frei Timóteo em “civiliza-los”. Essas brigas resultaram na retirada do cacique Kaingang Fernando Fusil, com sua família, para os territórios distantes do aldeamento (MOTA, 2002, p.114)

Amoroso (1998) também chamou a atenção para a ocorrência de um grande *Kiki* ou ritual dos mortos, em São Pedro, em 1873:

Com a fartura de alimentos e de aguardente, os Kaingang realizaram nesse ano uma grande festa, que começou no dia 24 de março e só terminou no dia 5 de abril. Foram convidados os parentes de Guarapuava, todos os Kaingang do vale do rio Ivaí e os grupos que viviam isolados nos territórios do Ivaí e Piquiri. Com certeza essa festa foi um *kiki-koi* – ritual dos mortos – de grandes proporções, ocorrido em São Pedro nesse início da década de 1870 (AMOROSO, 1998, p. 83).

As aldeias indígenas relacionadas aos aldeamentos ficavam afastadas da sua Sede e tinham vida totalmente independente. Em São Pedro, os Kaiowá ocupavam uma área na margem esquerda do rio Tibagi, ao norte da Sede do aldeamento, em direção ao rio Paranapanema⁴⁹, enquanto os Kaingang ficavam ao sul da Sede (AMOROSO, 1998, p. 134). Em São Jerônimo, relata Frei Luis

essa população aumentava para até 400.

⁴⁸Relatos de lutas fratricidas ou faccionais foram feitos, sobretudo por Frei Timóteo. Este descreve um grande conflito que eclodiu entre os grupos Kaingang de São Pedro de Alcântara: “O dia 14 de setembro de 1876 entre os índios Coroados houve uma grande luta de cacetes, obra esta ordinária entre eles, onde resultou grandes ferimentos [...] mortes. Os esforços do Diretor e mais moradores não foram suficientes para evitar tamanha luta, porque há muito tempo era premeditada. O dia 16 do mesmo mês para evitar a repetição mandei eles assustar com o aparato da força armada.” (Timóteo de Castelnovo, in: CAVASSO, 1980, p. 272)

⁴⁹Mota (2002) registra a presença de vários grupos Kaingang dos vales do Tibagi, Ivaí e Piquiri que freqüentavam o aldeamento de São Pedro de Alcântara para visitas e para receber recursos, alimentos e ferramentas. Já o São Jerônimo era mais visitado pelas diversas parcialidades Kaingang localizadas ao longo do rio Tibagi e seus principais afluentes (NOVAK, 2006, p. 120)

de Cimitile que os índios haviam se fixado nas margens do rio Tibagi, distantes do círculo urbano ou da infra-estrutura do aldeamento, nos locais denominados Jaboticabal e Figueira; havia uma terceira aldeia situada a 40 léguas de distância do aldeamento, em lugar chamado de Boa Vista⁵⁰.

Nos aldeamentos, as populações Kaingang e Guarani mantinham a separação espacial entre as etnias. Alguns dos líderes Kaingang aldeamentos eram vinculados entre si por laços de parentesco e majoritariamente as lideranças principais vinculavam-se a uma das metades, pois que Arepquembe, Cavou e Nhozoro pertenciam à mesma metade Kamé (CAVASSO, 1980, p. 280). As descrições dão conta da proeminência de uma espécie de “linhagem de lideranças”, dado que alguns caciques eram irmãos (não se sabe se de sangue) e a eles Frei Timotheo atribuía grande distinção social. Outros padrões sociais e hierárquicos também eram mantidos, pois consta que, em São Pedro de Alcântara, os Curutons eram tratados como “cativos” dos Kaingang e que seus “donos” poderiam – supõe-se que em determinados casos – aplicar-lhes a pena de morte:

Aos dezoito de novembro de 1863 no riozinho da corredeira o Índio Feliciano dito Coroado quase matou a socos um outro velho chamado Manoel Cufá, por feiticeiro. Este Manoel era cativo deles de outra nação chamada Curutom. Este é o segundo caso acontecido neste aldeamento, outro foi em 7 de abril de 1861. Foram reprimidos (FREI TIMOTHEO, *apud* CAVASSO, 1980, p. 265).

Consta que Frei Timotheo incomodava-se com as práticas poligâmicas dos Kaingang, mas que, embora tentasse, não conseguia promover a mudança desse hábito. No aldeamento, os “índios-problema” - provavelmente em decorrência de desavenças faccionais - eram expulsos, pois consta que, no dia 15 de setembro de 1879, Frei Timotheo solicitou reforços militares e policiais à Colônia Militar do Jataí, para expulsar de São Pedro de Alcântara parte dos grupos Kaingang aldeados:

[...] requisitei do diretor do Jataí a força armada que junto ao pessoal de S. Pedro d'Alcântara fazia um número de 40 e mais indivíduos, e bem armados afim de por fim a uma luta de morte entre os Coroados onde já se achavam quatro mortos e oitenta e mais gravemente feridos, comandada esta força do mesmo diretor da Colônia dois oficiais subalternos etc.

[...] depois de ter eu esgotado todos meios de brandura, e suasórios que vi-me obrigado a enxotar ao sertão os mais irreconciliáveis como foram, sem que houvesse o menor inconveniente da nossa parte e nem ofensa aos índios e nem ressentimento, porque era a pedido dos mesmos providência esta sem remédio porque a luta era premeditada e decretada entre eles há muito tempo; indo então os

⁵⁰Sobre estas localidades, deixa registrado Cimitile que: “Em 1880, o número de Índios aldeados nas margens do Tibagi distante deste Aldeamento tres e meia léguas, era de 421, nasceram 32, e morreram 5, duas Indias bastante idosas, um de desastre, e dois menores de coqueluche. Estes Índios afeitos as férteis margens do Tibagi, aonde tem abundância de peixes e outras caças, retiraram-se deste Aldeamento, estabelecendo-se em vários lugares, nas margens do mesmo Rio, denominados Boa Vista. Jaboticabal e Figueira, além de maior parte de tempo que gastam pelas matas, aonde em vários pontos arrancham-se, para fazerem caçadas, razão por que este Aldeamento não tem prosperado, apesar dos esforços que tenho empregado para atingir este fim. Além destes aldeados, acresce o seu número durante o tempo dos pinhões acudindo para esse Aldeamento não só os aldeados em S. Pedro, como algumas famílias da mesma tribo e de outras sem residência efetiva.” (Frei Luiz de Cimitile ao Presidente da Província do Paraná, 30/11/1881 [DEAPP vol.: 022, ap. 641, p. 204-207], *apud* AMOROSO, 1998).

índios habitarem S. Jerônimo, Ivaí, Guarapuava e Tibagi⁵¹.

Frei Timotheo comenta que este episódio teve como consequência a desarticulação entre a população Kaingang aldeada e a desaldeada, pois consta que São Pedro de Alcântara não mais recebeu visitas anuais dos índios do sertão do Guarapuava e do Ivaí até a década de 1880, supostamente pelos últimos temerem as armas em poder dos aldeados.

As consequências da luta mortal havida entre os índios Coroados, em setembro do ano passado, ainda não se acabaram. Eu para obstar a parte vencida de procurar a represália e a parte vencedora o medo de serem outra vez batidos e atacados; a insinuação dos mesmos índios pedi um destacamento suficiente de primeira linha; minhas intenções não foram entendidas, e não fui ouvido, e nem satisfeito em meu pedido. Os Índios não acharam mais sossego espavoridos e atemorizados até esta data andam vagando pelo sertão. Já pouco cuidaram em suas lavouras e abandonaram suas plantações e comércio à exceção da cana de açúcar, e isto mesmo quase as furtivas não plantando mais feijões, e só pouco milho caíram vítimas das sesões nas margens dos rios, e muito custoso me é lhe valer, e salvar-lhe a vida alguns morreram, e não poucos, e todos ficaram com fisionomia de esqueletos: cooperando ainda mais a esta desgraça, o terror das varíolas desenvolvida entre os Índios Cayuas com todos os caracteres de pestilenciais. Quem poderá prever que desfecho terá esta ordem de coisas sobre os índios Coroados?⁵²

Todos esses dados nos indicam a pouca interferência no modo de vida e nos hábitos guerreiros dos Kaingang, pois havia ainda grande disponibilidade de territórios e condições materiais para que as unidades sociais Kaingang pudessem se segmentar e se distribuir pelo território, formando novos grupos ou parcialidade, como é característico do seu faccionalismo. Logo, estes aldeamentos não tiveram grandes efeitos sobre as práticas e estruturas sócio-simbólicas dos Kaingang, papel que será desempenhado, alguns anos depois, pelo SPI e Funai. Por outro lado, embora os aldeamentos não tenham sido a primeira frente colonizadora a penetrar na região do Tibagi, foram os que desencadearam um processo de mudanças significativas na territorialidade dos Kaingang, ao abrirem espaços para a efetiva ocupação de nacionais, com reflexos na disposição das TIs da etnia no norte do Paraná, ainda hoje.

Ao final de quatro décadas de missão, o próprio Frei Timotheo informa que os indígenas prestigiavam os aldeamentos na exata proporção que a função provedora dessas instituições se cumpria, sendo que, com o passar dos anos, os índios aldeados tornavam-se cada vez mais exigentes, mas sem dar sinais de submissão ao projeto cristão:

Aqui neste aldeamento (São Pedro de Alcântara) luta-se com todas as dificuldades invencíveis para satisfazer as exigências dos índios. Trazem suas ferramentas e outros utensílios de sua lavoura para consertar, e não se tem materiais para o conserto, voltam os índios aos seus domínios descontentes e nada dispostos a

⁵¹Frei Timotheo de Castelnovo ao Presidente da Província do Paraná, 01/12/1879 [DEAPP vol. 023, ap. 582, p. 191-192].

⁵²Frei Timotheo de Castelnovo ao Presidente da Província do Paraná, 06/06/1877 [DEAPP vol. 010, ap. 520, p. 60-63].

persuadirem-se [...] ⁵³.

A proximidade dos brancos também não representava mudanças significativas nos hábitos dos Kaingang e Guarani Kaiowá, até porque os casamentos inter-étnicos, aos quais se atribuía grande poder aculturativo, aconteciam em escala insignificante nos aldeamentos. A eficácia da proximidade dos não-índios na erradicação do problema do índio selvagem se dava efetivamente pelo contágio de epidemias (AMOROSO, 1998). Há cartas do Frei Timotheo que relatam uma epidemia de bexiga que praticamente havia extinguido as aldeias Kaiowá e que os sobreviventes haviam abandonado o aldeamento de São Pedro de Alcântara e passado à margem direita do rio Tibagi, nos rios Congonhas e das Cinzas, tributários respectivamente do Tibagi e do Paranapanema.

Despovoada, a sede do Aldeamento de São Pedro foi transferida para a outra margem do rio, ou seja, a mesma da colônia militar do Jataí. Frei Timotheo permaneceu no aldeamento com alguns poucos índios que restaram até a sua morte em 1895, após o que a maioria das atividades do aldeamento foi paralisada.

Com a extinção formal deste aldeamento, os Kaingang que ali viviam foram para o aldeamento de São Jerônimo ou se deslocaram para seus territórios independentes na região da serra do Apucarana onde mais tarde, em 1900, foi criado o posto indígena Dr. Xavier da Silva (atual TI Apucarana) e para outras localidades no Tibagi, tal como para o Toldo Barreiro (atual TI Queimadas) e para o Toldo Mauá (atual TI Mococa), este último, reconhecido oficialmente em 1903. Os índios da etnia Guarani provavelmente se deslocaram para seus tekoha nas margens do rio Paranapanema e do rio das Cinzas (MOTA, 2002, p. 114), onde ainda hoje se encontram (TOMMASINO, 1995; NOVAK, 2006) e outros se juntaram aos grupos Kaingang na área do antigo aldeamento de São Jerônimo.

Deste modo, observa-se que todas as TIs Kaingang que atualmente constituem a unidade sociológica da etnia no Tibagi já existiam desde o início do século XX, entretanto, suas proporções eram muito distintas das atuais, pois bem maiores naquele período.

A Abertura dos Territórios Kaingang no Tibagi para Ocupação de Nacionais: as “Reservas Indígenas”.

Frei Timotheo ⁵⁴, logo no começo de seu ofício no Tibagi, demonstrava o entendimento de que a política indigenista imperial de aldeamentos deveria manter, ao menos temporariamente, o isolamento dos índios, preservando-os do convívio com os nacionais, tal como no modelo

⁵³Frei Mariano de Bagnaia, ao Presidente da Província, 01/11/1886 [DEAPP vol. 005, p. 797, p. 148, 149].

⁵⁴Observa Mota (2002, p. 111) que Frei Timotheo esteve atento às questões de distribuição de terras nos aldeamentos, pois, em agosto de 1881, colocou no seu cronológico uma notícia tirada do “Jornal do Comércio”, datada de 19/08/1881, no qual o Ministério da Agricultura afirmava que iria distribuir terras das colônias indígenas para os nacionais.

empreendido pelos jesuítas no Guairá séculos antes (AMOROSO, 1998). Essa posição protecionista teria, contudo, durado pouco tempo, pois que este Frei, como os demais de sua Ordem, logo passariam a estimular o assentamento dos não-índios, sob o argumento de que, com a miscigenação, com o convívio e com os “bons exemplos”, os índios abandonariam mais rapidamente suas práticas tradicionais.

A crença no rápido engajamento dos indígenas ao projeto imperial logo se dissipou face à constatação da “inconstância da alma selvagem”, sobretudo dos Kaingang que aderiam parcialmente ao modelo dos aldeamentos, mas apenas interessados nas benesses ali oferecidas e sem abandonar muitas de suas práticas culturais, embora estas fossem combatidas pelos missionários, tais como a poligamia, a perambulação sazonal, as guerras intertribais e outras. De todo modo, o trabalho dos freis da ordem dos capuchinhos cumpriu a expectativa sobre eles posta pelo governo imperial, na medida em que colaborou para a aceitação, por algumas das hordas indígenas, da presença de fazendas e de não-índios nos seus territórios. Frei Mariano de Bagnaia, que esteve em São Pedro de Alcântara em 1886, registrou que seu entendimento era o de que se deveria:

[...] Tornar-se efetiva a distribuição das terras em ambas as margens do Tibagi até sua confluência com o Paranapanema em cuja confluência deveria ser e até necessário colocar-se um núcleo de população de qualquer classe, afim de facilitar a entrada aos laboriosos mineiros e [...] que com tanta vantagem povoaram e estão povoando formando arraiais e vilas, os sertões de Goiás, Mato Grosso devastando estas virgens florestas e [...] os tesouros que a Providência nelas depositou. [...] Só assim desapareceria a selvageria destas tribos indígenas, que emaranhadas com a gente não teria outro remédio que o adotar os nossos costumes; [...] e se a minha fraca voz pudesse ser ouvida diria: o governo que abra as estradas e empregue todos os meios facilitando a ocupação das terras e seria acabado o selvagem em todo o nosso glorioso Império, e resolvido de uma vez o problema da catequese. Não mais deploraríamos a perda de tantas vítimas, que em todas partes os selvagens têm sacrificado, e continuam a sacrificar⁵⁵.

Em São Jerônimo, também as ações de Cimitile foram no sentido de criar vilas de moradores brancos. Este Frei teria sido um porta-voz dos brancos em São Jerônimo, uma vez que era ele próprio quem solicitava a titulação de terras ao presidente da província. Em uma de suas cartas ao presidente da província do Paraná, escreveu:

Tenho a honra de apresentar a V. Exia as inclusas petições em que diversos indivíduos residentes nas terras do Aldeamento a meu cargo, pedem respeitosamente a V.Exia. os títulos de propriedade de terrenos devolutos nos quaes já se acham estabelecidos a 2 anos. [...] A prosperidade, e desenvolvimento do aldeamento sob minha Direcção depende da cultura de seus uberrimos terrenos; assim pois rogo a V.Exia que se digne atender as pretensões desses indivíduos [...] trabalhadores, mandando passar os competentes títulos de propriedade como foram concedidos a outros pelos antecessores de V.Exia. (CIMITILE, apud CAVASSO,

⁵⁵Frei Mariano de Bagnaia ao Presidente da Província do Paraná, 01/11/1886 [DEAPP vol. 005, ap. 797, p. 148-149].

1980, p. 270).

Outros agentes da política indigenista no período também tiveram papel decisivo na abertura dos territórios indígenas. Um deles foi Telêmaco Borba que atuou no sentido de extinção dos aldeamentos no Tibagi. Cimitile e Telêmaco Borba eram desafetos, o que teria gerado a transferência de Cimitile, em 1881, para Guarapuava e novas tentativas de extinção do aldeamento de São Jerônimo. Na avaliação de Mota:

A saída de Cimitile abriu de vez a possibilidade de apossamento das terras dos índios em São Jerônimo. Em 4/2/1882, a Câmara Municipal de Tibagi, liderada por Telêmaco Borba, sugeriu a criação de um novo aldeamento na margem esquerda do Tibagi, na barra do rio Bello, extinguindo-se o da localidade de São Jerônimo [...] A população branca pressionou e fez valer a reivindicação de se transformar o aldeamento numa freguesia. A lei provincial nº 709, de 27 de novembro de 1882 criou a freguesia de São Jerônimo, no município de Tibagi (MOTA, 2002, p.139).

É provável que tenha sido neste mesmo período que Telêmaco Borba fundou o “Toldo Barreiro”, atual TI Queimadas, visando transferir para esta localidade, onde já se encontravam concentrados alguns grupos Kaingang, os indígenas que desejava retirar de São Jerônimo (Novak 2006). Este projeto indigenista oficial surtiu efeito parcial, pois, embora a área do antigo aldeamento de São Jerônimo tenha sido tomada pelos brancos, ainda hoje há duas TIs Kaingang no local: Barão de Antonina e São Jerônimo.

Pelo exposto, é de se supor que os aldeamentos imperiais no Tibagi, embora tenham sido decisivos para o processo de colonização da região norte pelo não-índio, não chegaram a desagregar, nesse primeiro momento, o modo de vida indígena, pois sequer conseguiram agrupar em torno de si a totalidade dos toldos ou aldeias Kaingang na região. Essa observação encontra consonância em Ribeiro (1977) e Moreira Neto (1971) que, historicizando o indigenismo do século XIX, avaliaram os aldeamentos capuchinhos no período como instituições falidas, que teriam causado pouco impacto sobre a população indígena, especialmente por terem se constituído em experiências fugazes e das quais os índios se mantiveram afastados. Almeida (1997), no mesmo sentido, apontou este período como o de retorno de muitos povos indígenas aos modos de vida anteriores.

No que tange à política indigenista, os aldeamentos capuchinhos possuíam a singularidade de ser um modelo fundado em bases religiosas e militares que mediou dois outros modelos laicos: o dos aldeamentos pombalinos e o das reservas promovidas pelo SPI. Entretanto, nos três modelos, encontra-se uma preocupação comum: a de pacificar, homogeneizar e aglomerar os indígenas em espaços restritos, visando à desocupação de terras para os nacionais.

Século XX: SPI, as Últimas Pacificações e o Fechamento do Cerco (1920 a 1970).

Com o fim do Império e a chegada da República, novas situações foram postas aos Kaingang localizados na região do Tibagi. A partir da década de 1890, além da proliferação de núcleos compostos por população branca, da decadência dos aldeamentos, estava, ainda, sendo gestada a política indigenista oficialmente implantada com o SPILTN, ou Serviço de Proteção aos Índios e de Localização de Trabalhadores Nacionais, criado em 1910. O SPILTN, e, a partir de 1918, simplesmente SPI, ou Serviço de Proteção aos Índios, utilizando-se de velhos métodos de conquista e dominação (SOUZA LIMA, 1995) impõe um tipo de controle que, até então os Kaingang no Tibagi desconheciam. Tal se deu, sobretudo, a partir da década de 1940, quando se tornou instituição total com meios precisos, voltados para gerar a governamentalidade dos indígenas (FOUCAULT, 1979).

Na virada do século, ou seja, em anos de 1900, finalizadas formalmente as atividades nos antigos aldeamentos de São Pedro e São Jerônimo, teve início o processo de reconhecimento, pelo governo republicano, de algumas áreas onde estavam concentrados os Kaingang no norte do Estado⁵⁶. Se, por um lado, esses reconhecimentos territoriais oficiais vinham ao encontro de interesses indígenas, por outro, a meta do governo republicano era concentrar, nas áreas reconhecidas, tanto as populações que permaneciam no extinto aldeamento de São Jerônimo – e que disputavam espaços com as fazendas que estavam sendo implantadas - quanto as várias parcialidades Kaingang que permaneciam dispersas e arredias ao contato. O Decreto nº 6 de 5/7/1900, que criou a atual TI Apucarana, claramente expressou essa intenção:

O Governador do Estado do Paraná, considerando que os indígenas da tribo dos Coroados, dos extintos aldeamentos de S. Jeronymo e S. Pedro de Alcantara, no municipio de Tibagy, abandonaram a vida nomade, e que é de equidade que se lhes conceda um trato de terras em que se estabeleçam e se dediquem á lavoura, a que, aliás, estão affeitos, e onde possam ir se aggremando outras tribus, que vivem na zona sita entre os rios Paranapanema, Tibagy e Ivahy; considerando que as terras daquella zona estão passando ao domínio particular, já por meio de posses feitas em tempo util, que estão sendo legitimadas, já por compra ao Estado e que, em consequência disso, os indigenas serão pouco a pouco dalli expellidos, si não lhes ficar reservada uma determinada área das ditas terras, para o seu estabelecimento, e as cultivarem; e usando da attribuição que lhes confere o art. 29 da lei nº 68 de 20 de Dezembro de 1892, decreta:

Artigo unico. Ficam reservadas, para estabelecimento de colonias indigenas, as terras devolutas sitas entre os rios Tibagy, Apucarana, Apucarantina e a serra do Apucarana, no municipio do Tibagy.

Palacio do Governo do Estado do Paraná, em 5 de Julho de 1900 – Francisco Xavier da Silva - Arthur Pedreira de Cerqueira.

⁵⁶Esses reconhecimentos não vinham gratuitamente, pois desde 1870 são registradas reivindicações dos indígenas no Tibagi nesse sentido, que se dirigiam até a capital, a pé, para solicitar a posse legal de suas terras, assim como para requisitar bens manufaturados. Essas reivindicações já eram efetivadas por outros grupos Kaingang no oeste do Estado do Paraná e no Rio Grande do Sul, antes mesmo daquela data (MOTA, 2002; NOVAK, 2006).

Com o caminhar do século XX, políticos e proprietários locais, liderados pelo deputado estadual Martins Moreira Franco, sob o argumento da ineficiência do recém-criado SPI, o qual buscava efetivar a regularização da povoação indígena de São Jerônimo, propuseram várias medidas, inclusive projetos legislativos de extinção do órgão e desta povoação indígena. Por volta de 1924, o SPI denunciava invasões de terras nas áreas reservadas para os indígenas em São Jerônimo, citando aquele deputado entre os invasores.

Observa Mota (2002) que, a partir da década de 1920, as terras de São Jerônimo, que já estavam invadidas por posseiros de todos os tipos, urbanos e rurais e, ainda, recebiam outras levas, pois nessa década chegaram ali mais de 400 famílias de posseiros. Nesse mesmo momento, o SPI, no Tibagi, concentrava-se na pacificação dos últimos Kaingang arredios⁵⁷.

Tommasino (1995) aponta que, no início do século XX, houve, pelo menos, duas expedições de atração organizadas pelo SPI, no Paraná, para contactar os últimos Kaingang arredios: uma, no ano de 1927/28, e outra, em 1930. Esta última teria sido patrocinada pela Companhia de Terras do Norte do Paraná, que naquele momento loteava e legalizava áreas para a construção da cidade de Londrina. Os Kaingang “pacificados” por essas expedições eram levados para postos indígenas mais distantes, como o de Manoel Ribas (TOMMASINO, 1995) ou para um posto de atração montado com índios Guarani nas margens do rio Laranjinha, conhecido como Posto Velho - e onde hoje está sendo regularizada a TI Yvyporã-Laranjinha. Nestes últimos, os Kaingang pacificados permaneceram até serem quase todos vitimados por epidemias ocorridas ao longo de 1934 (TOMMASINO, 1996, p. 137). Consta que, naquela ocasião, os Guarani que viviam no Posto Velho tomaram os remédios que o SPI havia mandado, mas os Kaingang recém-contactados, não, pois estariam receosos de serem envenenados (TOMMASINO, 1995, p. 129).

Muitos autores demarcam⁵⁸ como o limite dos tempos áureos da ação indigenista do SPI o final da década de 1920 e início da de 1930, ou seja, justamente o período das pacificações, sendo que, a partir daí, é pontuada a sua decadência pela corrupção e dilapidação do patrimônio dos indígenas por seus agentes. É fato que, apesar da existência e atuação do SPI junto aos Kaingang no Tibagi, todas as áreas oficialmente reconhecidas aos Kaingang logo no começo do governo republicano, ou seja, no início do século XX, chegam à década de 1940 completamente obstruídas por invasores, sendo que, sob o argumento da regularização fundiária, todas, exceto a atual TI Mococa, foram reduzidas em 1949⁵⁹.

⁵⁷Havia Kaingang isolados em São Paulo e no Paraná, na região dos rios Cinza e Laranjinha. Na região Sul, o SPI também trabalhava na pacificação dos Xokleng, em Santa Catarina (RIBEIRO, 1982).

⁵⁸Como Galiard, 1989; Souza Lima, 1995; Novak, 2006.

⁵⁹O critério governamental estabelecido, em 1949, para a definição das áreas das reservas indígenas era de um módulo rural por família, o mesmo que à época era concedido para o assentamento de famílias de trabalhadores rurais; logo, tratou-se de um critério aleatório e que naquela época já não correspondia às necessidades Kaingang. Ressalta-se que

A década de 1940 ficou negativamente marcada na história dos Kaingang no Tibagi pelas enormes perdas territoriais sofridas, pela opressão e controle que os agentes indigenistas estatais, a partir daí, passaram a exercer sobre todos os movimentos dos Kaingang, assim como pela dilapidação dos recursos naturais disponíveis em suas TIs. Norteado por uma visão empresarial, este órgão passou a gerenciar as áreas Kaingang no sentido de torná-las produtivas, implantando um modelo de exploração da mão-de-obra indígena que gerou o cativeiro dos Kaingang e o empobrecimento da diversidade biológica de suas áreas, pela extração da madeira e arrendamentos das terras aos não índios, gerando com isso, novas invasões nas áreas já reduzidas.

Como observa Souza Lima (1995), a orientação positivista do SPI, dominante no começo do século e definida no slogan do “morrer se for preciso, matar nunca”, progressivamente perderá lugar para um indigenismo desenvolvimentista, voltado para os interesses privados, pelas imposições dos chefes de postos e pela cooptação de caciques. Desenvolveu-se, deste modo, uma política integracionista, totalizadora e repressiva nas TIs Kaingang, de tal monta que, após o “grande cerco de paz” criado pelo SPI (SOUZA LIMA, 1995), os Kaingang não mais guerrearam com armas e ficaram por um tempo sem formas possíveis de reação. Cid Fernandes (1998; 2003) e Almeida (1998; 2004) apontam justamente as décadas de 1940 e 1950 como as últimas em que ocorreram os grandes Kiki, de modo que as gerações mais jovens não puderam mais atualizar essa experiência ritual, ao menos, na mesma intensidade⁶⁰.

Um dos modos de produção implantados pela política indigenista do SPI no período foi um regime de trabalho coletivo nas roças do Posto Indígena que, entre os Kaingang, ficou conhecido como “panelão”. Este constituía em uma forma de trabalho compulsório e penoso; os resultados dessas roças eram geridos e destinados à manutenção dos postos e nem sempre eram re-aplicados pelo SPI na mesma área que o produzira. Por esse trabalho, os Kaingang não recebiam salário, mas apenas alimentação limitada e de qualidade inferior, servida em uma grande panela, no próprio local de trabalho. Como ressaltou Souza Lima (1995), com esse esquema gerencial instituído pelos postos, os indígenas passaram a bancar com seu trabalho o próprio sistema de dominação que os oprimia.

No caso do Sul, observa-se que, a partir da década de 1940, o SPI não deixou mais qualquer margem para as reações e revoltas indígenas, criando um sistema de controle com regras rígidas e com severas punições. Os prepostos regionais do órgão estabeleceram alianças com caciques - que passaram a ser, inclusive, indicados por aqueles - e, especialmente por meio do método de

hoje a população indígena em todas as TIs Kaingang no Tibagi é, no mínimo, três vezes maior do que a registrada naquele período e continua em franca expansão, o que é notável pela quantidade de crianças que há nas atuais TIs Kaingang.

⁶⁰Atualmente o Kiki é realizado em poucas TIs e, geralmente, com a ajuda dos etnógrafos, pois que os participantes muitas vezes não se recordam da sequência dos atos rituais, necessitando de informações contidas nos registros históricos, os quais, muitas vezes eles não têm acesso.

transferências compulsórias de indígenas para outras áreas administradas pelo órgão, retiravam de contexto qualquer indígena que tentasse questionar e alterar as estruturas de poder estabelecidas.

A ação dos agentes governamentais do SPI e, depois de 1969, da Funai passaram por cima de todo um sistema organizativo Kaingang. Nas atividades coletivas, parcialidades e facções que tradicionalmente viviam separadas, foram obrigadas a não só conviver, como também a trabalhar juntas, como se fossem aliadas. Para Cid Fernandes (2004), esse processo produtivo teve como consequência a redução do poder dos grupos locais e a centralização do poder político na figura dos caciques, gerando os *põ'i korég* (ou chefes ruins); assim como desarticulou unidades produtivas importantes e rompeu com os sistemas de trocas locais. Também, se antes os toldos ou aldeias eram dispersas e as casas relativamente distantes umas das outras, com a redução territorial e a implantação das “Aldeias Sedes”, estas ficaram extremamente próximas umas das outras⁶¹.

A maioria das reservas Kaingang, na década de 1970, ainda estavam submetidas aos trabalhos impostos pelos chefes de postos e, mesmo com a extinção do SPI e a criação da Funai, em 1969, o cenário não se alterou, pois as ações da recém-fundada Funai foram no sentido de manutenção da política opressora e predatória. A consequência foi a promoção de nova devassa nos recursos naturais das áreas indígenas, por meio de contratos irregulares de arrendamentos de terras a particulares para a criação de gado, para abertura de lavouras e para a exploração da madeira, em especial do pinhão ou araucária.

Formas de controle institucional

Da década de 1940 à de 1970, os Chefes de Postos possuíam poderes absolutos sobre os indígenas. Para manter esse sistema de controle de modo eficaz, foi necessário ao SPI/Funai todo um aparato oficial de pressão e de limitação dos movimentos indígenas. Os indígenas que se opunham ao esquema ou que levantassem dúvidas sobre a oportunidade ou vantagem da venda da madeira, por exemplo, eram considerados “rebeldes” ou “vadios”, e transferidos para outros postos, quando não eram presos e espancados por ordem do chefe de posto (CID FERNANDES, 1998).

Visando controlar o movimento de todos os indígenas, foram instituídas pelo SPI as Guias de Trânsito, substituídas depois pela Funai, pelas Portarias. Nesses documentos, que eram emitidos pelo Chefe de Posto ou Cacique, ou por ambos – o que dava no mesmo, pois no período eram os chefes de postos quem indicavam os caciques -, os indígenas tinham que declarar para onde iam, com qual finalidade e por quanto tempo.

O “argumento oficial” para esse expediente era o de apresentar os índios às autoridades municipais e impedir que fossem molestados pela polícia quando em viagem. Na prática esse

⁶¹Ainda hoje, em algumas TIs Kaingang no Tibagi são mantidas roças coletivas. Os lucros destas auferidos são geridos pelas associações indígenas, mas com fiscalização da Funai.

expediente foi utilizado de maneira arbitrária e visando, sobretudo, impedir o direito de ir e vir dos índios. Em Tommasino (1995), consta a reprodução de um Memorando Circular do SPI, o de nº 144, datado de 12/7/1945, assinado pelo Chefe da 7ª I.R. Paulino de Almeida e enviado a todos os chefes de postos, com o seguinte teor:

A fim de corrigir-se o pernicioso nomadismo dos índios, repito a recomendação para delongiarmos, com o máximo interesse para que nenhum índio se afaste desse Posto sem que esteja munido de uma Guia de Trânsito, passada por vós, datada, assinada e carimbada, mencionando o lugar para onde o portador se dirigir e o dia em que deve regressar ao Posto.

Nesse sentido deveis vos entender com as autoridades dessa região (Prefeitos, Delegados e Sub-delegados de Polícia, Juizes das Comarcas e dos Distritos, Inspetores Policiais, Guardas Florestais, Comerciantes e pessoas gradas), solicitando-lhes que, quando virem algum índio vagueando pelas estradas ou povoados sem a Guia de Trânsito, procurem, por meios persuasivos, faze-los regressar ao seu domicílio e, sendo possível, comunicar o fato ao Encarregado do Posto mais próximo, para que sejam tomadas as providências necessárias.

Às referidas autoridades deveis solicitar também que não forneçam passagens nem meios de espécie alguma e sob nenhum pretexto, para viagens de índios às cidades, explicando-lhes os grandes males que ditas viagens acarretam, não só à saúde dos índios, como também às suas moradas, criações e plantações que, em geral, ficam abandonadas.

Relativamente ao vício da embriaguês é conveniente renovardes, de tempo em tempo, as providências já solicitadas às mencionadas autoridades, principalmente aos comerciantes, Delegados e Inspetores de Polícia. (retirado de TOMMASINO, 1995)

Os Kaingang narram que, se fossem encontrados em outra área que não a sua, poderiam ser presos e deportados pelos chefes de postos. Quem fugisse para outra área era capturado e levado de volta pela “polícia indígena”, para ser punido pela fuga. Em Tommasino (1995), consta que, no ano de 1956, o chefe do Posto Apucarana havia nomeado um índio para exercer a função de “capitão dos índios”. Dentre as suas funções, estava a de:

1º - organizar uma "polícia composta exclusivamente de índios afim de conseguir botar termo [...] comportamento da tribo, que presentemente não está correspondendo determinações do regulamento do S.P.I.; a) zelar pelo bem estar dos índios sob todas as coisas, evitando que os mesmos se afastem da reserva sem pleno conhecimento da chefia que para tal será fornecido uma guia de transito, tomar as medidas no sentido dos mesmos permanecerem na Cidade de São Jerônimo sem a causa justificada, frequentemente observa-se índios embriagados na cidade, reclamações seguidas de índios que perambulam sem trabalho, e, pessoas sem trabalho praticam desatinos como roubo de galinhas etc.[...] não permitir que civilizados freqüentem bailes e outros festejos privados só de índios [...]. (Designação Provisória assinada por Wismar da Costa Lima, Chefe do Posto Indígena Barão de Antonina; 15/05/1961, *apud* TOMMASINO, 1995).

Ainda com a intenção de manter o controle sobre os movimentos indígenas foram criadas pelo SPI as “guardas indígenas”, organizadas com base em hierarquia militar com “soldados”, “cabos”, “sargentos” e “capitães”, os quais compunham o sistema repressivo que garantia a

obediência dos demais índios, obrigando-os a aceitar passivamente os esquemas fraudulentos que ocorriam no interior de suas TIs.

Em 1969, por meio da Portaria nº 231, eram criadas pela Funai as GRIN – ou Guardas Rurais Indígenas. Estas Guardas deveriam ser compostas exclusivamente de índios. Sabe-se que a GRIN⁶² foi instituída no Posto Indígena Tocantínia, dos índios Xerente, no Parque Indígena Araguaia, entre os Karajá e na Reserva Indígena Maxakali-MG (TOMMASINO, 1995). Entre os Kaingang, não houve a implantação formal desse sistema, mas os chefes de postos criaram as suas respectivas “polícias indígenas”.

Embora altamente repressivas e exógenas, algumas das estratégias de controle impostas pelo SPI faziam sentido para os Kaingang, que estavam habituados a verem seus chefes políticos se aliarem a agentes de maior poder, sobretudo, os vinculados ao Estado - como veremos à frente, ao acompanhar a trajetória de alguns chefes políticos no século XIX -, o que não significa que essas alianças fossem vistas como legítimas pelas comunidades neste momento. Também, aos Kaingang nunca foi estranha a gestão de caciques vistos como déspotas; a diferença é que antes podiam libertar-se do jugo de um cacique pelos movimentos faccionais, pelo seccionamento de grupos ou mesmo pela fuga, sendo que, a partir da década de 1940, não havia mais para onde correr, pois as matas haviam se transformado em fazendas e todos os demais Kaingang encontravam-se na mesma situação de controle irrestrito.

Deste modo, percebe-se pelos documentos e narrativas, que os Kaingang não dispunham mais de liberdade para se locomover⁶³, pois suas perambulações tornaram-se, literalmente, “caso de polícia”: da polícia indígena mantida pelo SPI. Este gerou, também, novas formas de hierarquia interna, de poder de ação das lideranças e de violência, distintas das que os Kaingang já possuíam e sem a possibilidade de inversão do jogo. Esta situação tornou um sistema político faccionalista, onde as relações de poder são oscilantes e móveis, em estaque.

Entretanto, lentamente os Kaingang foram gestando suas estratégias. Entendo a retomada e/ou criação de práticas econômicas como uma das formas que eles encontraram, ainda que de modo inconsciente, para se libertarem, ao menos parcialmente, da dominação política existente no interior de suas áreas. Da dominação econômica, imposta pelo posto aos Kaingang, contudo, ainda

⁶²O artigo 1º da referida Portaria esclarecia que a GRIN tinha: *“a missão de executar o policiamento ostensivo das áreas reservadas aos silvícolas, tendo em vista: a) impedir a invasão de suas terras, sob qualquer pretexto, por parte de civilizados; b) impedir o ingresso de pessoas não autorizadas nas comunidades tribais, cuja presença venha contrariar as diretrizes da política indigenista traçada pela FUNAI; c) manter a ordem interna e assegurar a tranquilidade nos aldeamentos, através de medidas preventivas e repressivas [...]”*.

⁶³Atualmente observam-se algumas tentativas de re-instituir aqueles expedientes. Refiro-me ao contexto de discussões acerca do licenciamento da Hidrelétrica de Mauá no qual, entre as recomendações da antropóloga consultora do Consórcio que pretende construir a usina, consta uma que sugere que os chefes de postos e caciques estabeleçam um controle mais rígido dos movimentos indígenas, no sentido de conter supostas migrações para as aldeias mais próximas do empreendimento, sob o argumento de que o fariam interessadas nos programas de compensações e mitigações desta UHE.

hoje não conseguiram se desvencilhar, pois dependem de recursos do Estado para o desenvolvimento de muitas de suas atividades produtivas, tais como nas roças, para as quais necessitam de sementes, insumos e outros. Nesse sentido, se destacam os deslocamentos até as cidades próximas para a realização do comércio das cestarias que, embora seja atividade vista como feminina, dela participa toda a família, especialmente na coleta da taquara e na venda do cesto.

Este comércio, embora praticado desde momentos anteriores, pelas mulheres Kaingang adquiriu, sobretudo a partir da década de 1970, maior importância como fonte de renda e como forma de liberdade de trânsito para as famílias. As saídas temporárias permitiam às famílias se verem circunstancialmente livres dos poderes do cacique e do chefe de posto, assim como viabilizavam o estabelecimento de redes de relações com não-índios e com instituições não governamentais de apoio à causa indígena. Esta atividade permitiam-lhes, ainda, experienciar o *warẽ*, ou acampamentos provisórios, que, no passado, eram realizado sazonalmente com o fim de obterem recursos naturais e, na atualidade - e desde então -, também os industrializados, dado que alguns *warẽ*, hoje, são nas cidades, como registrou Tommasino (1995).

A Década de 1980: a Retomada de Algumas Áreas e do Poder pelas Comunidades Kaingang

A partir do final da década de 1970 e início da de 1980, o cenário começa a mudar no Tibagi, tornando-se mais favorável aos Kaingang, graças à própria agência apresentada por eles face ao sistema que lhes vinha sendo imposto. A partir de 1979, um incipiente movimento social indígena começa a ganhar força no Tibagi, realidade expressa nas rebeliões ocorridas naquele e nos anos seguintes, e que implicou o engajamento das lideranças de várias das TIs ali situadas⁶⁴ (TOMMASINO, 1995, p. 197).

De acordo com Tommasino, foi sobretudo a partir da re-ocupação pelos Kaingang das terras da localidade conhecida como Água Branca, na TI Barão de Antonina - que no momento se encontrava completamente invadida graças às práticas oficiais de arrendamento de áreas -, que teve início um movimento indígena regional. Consta que a reação dos invasores/arrendatários à re-ocupação indígena de suas terras teria sido imediata, pois líderes indígenas foram espancados por pistoleiros armados, aumentando de tal modo a tensão que a administração regional da FUNAI, em Bauru, no Estado de São Paulo, organizou comitiva da qual participou o delegado e indigenista da Funai, Álvaro Villas Boas (TOMMASINO, 1995).

Na ocasião, a proposta apresentada por Villas Boas aos índios foi que, em troca da retirada dos posseiros de Água Branca, a comunidade abrisse mão, em favor daqueles, de uma outra área, também na TI Barão de Antonina, conhecida como Cedro; a proposta foi aceita à época pelos

⁶⁴Para mais detalhes, ver Tommasino (1995), que realizou detalhada descrição dos eventos que desencadearam um movimento indígena no norte do Paraná, a partir da década de 1970.

Kaingang já que, com a aldeia de Água Branca, os índios conseguiriam manter 30 alqueires e, na Cedro, já não morava nenhuma família Kaingang.

De acordo com Tommasino (1995), seis meses depois da desocupação de Água Branca, em reunião realizada na reserva entre os índios e os dirigentes da FUNAI - com a presença do presidente da Fundação e do mesmo delegado, Villas Boas - foi cobrado dos índios o acordo estabelecido com o cacique anterior. O grupo político no poder na TI Barão de Antonina, naquele momento, comunicou que, embora o cacique anterior tivesse aceitado a proposta, não mais abririam mão das terras do Cedro⁶⁵. Após muitos conflitos, em 1985 houve uma insurreição indígena e os posseiros foram retirados da aldeia Cedro. Na sequência e nesse mesmo ano, outra importante rebelião era debelada na cidade de Londrina, visando a mudanças nos quadros locais da Funai. De acordo com Tommasino:

No dia 4 de setembro de 1985 cerca de 150 guerreiros vindos de várias reservas do Paraná ocuparam a sede da DR de Londrina, exigindo que o governo Sarney exonerasse o ministro do Interior Costa Couto por ter nomeado Álvaro Villas Boas presidente da FUNAI. Caracterizou-se como uma rebelião contra a nomeação de Álvaro Villas Boas, cujo nome foi rejeitado por todas as comunidades do Paraná que tinham sido administradas pela 12ª DR de Bauru durante os 12 anos de sua gestão. [...] Participavam da manifestação de repúdio guerreiros das oito reservas então subordinadas à DR de Londrina e o presidente do recém-criado Conselho Indígena do Paraná, Euzébio Martins.

Na década de 1990, foram as próprias lideranças indígenas que iniciaram arrendamentos na área. Novamente esta prática culminou em muitos conflitos, na expulsão de líderes Kaingang e na morte de um dos líderes dos invasores brancos, caso que veremos com mais detalhes à frente, na parte em que abordo algumas perícias antropológicas demandadas em processos administrativos e judiciais.

De todo modo, o que se nota é que, desde a década de 1980 até o presente, os Kaingang não aceitam mais a autoridade sem limites de seus caciques, dos chefes de postos ou de não-índios sobre seus territórios, de modo que hoje, quando coagidos e intimidados por aqueles, ou os retiram do poder ou os denunciam as autoridade nacionais, das quais exigem providências. Em outras palavras, as mesmas estruturas secularmente utilizadas para reprimi-los hoje são utilizadas como meios de libertação das relações desiguais de poder. Essa forma de agir assumida pelas pessoas e coletividades Kaingang tem gerado mais cautela e respeito em relação às perspectivas das comunidades. Aos poucos e progressivamente, os Kaingang estão conquistando seu espaço e

⁶⁵Consta que o chefe de posto dessa época, em função do impasse criado entre os índios e a FUNAI, abandonou o cargo. Em seu lugar veio outro chefe, que implantou uma nova forma de administrar os problemas da reserva. Esta seria mais participativa e menos autoritária do que tinha sido até então. Em represália, o órgão oficial transferiu esse chefe de posto para a TI Pinhalzinho, à qual Tommasino (1995) se refere como local para onde costumavam ser mandados índios e funcionários problemas, pelo SPI/Funai; logo, constituía-se como uma espécie de exílio. Mais tarde, esse chefe acabou assumindo a Delegacia Regional da Funai, que foi instalada em Londrina em 1983.

dominando aqueles espaços que eram ocupados pela Funai. Este movimento é observável, por exemplo, no fato de que, desde a década de 1990, a maioria dos chefes de postos nas TIs no Tibagi são indígenas e de, que desde que o Administrador Regional de Londrina solicitou sua exoneração, no final de 2008, os Kaingang e Guarani lutam para colocar em seu lugar um indígena.

Algumas das formas de reação foram adquiridas e desenvolvidas justamente pelo contato com agentes externos, entretanto, mais do que transformar os indígenas em indistintos face a esses agentes, o que ocorreu foi o aprendizado Kaingang sobre os modos mais eficazes de lidar com esses “outros” que os dominavam, permitindo a sua continuidade enquanto grupo sócio-cultural distinto que a despeito da sua relação com a sociedade abrangente, com ela não se confunde.

O resgate histórico apresentado neste capítulo visou demonstrar alguns aspectos relevantes para a argumentação que desenvolvo ao longo da tese. O primeiro refere-se à pouca alteração no modo de vida Kaingang que a implantação dos aldeamentos imperiais do século XIX tiveram, mas também o papel desse sistema indigenista no sentido de abrir os territórios indígenas para a ocupação de nacionais. O segundo, mostrar que com a República o processo de ocupação territorial não-indígena das TIs no Tibagi gerou a compressão dos Kaingang em espaços restritos, assim como desencadeou relações interétnicas desiguais, de tal modo que, apesar das muitas tentativas os Kaingang, não houve, no período, vitórias significativas, no sentido de construção de uma autonomia étnica, pois ao contrário, índios eram postos em cargos de chefia para dominar os outros índios, favorecendo, deste modo, ao sistema indigenista. O terceiro, que as situações históricas anteriores e as ações coordenadas pelo SPI a partir da década de 1940 e até o final de 1970 geraram uma espécie de cativeiro onde, além de outras formas de desarticulação étnica, foi também promovida a dilapidação do patrimônio indígena. E o quarto e último ponto, que a partir do final da década de 1970 e início da 1980 têm início as reações Kaingang, promovidas por um contexto local e nacional mais geral, que culminou em movimento indígena. Este permitiu um maior controle jurídico-político pelas comunidades sobre os seus líderes, justamente pela utilização, mas em sentido contrário – pois a seu favor –, das mesmas instâncias estatais. Desta realidade resulta hoje um controle misto ou complementar entre o sistema jurídico Kaingang e o nacional, que vem a caracterizar a juridicidade dos Kaingang no presente etnográfico e onde há a conjugação entre tradicionalidade e modernidade, de um modo muito próprio; aspecto que desenvolvo em pormenores nos capítulos que se seguem.

Destacados esses pontos significativos do processo histórico de interação dos Kaingang no Tibagi com as forças externas que deram origem à atual configuração sócio-cultural e territorial, passo no próximo capítulo a uma descrição das realidades Kaingang no Tibagi, de uma perspectiva mais geral, buscando sintetizar o que há de comum entre as cinco TIs Kaingang, assim como externalizar as singularidades apresentadas por cada uma delas. Na descrição a seguir, intenciono

reforçar a argumentação de que entre essas 5 TIs, opera uma unidade sociológica a qual, além de histórica, é onde majoritariamente se realizam as relações de cunho jurídico e legal no presente. É também esta unidade a que têm permitido a continuidade de um sistema jurídico próprio aos Kaingang e lhes garantindo certa autonomia étnica face à sociedade envolvente.

CAPÍTULO II: A UNIDADE SOCIOLÓGICA DOS KAINGANG NO TIBAGI

Introdução

O estabelecimento de alianças entre as diversas unidades domésticas Kaingang no Tibagi faz com que a vida social ocorra para muito além das fronteiras de uma aldeia ou de uma terra indígena, mas situada dentro de uma região geográfica e circunscrita a um conjunto de comunidades da etnia. Logo, embora os Kaingang se reconheçam como formando uma única “nação” – de São Paulo ao Rio Grande do Sul –, seus vínculos identitários e sociais são bem mais circunscritos e localizados (TOMMASINO, 1995).

Entre as pessoas que compõem as populações das cinco TIs Kaingang no Tibagi, a vinculação histórica criada a partir das situações, descritas no capítulo anterior, atualiza-se no presente por meio de múltiplas relações. Estas são explicitadas pelos casamentos (que ocorrem preferencialmente dentro dessa unidade sociológica), pelas migrações (voluntárias, em busca da melhoria de vida, ou impostas, quando resultado de penas de transferência), pelas visitas e participações nas festas (especialmente na do Dia do Índio e nos torneios de futebol, pelos quais os Kaingang são fascinados e que geram grande mobilização) e rituais (pois, na atualidade, os Kaingang crentes e católicos dessas TIs realizam encontros entre si, assim como os pajés e curadores, que existem em apenas algumas delas, são consultados pelos Kaingang das demais), pelo apoio político nos processos mais abrangentes ou quando há enfrentamentos com agentes nacionais (sobretudo nos processos de re-ocupação de territórios), além de uma série de outras inter-relações.

No que tange ao atual sistema jurídico Kaingang, é inscrita nessa unidade sociológica que se processa parte significativa das ações relativas à juridicidade Kaingang: no plano civil, observa-se o estabelecimento de muitos acordos, trocas e relações de ajuda mútua dentro desse circuito de TIs; em termos de direitos políticos, constata-se que alguns aspectos da cidadania Kaingang circunscrevem-se a esta unidade sociológica; no plano penal, nota-se que as famílias expulsas ou transferidas de uma TI costumam ser reintegradas em uma das outras pertencentes a essa mesma unidade. Por meio das práticas penais de expulsão (sem destino) e de transferência (com destino certo a outra TI), pode-se observar, com particular clareza, a articulação que une essas TIs Kaingang no Tibagi.

No Tibagi, as relações entre as cinco TIs Kaingang são de tal monta que os fatos e eventos ocorridos em uma determinada TI repercutem nas outras quatro. Ali é como se as cinco TIs da etnia – Apucarana, Mococa, São Jerônimo, Barão de Antonina e Queimadas – espacialmente dispersas, e em alguns aspectos autônomas entre si, compusessem um único território e que as fazendas e cidades existentes entre elas pouco alterassem essa territorialidade, pois os Kaingang continuam

utilizando-se desses espaços de diferentes modos. Como destaca Tommasino (1995), mesmo com a expropriação de suas áreas, a territorialidade Kaingang manteve-se sobreposta à que lhes foi imposta pelo Estado, pois, na prática, continuam usufruindo dos recursos existentes além dos limites das suas áreas oficialmente reconhecidas.

Características Gerais dos Kaingang no Tibagi

Localização e Geografia

A população Kaingang na bacia do Tibagi gira em torno de 3 mil pessoas e, em todo o Estado do Paraná, ultrapassa a marca das 10 mil. A maior e mais populosa entre as TIs no Tibagi é Apucarana, com quase 1500 pessoas em uma área de 5.574,00 hectares⁶⁶. No município de São Jerônimo da Serra situa-se a TI Barão de Antonina, a segunda maior área, com uma superfície de 3.750,72 ha⁶⁷ e população que gira em torno de 500 pessoas. A TI São Jerônimo também se localiza nesse mesmo município em uma área de 1.330,00 ha. Sua única aldeia situa-se tão próxima à sede do município que um desavisado pode pensar que se trata de um bairro da cidade; sua população é de aproximadamente 400 pessoas e no passado ocupava uma área contígua à da TI Barão de Antonina, pois ambas resultam do antigo Aldeamento de São Jerônimo.

A TI Queimadas, assim como a de São Jerônimo, localiza-se muito próxima da área urbana da cidade de Ortigueira, a apenas 1 km desta⁶⁸; sua população é de aproximadamente 450 pessoas e sua área, de 3.077,76 ha. Fechando o conjunto de TIs Kaingang no Tibagi, há a TI Mococa, também situada em Ortigueira. Mococa é a menor dentre as cinco TIs Kaingang, com área de apenas 848,76 ha e população de pouco mais de 100 pessoas.

A população de cada uma das TIs no Tibagi apresenta oscilações em função do momento vivido, se de maior ou menor estabilidade política quando do registro; entretanto, na bacia do Tibagi como um todo, a população indígena pouco varia, na medida em que as migrações Kaingang ocorrem, na sua maioria, dentro desse circuito de TIs⁶⁹.

O rio Tibagi, que é limite de algumas dessas TIs, possui extensão de 550 km. Sua bacia ocupa uma área de 26 mil quilômetros quadrados, integralmente no Estado do Paraná (MAACK,

⁶⁶A TI Apucarana situa-se a aproximadamente 30 km da cidade de Tamarana e do distrito de Lerrovile e a 80 km da cidade de Londrina.

⁶⁷A TI Barão de Antonina situa-se a 11 km da sede do município de São Jerônimo da Serra e a aproximadamente 150 km de Londrina; aproximadamente a mesma distância que separa a TI São Jerônimo de Londrina.

⁶⁸Em relação à cidade de Londrina, a TI Queimadas situa-se a 80 km e a TI Mococa, a aproximadamente 110 km.

⁶⁹Esta observação decorre da consideração dos dados populacionais das administrações da Funai de Londrina e do posto indígena da TI Queimadas, nos últimos 10 anos. Observa-se por meio desses dados também um acréscimo populacional a cada ano, o que condiz com as estatísticas mais gerais sobre as populações indígenas no Brasil, que crescem a taxas maiores que a população nacional.

1961). Desde a década de 1990, o setor elétrico vem tentando impor neste rio, a implantação de 7 usinas hidrelétricas, a maioria delas com possíveis alagamentos e outros graves impactos socioambientais sobre essas cinco TIs Kaingang⁷⁰, bem como sobre as outras três áreas Guarani existentes na região, mas na bacia do rio Cinzas.

O Paraná, apesar de ser um Estado pequeno em termos de extensão, é proporcionalmente o que mais produz energia elétrica⁷¹ no país e é, também, grande produtor de grãos para exportação; ambas atividades econômicas com fortes reflexos sobre as TIs situadas no Estado. Neste cenário, embora as TIs tenham sido ambientalmente muito devastadas pelos projetos desenvolvidos pelo SPI e pela Funai, sobretudo nas décadas de 1940 a de 1970, ainda são áreas privilegiadas em termos de vegetação, face ao seu entorno. Tal fato se verifica pela observação de imagens de satélites, por meio das quais é possível visualizar os limites das TIs, pela maior concentração de áreas verdes.

O interesse do setor elétrico em transformar o rio Tibagi em um imenso lago se deve, dentre vários outros fatores, às características naturais deste rio que tem grande parte do seu curso encaixado em rochas, grande volume de água e várias corredeiras e cachoeiras. Na bacia do Tibagi já há duas PCHs, ou Pequenas Centrais Hidrelétricas, sendo uma delas - a do Apucarantina - encravada na TI Apucarana.

O Tibagi nasce na Serra das Almas, no segundo planalto, nos Campos Gerais, a 1060 metros de altitude e deságua no rio Paranapanema, a 298 metros de altitude, na divisa entre os Estados de São Paulo e Paraná, no terceiro planalto. Além de limite da TI Barão de Antonina, pela margem direita, e das TIs Apucarana e Mococa, pela esquerda, alguns dos seus afluentes são, também, limites dessas áreas. Assim, o Rio do Pinhal e o Rio Tigre, afluentes pela margem direita do Tibagi, limitam a TI Barão de Antonina respectivamente pelos seus lados norte e sul; o Rio Tigre também delimita a TI São Jerônimo pelo oeste e sul. Os rios Apucarantina e Apucarana são limites da TI Apucarana, sendo este último afluente da margem direita do Tibagi. Nesta mesma margem, localiza-se o Ribeirão Formigas, que se conecta ao Barra Grande; este, por sua vez, conecta-se ao Tibagi, perpassando a TI Queimadas (ver mapa no anexo II). Com essa breve descrição, evidencia-se a importância das águas deste rio no cotidiano e no modo de vida dos Kaingang, pois que ele, historicamente, interliga suas áreas e conecta suas populações.

⁷⁰Como bem aponta Tommasino (1995), caso algumas dessas usinas hidrelétricas venha a ser construída, terá efeitos nefastos sobre o modo de vida e os territórios de todos os indígenas na região, pois, dadas as relações sociológicas entre eles, em se atingindo uma TI, todas as demais sofreriam pressões sobre seus recursos naturais. Também, essas usinas alagariam áreas importantes para os Kaingang, mas que estão fora dos limites de suas terras oficialmente reconhecidas.

⁷¹No que tange ao setor elétrico, observa-se que, desde a construção de Itaipu na década de 1970, parece ter se tornado uma verdadeira obsessão dos governos estaduais um tipo de desenvolvimento pautado na geração e exportação de energia para os outros estados ou países vizinhos – o que é negócio lucrativo; dado esse modelo regional, à exceção dos rios Tibagi e Ivaí, todos os outros rios no Estado do Paraná possuem grandes reservatórios de hidrelétricas barrando os seus fluxos. Como consequência, as condições ambientais neste Estado são as piores possíveis: resta apenas 2% da vegetação nativa, sobretudo em áreas protegidas, tais como no Parque Nacional de Iguaçu e nas baías de Paranaguá e Guaraqueçaba.

Habitação

Nessas cinco TIs, a maioria das pessoas são Kaingang, mas há também Guarani, Xetá, Fulniô e não-índios. Como em praticamente todas as TIs no Paraná, nas do Tibagi as casas Kaingang têm sido substituídas por casas de alvenaria, de um tipo padrão, que progressivamente vem dominando o cenário nas aldeias. Essas casas são resultado de um projeto do governo do Estado do Paraná que oferece dois modelos, um “Guarani” e um “Kaingang”, que pouco diferem visualmente entre si. Restam atualmente poucos exemplares das casas que foram comuns nas TIs Kaingang desde a década de 1940 e que eram construídas com madeiras finas e roliças, com um único cômodo, de chão batido e cobertas com sapé.

Esse novo tipo de moradia é muito desejada pelos Kaingang, mas já tem gerado alguns problemas e tende a gerar muitos outros. Isto porque a vida Kaingang sempre implicou grande mobilidade, bem como o seu sistema jurídico atual naturalizou e assumiu a transferência compulsória para outras TIs, como uma penalidade convencional para alguns tipos de comportamentos indesejáveis, sobretudo no campo político, tais como nas “rebeliões” contra caciques e lideranças – ou faccionalismo –, e também em alguns casos de homicídios e de outros “crimes” ou erros (*k̄yne*), tidos por eles como graves. Se antes os Kaingang tinham pouco para carregar consigo nessas mudanças e transferências, pois não acumulavam muitos bens e suas casas eram facilmente reconstruídas, hoje a situação é outra. As casas de alvenaria deixadas para trás são pensadas como perdas – material e de direito –, de modo que nos processos de expulsão os Kaingang lamentam, além da perda das plantações e pomares, também a das casas e dos utensílios domésticos (que se perdem, são destruídos, saqueados ou deterioram-se nos processos de expulsão).

Alguns Kaingang têm dúvidas se essas casas pertencem às famílias ou à comunidade, mas a maioria afirma que o governo deu-as a eles ou *Inh ãn vê*, literalmente “é minha”; no entanto, se são expulsas, as famílias têm que delas saírem. Quando perguntados, comentam que se uma família sai voluntariamente da área, pode ceder seu direito àquela casa a outro Kaingang, mediante algum bem em troca ou dinheiro, normalmente com a anuência do cacique, especialmente se a pessoa/família com a qual se negocia ainda não vive na TI onde se situa a casa em questão.

De todo modo, enquanto a vida Kaingang é dinâmica e implica grande mobilidade, o projeto das casas é estanque⁷²; assim, sempre faltam casas de alvenaria, de modo que os Kaingang

⁷²Essas casas, por terem sido construídas com verbas públicas, são objeto de regras específicas, visando a sua manutenção. Entretanto, nos processos de expulsão por motivos faccionais e em que há o desencadeamento de violência generalizada, algumas delas são destruídas, outras vezes, sua destruição constitui-se em ato simbólico que visa marcar o distanciamento ou o corte dos vínculos da pessoa/família com a TI. Entretanto, para os agentes estatais, essas destruições são vistas como problemáticas, sendo que estes costumam buscar a individualização dos sujeitos que participaram destes atos, visando puni-los. Tal foi o que se deu na TI Mangueirinha – PR, quando após expulsão de um grande número de famílias, houve a destruição parcial das casas por estas ocupadas. Neste caso alguns agentes públicos frisavam sobremaneira os prejuízos materiais e só conseguiam conceber a ação dos Kaingang em termos de vandalismo injustificado.

continuam construindo suas próprias moradias com outros materiais disponíveis, o que garante uma diversidade arquitetônica e visual às suas aldeias.

Embora padronizadas, os Kaingang recriam, à seu modo, as casas de alvenaria. Elas possuem 52 m² e são muito pequenas para o tamanho médio de uma unidade familiar ou grupo doméstico que, a depender do seu ciclo de desenvolvimento e do prestígio de seu chefe, engloba em uma única unidade de três a quatro gerações, chegando facilmente a bem mais de 10 pessoas. Nelas há várias divisões internas, o que as torna ainda menores, sendo compostas de cozinha, sala, dois quartos e um banheiro externo.

Por estas características, as casas de alvenaria atendem mais aos jovens casais, desencadeando a divisão espacial das famílias extensas e a existência de cada vez mais casos de neolocalidade, especialmente quando há dessas casas disponíveis. Observa-se, contudo, que mesmo quando os Kaingang adotam o padrão de neolocalidade residencial, mantêm a matrilocidade em relação à aldeia, ao menos nos primeiros anos de união marital. Nota-se também que, mesmo com as casas de alvenaria, os núcleos familiares e as parentelas⁷³ costumam garantir casas muito próximas entre si, realizando trocas para que seu modelo próprio de habitação se torne possível, dentro do modelo habitacional proporcionado pelo governo.

Anexo à maioria dessas casas, geralmente nos fundos, é construído um *in xin* (casa pequena), que funciona como cozinha e onde as famílias mantêm aceso um fogo a maior parte do tempo, especialmente no inverno; é neste espaço que os Kaingang permanecem durante o dia. As mulheres também costumam se reunir nas varandas de suas casas para tecer balaios. O *in-xin* pode ou não ter paredes laterais; estas, contudo, não impedem a visão externa, que se apreende pelas frestas geradas pela irregularidade e espaçamento das madeiras roliças e finas de que são construídos - o que faz com que ninguém passe pelo lado de fora, sem ser visto. Os Kaingang também costumam construir um *in xin* perto de suas roças, onde às vezes dormem, e quando acampam, realizando o *warẽ* na beira dos rios; nessas circunstâncias as construções são de um tipo mais simples e provisório. Dentro das casas de alvenaria, os Kaingang adultos entram para dormir e as crianças para assistir à TV.

Infra-estrutura Governamental

Há água potável e encanada em praticamente todas as casas existentes nas cinco TIs aqui descritas, assim como energia elétrica. Em relação ao consumo de energia elétrica, este é considerado excessivamente alto nestas TIs – exceto Mococa – pelos representantes do setor

⁷³Sobre a definição minuciosa desta categoria nativa, ver Cid Fernandes (2003).

elétrico, que encontram imensas dificuldades em encaixar os Kaingang em programas sociais para a isenção do pagamento de energia.⁷⁴

Em todas as TIs Kaingang no Tibagi, há postos da Funai e, exceto em Queimadas, nas outras, os chefes de postos da Funai são indígenas. A única que ainda não possui uma estrutura de posto indígena implantada é a de Mococa, embora já possua um indígena que desempenha esse papel institucional. Até o ano de 2005, a TI Mococa era administrativamente vinculada à TI Queimadas, sendo considerada uma espécie de aldeia periférica desta.

Articulando e unindo politicamente quase todas as TIs situadas no Tibagi – exceto Queimadas, mas incluídas as três TIs Guarani, Laranjinha, Yvyoporã-Laranjinha e Pinhalzinho -, há o Conselho Indígena do Norte do Paraná⁷⁵. Esses conselhos indígenas foram criados para atender a uma demanda de unicidade das administrações da Funai e do Governo do Estado, sobretudo no sentido de reduzir o número de interlocutores; suas funções, porém, não são muito claras.

Quem promove as eleições para o preenchimento do cargo de “presidente” desses conselhos são funcionários da Funai. Tive a oportunidade de assistir a uma, ocorrida em abril de 2008. O rito é simples: a Funai traz quatro lideranças de cada área e cada uma dessas lideranças tem direito a um voto. Naquela ocasião, a Funai havia alugado um salão de um sindicato local, situado a poucos passos da sede da Funai, em Londrina. Naquela oportunidade, pude notar o quanto são ricos esses encontros de lideranças, pois, ali, esses chefes políticos podem discutir entre si os problemas de suas áreas e, nesta, quase não houve a eleição planejada, pois estavam mais interessados em debater entre si seus problemas locais e comuns. Entretanto, a servidora da Funai que acompanhava e “coordenava” o evento, literalmente, tomou o microfone das mãos de uma das lideranças que expunha os problemas experienciados em sua área e promoveu rapidamente a eleição, pois estava sendo pressionada pela gerente do prédio alugado, uma vez que o horário combinado já havia se esgotado; ou seja, interessava-lhe mais resolver aquela questão burocrática, do que discutir e encontrar soluções para os problemas apontados pelos Kaingang.

Na eleição que presenciei, os candidatos foram previamente conhecidos - dois deles eram procedentes de Apucarantina, sendo que o que estava deixando a presidência do Conselho era da mesma área. Nem sempre é assim, pois a indicação dos candidatos pode ocorrer no próprio ato da

⁷⁴A isenção do pagamento pelo consumo de energia elétrica é uma antiga reivindicação dos Kaingang no Tibagi, especialmente das TIs Apucarana e Barão de Antonina, que têm empreendimento do setor elétrico no interior de suas áreas. Antes, as contas de toda a TI Barão de Antonina eram emitidas coletivamente e pagas com parte dos recursos de uma compensação anual que recebem da Copel, em função de uma linha de transmissão de alta tensão. Atualmente, houve a individualização das unidades e cada família paga a sua conta, havendo muita inadimplência, pois a circulação de dinheiro entre os Kaingang é relativamente restrita. Em Apucarana, as contas continuam sendo descontadas de uma compensação anual que aquela mesma empresa paga à comunidade, mas em função de uma PCH ou pequena central hidrelétrica.

⁷⁵Há outros Conselhos Indígenas no mesmo Estado, um criado pela Administração de Guarapuava com um representante de cada uma das TIs por ela administrada e, outro, pela de Curitiba, que engloba as TIs no litoral e na região metropolitana de Curitiba.

eleição. Naquela ocasião, além dos candidatos previamente indicados, apresentou-se, de última hora, uma candidata que, por pouco, não ganhou a eleição, ficando em segundo lugar. Devo esclarecer que esta não é uma mulher Kaingang comum ou típica. Ela é professora e liderança local e tem grande ascendência sobre alguns Kaingang de Apucarantina, mas sua projeção social é decorrente especialmente da habilidade que tem no trato com as autoridades não-indígenas. Que eu saiba, só existem três mulheres Kaingang com esse perfil e projeção, sendo, portanto, exceções, já que a sociedade Kaingang reserva os espaços públicos e de maior poder aos homens⁷⁶.

Não há uma grande ascendência desse Conselho sobre os caciques das TIs a ele vinculados, embora as administrações da Funai venham tentando construir uma legitimidade nesse sentido. Isto porque é intenção dessa instituição fazer com que estes conselhos funcionem como contenedores dos conflitos entre as facções Kaingang nas TIs e entre Kaingang e não-índios. Embora não tenha a efetividade esperada por aquela, observo esse esforço em, pelo menos, três situações. A primeira em um conflito ocorrido na TI Mangueirinha, no qual a administração de Guarapuava reuniu todos os caciques das TIs por eles administradas – e não somente o presidente do conselho, mas também ele, que não era cacique – para contornar um conflito entre facções Kaingang em função da exploração de recursos naturais naquela TI, mais especificamente, de madeira.

O outro caso ocorreu recentemente, em 2007, quando a Administração Regional de Londrina foi ocupada pelos Guarani da TI Yvyoporã-Laranjinha; naquele contexto o presidente do Conselho regional foi chamado e tentou se impor, exigindo a saída imediata dos Guarani. Por fim, há aproximadamente dois anos houve uma expulsão de indígenas por questões faccionais em Apucarantina – entre o grupo do ex-cacique e o do atual; os indígenas expulsos passaram mais de três meses no Centro Cultural Kaingang⁷⁷, na cidade de Londrina, dirigindo-se, depois, para uma fazenda, situada na margem do Tibagi, ocupando-a por aproximadamente dois dias - para desespero de seus proprietários legais - após o que retornaram para Apucarantina. Esta fazenda está cravada no antigo aldeamento São Pedro de Alcântara, havendo, inclusive, uma pedra em homenagem a Frei Timotheo. Neste caso, a Funai também tentou acionar o conselho, mas com poucos efeitos. O grupo voltou, depois, voluntariamente, para Apucarantina e o desfecho desta cisão merece ser narrado.

No retorno anunciado deste grupo seccionado de Apucarantina – que havia sido expulso –, houve ameaça de grande contenda e os brancos que acompanhavam o processo esperavam o pior, ou seja, um grande enfrentamento, como já havia ocorrido outras vezes. Os Kaingang dessa TI, que

⁷⁶Trata-se de Gilda Cuitá, que se auto-identifica também como Xokleng. Como destacou o antropólogo Ledson Kurtz de Almeida, na banca de defesa desta Tese, entre os Xokleng a projeção política de mulheres não é algo raro, aspecto que possivelmente permeia a forma de significação e ação de Cuitá. As outras duas mulheres Kaingang com relativa projeção e ascendência sobre suas comunidades são Fernanda Kaingang e Azelene Kaingang. Apenas a primeira das três vive em uma TI e é casada com um homem Kaingang; as outras duas vivem em Brasília e são casadas com indígenas de outras etnias.

⁷⁷Esse Centro Cultural destina-se a abrigar os indígenas em trânsito pela cidade de Londrina. Normalmente ficam ali hospedados apenas os Kaingang de Apucarantina.

eram aliados do cacique, chegaram a se armar e a esperar pela chegada daquele grupo em uma das entradas da área. Em um movimento quase ritual, o grupo expulso entrou pelo outro lado da área dirigindo-se cada um para suas antigas casas, algumas parcialmente destruídas; dispersou-se aquela frente de ataque logo em seguida e ninguém mais falou no assunto, contudo, os dois grupos ainda se evitam.

A Funai, embora atualmente pouco colabore com as atividades produtivas nas áreas, ainda possui forte vinculação com os Kaingang, que sempre a defendem apesar de também criticá-la. Os Kaingang no Tibagi se sentem um pouco como os “donos” da administração de Londrina, uma vez que, de fato, esta administração foi o resultado de uma conquista coletiva, como visto no capítulo anterior.

Com a criação da Administração em Londrina, os Kaingang de algumas das TIs exigiram a saída de um administrador que possuía alianças com Kaingang relacionados à TI Queimadas. Esta seria a explicação de alguns Kaingang para o fato de as TIs situadas no município de Ortigueira - Queimadas e Mococa - terem ficado vinculadas a uma outra administração regional, naquele momento: a de Guarapuava. Entretanto, a partir da reivindicação da comunidade de Mococa, esta se tornou, no ano de 2005, independente da TI Queimadas, sendo vinculada, administrativamente, à Funai em Londrina.

Queimadas nunca manifestou interesse em desvincular-se da administração de Guarapuava, embora espacialmente situe-se bem mais próxima do município de Londrina. As condições políticas atuais parecem favorecer a manutenção dessa situação, inclusive pelo fato de o atual Administrador de Guarapuava ter iniciado a sua trajetória no indigenismo oficial como chefe de posto em Queimadas, de modo que tem uma afetividade especial por esta TI. O administrador em Londrina é o mesmo há mais de 10 anos e, quando tenta sair, são os Kaingang que lhe pedem para ficar, como ocorreu recentemente.

Nas cinco TIs no Tibagi, há postos de saúde, com atendimento diário por enfermeiras e/ou auxiliares de saúde, indígenas e não indígenas, e, pelo menos uma vez por semana, há atendimento de médicos e de dentistas. Os serviços de saúde são ofertados pela FUNASA, mediante convênios com ONGs.

Até o início deste ano, havia carros disponíveis em todas as áreas para os atendimentos emergenciais de saúde. Os serviços de saúde indígena no Paraná vinham sendo administrados pela Fundação Rondon, que era responsável pelo repasse de medicamentos e outros insumos e pela contratação dos agentes indígenas de saúde. Atualmente a ONG Reimer assumiu essas atividades.

Em cada TI, há um conselho local de saúde, composto por representantes da comunidade indígena, que acompanha as políticas de saúde. Anualmente, o Conselho Distrital promove reuniões das quais participam um representante de cada TI. As lideranças e comunidades Kaingang têm

conhecimento sobre seus direitos a serviços diferenciados e estão sempre procurando pelos agentes do estado para melhorá-los e ampliá-los.

Em termos gerais, os serviços de saúde ofertados aos indígenas são melhores do que os disponibilizados pelo Estado à população em geral e também mais caros. Entretanto, ainda não se conseguiu – pois sequer houve tentativas sérias nesse sentido – ofertar aos Kaingang um serviço de fato diferenciado, ou seja, visando incorporar e respeitar as suas visões de mundo e suas práticas médicas próprias. O diferenciado, hoje, se restringe à oferta do serviço convencional de saúde, mas na aldeia.

Um Caso sobre o Difícil Diálogo Intercultural: a Saúde Indígena

O fato de não haver um serviço voltado para o diálogo intercultural, sobretudo no que tange à saúde, gera situações conflituosas entre famílias indígenas e agentes estatais. Tive oportunidade de acompanhar o caso de um indígena de 14 anos com leucemia e que bem traduz a não “fusão de horizontes” entre estes sujeitos. O Kaingang em questão era procedente da TI Queimada e seu tratamento virou uma via-crúcis, que só teve fim, para a sua família e para as equipes de saúde⁷⁸, com a sua morte.

O menino não desejava o tratamento quimioterápico e tinha aversão pelos longos períodos que tinha que permanecer no Hospital Universitário de Londrina. As equipes de saúde, na tentativa de lidar com a resistência do menino – que eventualmente era violento com os médicos e enfermeiras –, abriram uma série de exceções, especialmente pautados no fato de o menino ser indígena, tais como: permitir muitos membros da sua família como acompanhantes, inclusive crianças, o que era proibido pelas normas do hospital; deixar o paciente dormir no chão, ao invés das camas que diziam dispor para todos; liberar o uso das próprias roupas, em detrimento das do hospital; autorizar que comessem comida que não a do hospital, além de conseguir um aparelho de TV para distrair a família e um quarto exclusivo, dentre outros artifícios.

Entre os Kaingang, os pais costumam respeitar muito a opinião dos filhos, de modo que também resistiam ao tratamento, especialmente depois que passaram a percebê-lo como algo que, ao invés de curar, estava destruindo o corpo do menino. Além da queda dos cabelos, ele emagrecia muito a cada período no hospital, pois às vezes se recusava a alimentar-se, passando dias sem comer. Observo, contudo, que embora os desejos dos filhos sejam respeitados, o processo de socialização não ocorre por meio de diálogos, pois não raro as crianças falam sem que os adultos

⁷⁸Um funcionário do hospital onde este menino Kaingang ficava internado me confidenciou que estava aliviado após a morte, pois, para ele, a forma como o caso estava sendo conduzido, com as equipes de saúde não conseguindo oferecer os serviços que eram obrigatórios pela ótica do Estado, os funcionários ou o hospital, poderia vir a ser responsabilizados; especialmente pelo fato do MPF estar acompanhando o caso. Este temor era um dos motivos que levava aquela equipe a romper com uma série de regras da instituição.

parem para ouvi-las ou reprimi-las; às vezes falando ao mesmo tempo em que elas. Assim, entre os Kaingang o aprendizado ocorre mais pela observação do comportamento e pela experimentação direta, do que pela explicação⁷⁹.

Todas as ações dos profissionais de saúde, baseadas em ações didáticas e tentativas de comunicação verbal, pareciam não adiantar, pois o menino, apoiado pela família, passou a comparecer cada vez menos às sessões marcadas. Esquemas foram montados, tal como a proibição do pai acompanhá-lo nas internações, pois acreditavam que este era o responsável por toda a situação; também, nos dias marcados para exames, um motorista da Funasa passou a ir pegar a mãe, o menino e alguns de seus irmãos na própria aldeia; enfermeiros iam até a casa da família para reforçar suas falas sobre a gravidade da doença; entretanto, pouco tempo depois, a família sequer abria a porta da casa quando o motorista ou o agente de saúde chegava, fingindo não vê-los.

Este caso teve desde fugas da família do hospital, que retornou a pé para a aldeia, localizada a aproximadamente 80 km da cidade de Londrina, a ameaças do pai aos agentes de saúde com um facão, passando pela tentativa das assistentes sociais que acompanhavam o caso de retirar a guarda dos pais, via conselho tutelar. Embora tentassem envolver outros Kaingang, especialmente as lideranças locais, no sentido de pressionar aqueles pais para aceitarem o tratamento, estas também se esquivavam afirmando que não era papel da liderança, mas um tipo de questão que só cabia à própria família decidir.

Deste episódio apreende-se a força do poder paterno naquela sociedade e que as percepções de corpo e de saúde não são coincidentes com as noções ocidentais. Revela-nos que os Kaingang agem de acordo com as suas orientações e visões de mundo, mesmo quando pressionados pelas forças externas no sentido contrário e, esclarece-nos, ainda, que nem todas as questões que remetem à juridicidade Kaingang passam pelas vias convencionais da comunidade, ou seja, pelo cacique e suas lideranças. Como me foi afirmado por um ex-cacique de Queimadas, este era um tipo de caso em que o cacique só interviria se a própria família o procurasse e pedisse, pois, caso contrário, a comunidade poderia questioná-lo *“por se meter na casa dos outros e passar por cima do pai, aí não pode, dá briga”*; na leitura dessa liderança, aqueles pais eram zelosos para com os filhos, o que dificultava ainda mais sua intervenção direta no caso.

Com a educação, a situação não é muito diferente, pois, embora em todas as áreas haja escolas bilíngües de primeira a quarta série e transporte para levar os alunos das séries mais avançadas até as escolas situadas nas cidades próximas, isso não significa que disponham de

⁷⁹Marlene de Oliveira - antropóloga que trabalha com os Kaingang no Apucarana e pesquisa sobre o artesanato Kaingang – me fez a observação verbal de que, no caso do aprendizado do artesanato, uma mãe nunca se dedica a ensinar à sua filha a tecer os balaios. É de tanto observar a mãe e as outras mulheres tecendo que, a partir de um determinado momento, a própria menina começa a tecer os seus próprios cestos, sem que ninguém precise lhe explicar como, pois entre os Kaingang o aprendizado é pela experiência própria e experimentação direta, sem mediações de instrutores.

material e serviços de educação de qualidade. Em algumas das TIs Kaingang no Tibagi, tais como nas de Apucarana, Barão de Antonina e São Jerônimo, há estudantes universitários indígenas; mas estes vivenciam uma série de dificuldades nesse contexto, dada a defasagem de ensino, a temporalidade dos cursos, pelo fato de se casarem “jovens” - para os nossos padrões - e de quando terminam o ensino médio já terem famílias constituídas e filhos pequenos. Estes e outros motivos levam vários deles a desistirem dos cursos superiores, antes de concluí-los.

Sociabilidade

Em todas as cinco TIs, há salões para bailes onde os Kaingang realizam festas, como a do “Dia do Índio”, a do Natal, a do Ano Novo e outras. As visitas entre parentes de aldeias distintas são constantes e se intensificam em dias de festas; no caso da comemoração do “Dia do Índio”, os Kaingang buscam fazê-las em datas diferentes em cada uma das TIs no Tibagi para que todos possam participar do circuito de festas. A “pompa” deste evento revela a condição mais geral das TIs, cujas lideranças costumam caprichar nessas festas, providenciando bailes com bandas contratadas, rodeios e muitos convidados não índios, tais como as autoridades municipais, da Funai e outros. Estas comemorações são uma das expressões da articulação intercomunitária entre as diversas TIs Kaingang, pois para os parentes das outras TIs a festa dura geralmente mais de um dia, uma vez que aproveitam para ficar um pouco mais; delas também costumam resultar alguns casamentos entre indígenas.

Todas as áreas possuem mais de um campo de futebol e vários times que, ao final de todas as tardes, se reúnem para as “peladas”. São realizados vários torneios entre os próprios índios e entre estes e os regionais. Nesses, tanto vão os jogadores, quanto várias outras famílias indígenas que aproveitam a oportunidade de transporte - normalmente da própria comunidade (ônibus ou caminhões velhos e não é incomum se acidentarem) para visitar outros parentes ou mesmo para assistir aos jogos, que reúnem bastante gente, tornando-se verdadeiros eventos sociais.

Em todas as TIs no Tibagi, há “bodegas”, ou pequenos comércios mantidos pelos Kaingang, e todas, em maior ou menor grau, enfrentam algum tipo de problema com o consumo excessivo de álcool, havendo punições para os que se excedem.

Como na maioria das sociedades indígenas sul-americanas, os rituais e festas Kaingang eram regados a muita bebida, especialmente o *kiki*, que é embriagante. Tudo indica que a forma de consumir bebidas em contextos rituais tenha influenciado a forma como os Kaingang consomem, atualmente, as demais bebidas alcoólicas (ALMEIDA, 2004). Há, entretanto, inegáveis diferenças, pois aquela forma de uso ritual era contextual, coletiva, integradora e legitimada; hoje, ao contrário, quando se torna vício, é visto como problema, seu consumo passa a ser individual, velado, não

legítimo, e punido com cadeia na maioria das áreas⁸⁰. Como visto, o consumo da aguardente entre os Kaingang no Tibagi é antigo, pois sua origem relaciona-se ao fato de em ambos os aldeamentos imperiais – São Pedro de Alcântara e São Jerônimo – terem funcionado alambiques (AMOROSO, 1998) e de, posteriormente, o SPI também ter implantado alambiques em algumas dessas áreas (ALMEIDA, 2004).

O consumo excessivo do álcool por alguns Kaingang tem sido tratado por meio de políticas públicas. Internamente, há uma relação direta entre consumo abusivo do álcool e o aumento das agressões contra mulheres e crianças, de dissolução de casamentos, assim como de brigas, aparentemente, desmotivadas. Todos os casos de mortes desencadeadas por indígenas contra índios e não-índios, assim como atos de violência sexual que pode acompanhar, os homens – e também mulheres – estavam alcoolizados quando os praticaram. Tudo se passa como se o álcool desencadeasse nos Kaingang a sua potência guerreira, que se expressa na predação do outro, como se verá com mais detalhes no quarto capítulo. Importante acrescentar que os assassinios, nestas circunstâncias, ocorrem mediante o esmagamento do crânio por pedra ou pau, método comumente descrito na etnografia histórica como forma convencional dos Kaingang de matar, o que indica que, para eles, é na cabeça que se situa algum importante princípio vital, daí dilacerá-la de tal maneira⁸¹.

Almeida (1998 e 2004) observa que as religiões vêm tendo importante papel no abandono do consumo excessivo do álcool; este consumo algumas vezes, perpassa quase toda a família e não somente um de seus membros. Nesse sentido, aponta que as religiões pentecostais e crentes têm apresentado maior eficácia na mudança desse hábito. Estas religiões entraram no cenário das TIs Kaingang a partir da década de 1970, com diversas denominações, havendo grande adesão dos indígenas. Oliveira (2002), por outro lado, aponta que, nos casos de conversão, o abandono do consumo costuma ser apenas temporário.

A religião católica é vista pelos Kaingang como sua religião tradicional (Almeida, 2004), dado seu contato secular com esta – por meio das missões -, assim como por haver semelhanças em termos de fundamentação cosmológica, de modo que as práticas xamânicas atuais mesclam-se aos elementos presentes nos ritos do catolicismo popular. Assim, em todas as áreas, há uma igreja católica e várias crentes; geralmente os pastores crentes são Kaingang convertidos.

Quase todos os Kaingang maiores de 16 anos são eleitores nos municípios próximos das TIs onde vivem. São bastante assediados pelos políticos locais em “tempo de política” e, no resto do tempo, são as lideranças Kaingang que assediam e correm atrás desses políticos buscando sempre angariar algum recurso ou conseguir a solução para alguns dos muitos problemas da comunidade,

⁸⁰Sobre a questão do álcool entre os Kaingang, ver Amoroso, 1998; Oliveira, 2002 e Almeida, 2004.

⁸¹Pude acompanhar mais de perto cinco casos de “homicídios” praticados por índios: um em Mococa, três em Queimadas e um em Apucarantina; em todos, vítima e agressor estavam alcoolizados, as armas eram improvisadas - do tipo paus, pedras ou a própria força - e os golpes foram dirigidos à cabeça.

que são normalmente repassados às suas lideranças para resolvê-los.

Recursos Coletivos e Renda Familiar Indígena

Um dos principais recursos coletivos de que essas TIs dispõem é o ICMS ecológico que as prefeituras dos municípios recebem do governo federal e que repassam, uma porcentagem que varia de acordo com o município, para as respectivas associações indígenas existentes em cada uma das TIs. Aliás, o cargo de Presidente dessas Associações tem se constituído em um dos mais altos postos hierárquicos no interior das TIs; estes normalmente são eleitos apenas entre as lideranças ou podem ser indicados pelo cacique. Os valores do ICMS costumam ser aplicados em projetos produtivos para a geração de alimentos ou renda para os indígenas e/ou na compra de peças e combustível para seus veículos e máquinas agrícolas.

Todas as cinco TIs no Tibagi recebem uma pequena verba da Funai que normalmente é utilizada na compra de insumos e de sementes para a produção agrícola. Apenas as TIs Barão de Antonina e Apucarana recebem uma compensação anual da Copel – Companhia de Energia Elétrica do Estado do Paraná; a primeira, em função de uma linha de transmissão de alta tensão que transversaliza essa TI, e a segunda, em função de uma PCH. A TI Apucarana já está recebendo também parcelas de uma indenização, enquanto aquela ainda está negociando com a Copel. Embora somente essas duas TIs recebam compensações financeiras, em Queimadas, também há partes de grandes empreendimentos instalados por não-índios. Tal situação se deve à própria agencialidade dos Kaingang das duas primeiras TIs citadas que, por meios próprios, conseguiram demonstrar seus direitos e iniciar um processo de negociação com a Copel, com o acompanhamento do MPF e da Funai.

Exceto em Mococa, em todas as outras quatro TIs, há algumas cabeças de gado. Em todas, há famílias que possuem roças familiares e, em Queimadas, Apucarana e Barão de Antonina, há roças coletivas. As roças Kaingang, na maioria das vezes, exceto em Mococa são abertas por meio de mecanização, mas as fases seguintes do processo de produção são realizadas manualmente pelas famílias.

Em Queimadas, Apucarana e Barão de Antonina, há reflorestamentos de madeira para a exploração comercial. A gestão dos bens e recursos é confiada ao cacique e às lideranças que este escolhe, mas é acompanhada e conferida, à distância, pelos demais membros da comunidade, sendo comum a deposição do corpo político constituído por má gestão, ou mesmo pela suspeita de desviarem recursos para si próprios.

Muitos dos homens assalariam-se temporariamente nas fazendas vizinhas. No entorno das casas, há pomares e a maioria das famílias possui uma roça onde cultivam feijão, milho, abóbora,

mandioca e outros.

Uma importante fonte de renda entre os Kaingang no Tibagi tem sido o comércio de cestarias. Nota-se que os Kaingang parecem dividir entre si as cidades onde comercializam seu artesanato, pois enquanto os Kaingang de Apucarantina, Barão de Antonina e São Jerônimo realizam o seu comércio na cidade de Londrina, concentrando-se cada um deles em uma determinada região desta cidade, os Kaingang de Queimadas realizam seu comércio na cidade de Ortigueira e na estrada que corta a área; já os de Mococa dirigem-se, preferencialmente, para a cidade de Telêmaco Borba.

Algumas famílias com crianças em idade escolar recebem Bolsa Escola e Bolsa Família; dadas as atividades produtivas, vinculadas ao artesanato, que implicam saídas da aldeia para o comércio e como nessas jornadas vão famílias inteiras – e às vezes mais de uma -, muitas mães não conseguem cumprir as metas para o recebimento dessa ajuda governamental, especialmente em função da necessidade de frequência às aulas; mesmo na aldeia, as mães não forçam seus filhos a irem para a escola quando estes não desejam e é comum que abandonem a escola, sendo assediados para retornarem para ela pelos professores.

A maioria dos idosos são aposentados e algumas famílias, economicamente mais vulneráveis, eventualmente recebem cestas-básicas da Funai, das prefeituras, do governo do Estado ou de outras instituições. Há também a possibilidade da aquisição de cestas básicas mediante a troca por cestaria com o Provopar – ONG de voluntariado do Paraná.

O Uso da Língua Nativa pelos Kaingang

Em quase todas as TIs no Tibagi, a comunicação se processa majoritariamente em Kaingang; a exceção é a TI São Jerônimo, onde se fala também o Guarani e onde o português é a língua de comunicação comum. Nas TIs Apucarana e Mococa, há mulheres, a maioria idosas, que não falam fluentemente o português. De modo geral, os homens são melhores falantes do português do que as mulheres, pois, enquanto estas dominam bem, basicamente o vocabulário voltado para o comércio, especialmente o do artesanato, os homens saem mais das aldeias para trabalhar junto a não-índios. Acrescenta-se que, para se tornar uma liderança, um dos critérios é o homem se expressar bem em português.

Em público, se uma mulher está acompanhada de seu marido, quem se expressa é o homem. Especialmente quando o diálogo é com estranhos, de modo que, mesmo que a pergunta seja dirigida à mulher, é comum que ela se cale e o homem responda. Houve o caso em que uma mulher da TI Apucarana, que teve que passar por uma perícia médica para a obtenção de aposentadoria por invalidez, mas teve o seu benefício negado pelo médico, que a colocou sob suspeição pelo fato de

que naquele contexto “*somente o marido falou, enquanto a mulher permaneceu ao longo da avaliação calada e de cabeça baixa*”, conforme registrou o médico no laudo, acrescentando, ainda, que aquela situação apresentava “*fortes indícios de fraude, muito comum junto ao INSS*”. Esta perícia teve de ser refeita após judicialmente contestada pelo Procurador da Funai que acompanhou o caso.

O vocabulário português de uma liderança é bem maior e mais amplo do que o dos demais Kaingang. Em larga medida, isso se deve às constantes reuniões com “autoridades” não-indígenas e pelas muitas viagens que realizam. Pude observar que, para as lideranças Kaingang, as viagens são vistas como muito importantes, mais do que propriamente os resultados que delas podem auferir. Os Kaingang nunca viajam sozinhos para participar de reuniões, mas sempre em pequenas – ou grandes, a depender da situação - comitivas. Além do gosto mesmo que os Kaingang têm pela viagem, especialmente para visitas e comércio de artesanato, para os líderes ela é uma forma de demonstrar para a sua comunidade que são boas lideranças, que trabalham muito, que lutam pela comunidade; tudo se passa como se, do ponto de vista dos Kaingang, o líder que não viajasse não estivesse “trabalhando”; o que de fato faz sentido, na medida em que muitas das demandas das comunidades em relação a seus caciques e lideranças situam-se no externo.

Presenciei um fato interessante nesse sentido em Apucarana. Na entrada do posto de saúde, uma liderança que havia sido recém-indicada pelo cacique para representar a comunidade no Conselho Distrital de Saúde Indígena conversava com a antropóloga da prefeitura de Londrina, que acompanha os serviços de saúde naquela TI. Este indígena demonstrava grande agitação e afirmava que nada entendia de toda a burocracia e dos vários trâmites com os quais teria que lidar, bem como sobre a importância das decisões tomadas no conselho, não só para a sua comunidade, mas para os Kaingang de um modo geral. Trata-se de um líder bem intencionado e responsável, no entanto, antes mesmo de começar a tatear sobre a questão, no diálogo, assediava a antropóloga para que começasse logo a viajar. Esta, por outro lado, falava-lhe sobre a importância de ele buscar compreender um pouco sobre aquele sistema de saúde antes de partirem para as reuniões. Ele, no entanto, parecia apenas conceber aquela responsabilidade assumida perante o cacique como se realizando em termos de viagem, ou seja, como se no próprio ato da viagem e nas performances das reuniões é que aconteceria a compreensão, o aprendizado e a sua ação, enquanto representante dos Kaingang daquela TI.

Se, por um lado, entre as cinco terras indígenas que aqui abordo existe uma relação de continuidade histórica, vínculos sócio-culturais e muitas semelhanças, por outro lado, cada uma delas tem especificidades que as singularizam nesse todo. Passemos, então, a uma breve descrição dessas especificidades, na qual descrevo a TI Apucarana em maiores detalhes do que as outras quatro. Isto se deve ao fato de esta TI, em função de uma série de fatores, antigos e recentes – que explorarei a

seguir –, ter se tornado central entre as situadas no Tibagi, sobretudo no que se refere à realização da juridicidade dos Kaingang na região.

As Terras Indígenas no Tibagi

TI Apucarana

Apucarantina, como é mais conhecida a TI Apucarana, localiza-se no encontro de dois municípios: Londrina e Tamarana. Ali, a maioria absoluta da população é Kaingang, mas há, pelo menos, uma família extensa de Fulniô, uma de descendentes de Xokleng⁸² e mais de uma de Guarani. Todas essas famílias se tornaram mistas, já que os descendentes que permanecem em Apucarantina são casados com Kaingang e se comunicam nesta língua.

Confessou-me uma mulher Guarani, casada com um homem Kaingang, que era discriminada pelos próprios filhos por não saber falar a língua Kaingang; também um homem Fulniô, casado com uma mulher Kaingang, afirmou-me não saber falar o idioma, mas entendê-lo bem, em função de a comunicação na sua casa ser em Kaingang.

Esses dois casos revelam um elemento central na constituição identitária dos Kaingang em Apucarantina: o fato da comunicação interpessoal se dar, quase integralmente, na língua nativa e de haver uma valorização coletiva, maior do que em outras TIs no Tibagi, dos elementos entendidos como tradicionais Kaingang ou relacionados ao *wãxi*⁸³ (TOMMASINO, 2000). Por estas características, a TI Apucarana é representada, pelos Kaingang das outras TIs no Tibagi, como a mais tradicionalista e conservadora, em termos de manutenção de práticas culturais.

Esta TI foi reconhecida oficialmente aos Kaingang no ano de 1900 em função de a Serra do Apucarana ser o local onde se concentravam vários toldos ou aldeias da etnia. Sua área original era de aproximadamente 54.000 ha e abarcava integralmente as terras do município de Tamarana. A primeira denominação recebida foi “Posto Indígena Xavier da Silva”, em homenagem ao governador do Estado do Paraná à época.

Em Apucarantina, durante muito tempo, houve um “capitão” - ou cacique - que era nomeado pelo SPI para cuidar dos índios; a administração do órgão na região localizava-se na TI São Jerônimo (TOMMASINO, 1995, p. 159). Na memória dos Kaingang dessa TI, as moradias se mantiveram dispersas até a década de 1940, momento em que foi criado um posto do SPI e formada

⁸²Uma pesquisa de Namen (1994, p.25) localizou, na reserva Xokleng de Ibirama-SC, os descendentes de um grupo de Kaingang do Posto Apucarana que foi levado por Eduardo de Lima e Silva Hoerhan, em 1914, para ajudar na pacificação dos Botocudos. Decorre daí uma forte relação entre algumas famílias de Apucarantina com as da TI Ibirama

⁸³*Wãxi* é descrita por Tommasino (2000, p. 221) como uma categoria espaço-temporal na qual há a articulação entre o presente e o passado; ela se relaciona, também, às práticas que reproduzem espaços tradicionalmente concebidos como de autonomia.

a aldeia Sede onde, desde então, se concentram os aparatos governamentais. A criação desta aldeia gerou o primeiro grande agrupamento das famílias⁸⁴. Também na década 1940 foi construída, dentro dos limites desta TI, uma PCH que, ao alagar áreas onde havia habitações indígenas, demandou novos deslocamentos de famílias para a aldeia Sede⁸⁵.

Fechando a catastrófica década de 1940, em 1949, um Decreto do Governo estadual, celebrado com a participação do Governo Federal⁸⁶, reduziu a área de Apucarantina em quase dez vezes, de 54.000 para 6.300 ha. Ao longo dos anos, os hectares restantes foram progressivamente retirados dos Kaingang pelas invasões no entorno, de modo que, como constatou vistoria da Funai, na década de 1990, sobraram-lhes apenas os atuais 5.574,945 ha., atualmente registrados como de posse permanente dos Kaingang.

O relevo da área atualmente regularizada aos Kaingang é formado por planícies, escarpas e vales. As habitações indígenas e as áreas de roças se localizam nas planícies, que são minoria na área. Na região leste, junto ao vale do rio Tibagi e na confluência do rio Apucarantina com o rio Tibagi e, deste, com Apucarana, estão os terrenos mais íngremes. No interior desta TI, situa-se o Salto do Apucarantina, com 125 metros de altura e um *canyon* formado pelo rio Tibagi. O lugar é bastante visitado por turistas e os Kaingang pretendem explorá-lo, no futuro, para o etnoecoturismo.

A TI Apucarana é composta de duas aldeias maiores, a Sede e o Barreiro, e de uma menor, que se iniciou em 2005, a partir da ocupação de uma fazenda⁸⁷ pelos Kaingang. A maior parte da população concentra-se na Aldeia Sede, onde vivem mais de mil pessoas. Na aldeia Barreiro, há 24 casas, todas elas de alvenaria e paralelas umas às outras, formando um grande corredor. Esta disposição espacial das casas na aldeia Barreiro a difere da aldeia Sede, onde as moradias estão organizadas em “ruas” labirínticas, sendo a espacialidade entre elas um pouco mais aleatória. No

⁸⁴Consta em Hanke (1950) que, na região da serra do Apucarana, no final da década de 1940, havia três núcleos ou toldos: Moreiras, Rio Preto e Apucarana. Já em Tommasino (1995, p. 158), consta que antes da fundação do Posto Apucarana, havia três aldeias: Toldo Velho, Moreiras e Rio Preto, sendo esta última a maior dentre as três aldeias. A área pertencente ao Toldo Rio Preto, com as reduções da área em 1949, ficou de fora do que hoje é formalmente reconhecido como TI Apucarana (ALMEIDA, 2004). Os Kaingang também fazem referência a uma aldeia conhecida como Campina.

⁸⁵Há duas barragens relativamente pequenas voltadas para a geração de energia nesta PCH e que são produtos de embates e desentendimentos frequentes entre os índios e a empresa Copel, especialmente pelo fato de os índios as utilizarem para nadar e pescar e de a empresa – sob o argumento de requebrar multas da ANEEL – tentar, por todos os modos, impedir qualquer tipo de uso pelos Kaingang.

⁸⁶Esse acordo foi decorrência de uma política governamental de Getúlio Vargas, em 1945, que consistia em disponibilizar terras para os nacionais, visando ao desenvolvimento do Sul do país.

⁸⁷A fazenda situa-se ao alcance da vista de quem se encontra na aldeia Barreiro. Nota-se que os Kaingang no Tibagi estão em deliberado processo de expansão territorial. No caso de Apucarantina, embora tenha a maior das áreas na bacia, como nas outras, o espaço e os recursos são insuficientes para manter a sustentabilidade econômica dos Kaingang, sendo que, cada vez mais, as áreas do seu entorno se homogenizam em grandes fazendas de monocultura. As fazendas próximas são utilizadas há anos pelos Kaingang na coleta de recursos naturais, tais como as taquaras e ervas medicinais; entretanto, esses recursos estão desaparecendo das áreas do entorno, em função das atividades econômicas desenvolvidas nas propriedades particulares.

Barreiro, a população atual é de aproximadamente 100 pessoas e, na aldeia formada na fazenda ocupada, há em torno de cinco famílias.

Uma singularidade da aldeia Barreiro que merece ser registrada está no fato de praticamente todas as famílias se vincularem a dois homens que estão em Apucarantina cumprindo “pena de transferência”, ou seja, na atualidade esta aldeia tem se constituído em local onde se concentram alguns dos “exilados políticos” que as lideranças dessa TI recebem.

Dentre os chefes de famílias que vivem na aldeia Barreiro, o último a chegar veio com a sua parentela transferida da TI Queimadas, onde era cacique e foi deposto, após intensas lutas entre seus aliados e o grupo do cacique atual que, vencendo a contenda, assumiu a cacicância. Na saída deste grupo de Queimadas e, ao longo das semanas seguintes, houve muitas brigas e enfrentamentos entre as facções que se opunham, de modo que várias pessoas – homens e mulheres – foram hospitalizadas com fraturas e algumas, também, baleadas. Em Apucarantina, chegou a haver uma movimentação por parte de parentes daquele ex-cacique no sentido de revide, o que não se efetivou e, ao menos por enquanto, as coisas pararam por aí.

O outro chefe de família que vive no Barreiro veio expulso da TI Faxinal, também no Estado do Paraná, onde era liderança e professor bilingüe. Ele relata que o motivo da sua transferência para Apucarantina foi ter se aliado, na política municipal, a candidato diferente do apoiado pelo cacique da TI Faxinal; como seu candidato perdeu a eleição, não só foi expulso, como perdeu o emprego de professor⁸⁸. Atualmente este Kaingang é a liderança responsável pela aldeia do Barreiro, tendo sido indicado pelo cacique principal, que fica na aldeia Sede. Ele está movendo duas ações judiciais contra o ex-cacique da TI Faxinal: uma, por perdas e danos, e outra, por questões trabalhistas. Seu desejo é apenas o de ser indenizado, pois não pretende mais voltar para Faxinal, embora a família de sua esposa seja daquela TI.

Para ambos os chefes de família citados, estar em Apucarantina é encontrar-se em casa. Isto porque são originários – ou seus pais o eram – desta TI e haviam se mudado para as TIs de onde foram expulsos, em função dos seus casamentos. Deste modo, ambos possuem extensas redes de parentesco no local, o que facilitou, sobremaneira, as suas inserções.

Há que se ressaltar que estes não são os únicos casos de famílias transferidas e aceitas em Apucarantina; há vários outros na própria aldeia Sede, mas os motivos das transferências foram distintos dos acima comentados. O que se observa é que as famílias recém-transferidas para a aldeia Sede são inseridas nas suas periferias, onde vivem uma série de dificuldades, sobretudo se não

⁸⁸Entre os Kaingang, mesmo os cargos decorrentes de concurso público passam pelo aval do cacique, que pode vetar algum nome, em função da autonomia organizativa das comunidades indígenas; ocorre que entre os Kaingang as lideranças ficam apenas temporariamente no poder, o que coloca os 'concurados' em situação vulnerável, pois desde que criem algum tipo de problema para a liderança constituída, o que não é raro, dadas as alianças prévias, podem ser demitidos. Esta tem sido uma das principais dificuldades com a contratação de profissionais para atuar nas áreas indígenas mediante concurso público, pois estes implicam, em alguns casos, a geração de estabilidade no emprego, o que, ali, é problemático.

dispõem de uma rede de parentesco influente no local.

Entretanto, com o transcorrer do tempo e a depender das habilidades pessoais, especialmente dos membros masculinos da família transferida, essa situação se altera substancialmente. Nesse sentido, observo que há, entre as lideranças da aldeia Sede, casos de homens que chegaram em Apucarantina expulsos, mas que, devido ao tempo que já estão vivendo nesta TI e das alianças estabelecidas, perderam a condição de exilados, de modo que alguns participam da constituição de facções que hoje ocupam as esferas de poder.

A situação dos “exilados” em Apucarantina nos demonstra o quanto o seu sistema político é móvel e dinâmico, em especial, pela constante inclusão e exclusão de pessoas; movimento, aliás, característico do faccionalismo mais geral que permeia a vida política dos Kaingang.

Observo que, na atualidade, Apucarantina é, dentre todas as TIs no Tibagi, a que mais tem recebido famílias expulsas de outras áreas por questões políticas ou faccionais. Isto se deve a um momento particular de estabilidade que é mantido por um corpo de lideranças forte, legitimado pela comunidade abrangente e que tem sabido administrar, inclusive, o surgimento de facções internas. Essa estabilidade se reflete, por exemplo, no fato de admitirem o retorno de famílias expulsas dali por questões faccionais, sem que esses retornos impliquem perda de poder do corpo político majoritário. Tal característica tem colocado Apucarantina como central, em relação às demais TIs no Tibagi.

A maior “generosidade” de Apucarantina no sentido de receber os grupos maiores de exilados – que são justamente os políticos, pois nos demais casos, como nos de adultério, costuma ser apenas um casal ou família –, deve-se, além da sua estabilidade política, também à sua condição econômica. Como visto, ela é a maior das áreas no Tibagi; é a única que recebe apoio da prefeitura de Londrina, a qual fornece recursos complementares nas áreas de saúde, educação, atividades produtivas e assistência social. Há inclusive uma antropóloga que trabalha pelo município, exclusivamente com os Kaingang de Apucarantina. Para eles também foi construído, na cidade de Londrina, um Centro Cultural que funciona como local de hospedagem das famílias em trânsito pela cidade, especialmente para as que vão para vender seu artesanato. Neste local, as famílias Kaingang costumam ficar hospedadas por semanas, enquanto perambulam pela cidade e realizam seu comércio e troca com os cidadãos⁸⁹.

Na TI Apucarantina, há ainda projetos “modelos” de prevenção do alcoolismo, de doenças sexualmente transmissíveis, de melhoria da qualidade do artesanato voltado para as mulheres, custeados pelo Governo Federal e pela Prefeitura de Londrina – e o último, também com recursos da Petrobras –, e ainda projetos ambientais desenvolvidos e coordenados por professores da UEL –

⁸⁹Recentemente esse Centro foi fechado pela vigilância sanitária. Está em estudo pela Funai, Prefeitura de Londrina e MPF a disponibilização de novo espaço para a acomodação indígena, no qual se pretende atender também os índios de outras áreas e não apenas os de Apucarantina.

Universidade Estadual de Londrina.

Apucarantina é uma das poucas – junto apenas à TI Barão de Antonina – que recebe uma compensação anual – de maior valor do que aquela, em mais de três vezes – pelo empreendimento ali existente. Também é a única que já começou a receber uma indenização da Copel, empresa responsável pela PCH ali existente. Por tudo isso, pode-se afirmar que Apucarantina é a que se encontra em melhores condições face às outras quatro TIs Kaingang no Tibagi e, justamente por isto, pode ofertar mais, recebendo ali mais pessoas; com isto, vê-se reproduzindo uma lógica de dádivas proporcionais que é inerente ao sistema econômico não cumulativo, existente entre os Kaingang, como veremos à frente.

De Apucarantina, pessoas e famílias também são expulsas, mas nos últimos tempos essa pena tem sido aplicada, sobretudo, a casais adúlteros que insistem em ficar juntos, após descobertos e denunciados às lideranças. Ali ocorreu recentemente um caso em que uma importante liderança foi expulsa por este motivo; neste, embora todas as demais lideranças e o cacique lamentassem o fato, realizaram a transferência do novo casal, pois a esposa anterior não aceitava a separação, o que gerava uma obrigação de agir por parte do corpo de lideranças. Este Kaingang está vivendo junto à nova esposa na TI São Jerônimo, onde já se articulou às lideranças locais, embora não seja, ao menos por enquanto, uma liderança formal naquela TI.

Deste modo, se observa como os Kaingang costumam levar a sério seu sistema jurídico, pois perdem uma importante liderança, mas não perdem oportunidades de fazer valer os seus valores morais. Eventualmente um cacique pode burlar essas regras, mas, com o tempo, será cobrado pela comunidade e sofrerá as consequências. Nesse sentido, cabe destacar que um dos motivos que deram início à derrocada daquele ex-cacique de Queimadas, que hoje vive no Barreiro, foi o fato de ser extremamente rígido, especialmente com questões relativas à sexualidade e ao consumo de álcool, mas não com todos. Consta, por exemplo, que uma das suas filhas teria ficado grávida aos 14 anos de idade e se negado a revelar quem era o pai da criança, o que indica, para os Kaingang, tratar-se de um homem casado. O ex-cacique, ao contrário do que fazia com as demais moças em situação similar, que era mantê-la presa por alguns dias, deu seu “jeitinho” e pagou uma espécie de “fiança” às suas lideranças. Este fato gerou a indignação de muitos Kaingang em Queimadas, pois quando ali estive pelas primeiras vezes, em 2005, só se falava dessa negociação de bastidores. Menos de um ano depois, aquele cacique estava deposto e exilado no Barreiro.

TI Barão de Antonina

As atuais TI Barão de Antonina e São Jerônimo têm a sua gênese nos aldeamentos imperiais do século XIX no Tibagi, em especial no de São Jerônimo, pois ambas se situam dentro dos limites

do que fora este aldeamento. Várias foram as tentativas de remoção das populações indígenas das áreas de São Pedro de Alcântara e de São Jerônimo, entretanto, mesmo extintos aqueles aldeamentos, os indígenas permaneceram, ocorrendo o reconhecimento oficial das suas ocupações em 1911, momento em que foi criada a “Povoação Indígena de São Jerônimo”, pelo Decreto Federal n. 8.941, a partir das orientações do recém-criado SPILT. N.

Embora formalmente reconhecida, a área da “Povoação Indígena” não foi demarcada, de modo que se as invasões por não-índios prosseguiram, a ponto de, em 1920, ter sido apresentada uma proposta ao Congresso Estadual, pelo então deputado Arthur Moreira Franco, de extinção da Povoação Indígena (AMOROSO, 1998; NOVAK, 2006). Dados do SPI de 1926 indicam que, à época, havia quatro núcleos indígenas na área do antigo aldeamento: a Colônia Indígena propriamente dita e os núcleos José Bonifácio, Rodolfo Miranda e Capitão Osório (relatório do SPI de 1926, *apud* TOMMASINO, 1995).

Em 1945, por meio de outro Decreto-lei, o de número 7.692, o Governo Federal cedeu gratuitamente ao Estado do Paraná as terras da fazenda São Jerônimo com extensão de 33.800 ha, deixando reservados, apenas, 4.840 ha para os índios. As terras restantes foram repassadas aos particulares interessados pelo governo do Estado e, em 1949, também mediante Decreto, o pequeno fragmentado reservado aos indígenas foi demarcado em duas glebas. A atual TI Barão de Antonina recebeu, à época, a denominação de Gleba I e a TI São Jerônimo, de Gleba II; neste momento, entre essas duas áreas, já haviam se instalado várias fazendas e uma cidade: a de São Jerônimo da Serra.

Em função desse intrincado processo fundiário, somado à política de integração e assimilação postas em prática pelos freis capuchinhos nos aldeamentos imperiais, ambas as TIs experienciaram, ao longo do seu processo histórico de constituição, intensa relação interétnica, na medida em que seus membros foram obrigados a conviver, de forma muito direta e intensa, com a população regional.

A TI Barão de Antonina esteve, ainda, da década de 1940 à de 1970, obstruída por todos os lados pelos posseiros que o SPI e depois a Funai foram colocando na já diminuta área, por meio dos contratos de arrendamento. Essa prática fez com que em determinados momentos houvesse mais famílias de não-índios do que de Kaingang vivendo nas áreas da TI Barão de Antonina.

Somente a partir do final da década de 1970 e início da de 1980, a situação territorial da TI Barão de Antonina se tornou mais favorável aos Kaingang, sobretudo, pelas ações montadas e estruturadas pelas lideranças dessa e de outras TIs na bacia do Tibagi e do rio Cinza, pois foram retomadas duas áreas, até então obstruídas por posseiros: Água Branca e Cedro⁹⁰ (TOMMASINO, 1995).

⁹⁰Os posseiros que foram retirados das áreas da TI Barão de Antonina foram re-assentados no entorno das TIs Apucarana e Mococa. Esses assentamentos dificultam, hoje, algumas das tentativas empreendidas pelos indígenas de expansão de suas áreas já reconhecidas.

Atualmente, e após décadas de conflitos territoriais, a TI Barão de Antonina parece estar vivendo um merecido período de relativa estabilidade, na medida em que está totalmente livre de invasores; embora exista algumas rixas internas, por poder e recursos, entre as aldeias Pedrinha e Cedro e, entre estas duas e a aldeia Sede. De todo modo, nos últimos anos são praticamente os mesmos homens que se revezam no poder local, como cacique e lideranças. Dentre as três aldeias citadas, a Sede é a maior, sendo seguida pela Cedro e pela Pedrinhas; nesta última hoje vivem poucas famílias: em torno de quatro.

Visualmente, Barão, como é conhecida entre os Kaingang, é a área mais organizada entre as do Tibagi, no sentido de que seus espaços de uso comuns são limpos e cercados, motivo pelo qual os Kaingang dali se orgulham. Também se nota essa “organização” na forma de apresentação das lideranças em contextos públicos. Nesse sentido, houve ocasiões em que as lideranças desta TI compareceram a reuniões na Procuradoria da República em Londrina, uniformizados com colete preto e escritos em branco “Associação dos produtores rurais da TI Barão de Antonina” e com colares e cocares. Nessas circunstâncias pode-se constatar o quanto aqueles Kaingang desejam expressar seu nível de organização interna, assim como, sob novas formas, paramentam-se para as “guerras” que empreendem contra os brancos, mas em termos modernos⁹¹; ou seja, em volta de mesas, negociando junto às instituições estatais e também não governamentais e onde as armas são as palavras, o argumento, o convencimento e, às vezes, também a ameaça de violência ou a realização efetiva de atos assim caracterizados.

Os Kaingang desta TI se auto-representam como os indígenas mais civilizados do Tibagi, o que, como ponderou Tommasino (1995), não significa que se pensem como menos índios do que os outros, mas, antes, que se concebem como um tipo de índio que compreende e lida melhor com a linguagem e com o mundo dos não-índios.

Acerca dessa representação de si mesmos e em relação aos demais Kaingang no Tibagi, tive a oportunidade de viver uma interessante situação na TI Barão de Antonina. Estava nesta TI para uma reunião com as lideranças locais. Meu objetivo era relatar-lhes em que situação se encontrava o seu processo de indenização junto à empresa Copel, bem como sobre a experiência de outros grupos indígenas que haviam recebido indenizações por danos sócio-culturais e ambientais em função de grandes empreendimentos nas suas TIs, dentre eles, citei o caso dos Kaingang do Apucarantina. Acerca deste exemplo, falava sobre a forma como ali os Kaingang estavam construindo um modelo de gestão próprio dos recursos, por meio da construção de um programa com vários projetos, alguns

⁹¹Apucarantina, quando da negociação com a Presidência da Copel sobre a sua indenização, em 2006, trouxe também seus guerreiros, que foram fundamentais para a condução do processo, dada a forma como conseguiam se impor coletivamente na reunião. Naquele contexto, foram apresentados, pelos líderes de Apucarantina, mais de cinquenta guerreiros, todos paramentados, pintados de preto, com adereços, armas e expressões intimidadoras. Nota-se, assim, a atualização do *ethos* guerreiro da etnia, que discutiremos à frente, por meio de performances que condizem com as situações e contextos atuais, mas por meio de referenciais antigos.

coletivos.

Ao fazer referência à TI Apucarantina, fui interrompida por uma das lideranças locais que me disse que eu estava muito enganada em comparar Barão e Apucarantina, afirmando que, se algo funcionava no Apucarantina, não iria funcionar em Barão. Perguntei o porquê, e este me respondeu, com o total respaldo dos outros presentes, que os Kaingang do Apucarantina eram muito mais atrasados que eles, pois que aqueles gostavam de fazer as coisas junto, enquanto no Barão todos eram “muito mais espertos” e “mais civilizados” e que, portanto, saberiam gerir a sua própria indenização de forma individualizada ou familiar. Como exemplos de que eram mais preparados e capazes, referenciaram o fato de as pessoas dali falarem melhor o português. Cabe destacar que nesta TI a comunicação interna também se dá no idioma Kaingang.

Três dias depois, em uma outra reunião na Procuradoria da República, em Londrina, com as mesmas lideranças indígenas daquela ocasião, mas junto aos representantes da Copel e da Funai, o tom da fala indígena foi outro. Nesta os representantes da Copel informavam que precisavam de mais estudos para compor um valor e as lideranças, indignadas com tanta demora, afirmavam que não sabiam o que iam fazer para conter a comunidade, pois esta estava disposta a derrubar as torres; advertiam que *“quando a comunidade decide, num tem liderança nenhuma que segura, fica perigoso até apanhar se tentar”*. E prosseguiu a mesma liderança que dias antes me falava sobre a “civilidade” dos Kaingang de Barão, face ao “primitivismo” dos de Apucarantina, que em Barão, *“são tudo índio muito brabo, brabo mesmo, que quando se enfeza vira tigre, é igual bicho”*.

Esta fala muito me chamou a atenção por dois motivos principais: o primeiro, por mostrar o quanto é relativa e relacional a identidade Kaingang entre si e para com os não índios, ou *fóg*, por meio do binômio “índio selvagem” e “índio civilizado”; o segundo, por remeter a imagem do “Kaingang selvagem” à do tigre que, na obra de Nimuendajú, é tratado como jaguar ou *mĩng*, ser mitológico que para este autor seria uma metáfora tradutora do seu *ethos* guerreiro. Este aspecto será resgatado à frente.

Pelos fatores históricos, assim como pela prática Kaingang de inserção do “outro” pela via da aliança nos seus contextos íntimos, especialmente por meio do casamento, há em Barão e em São Jerônimo grande número de uniões interétnicas, sobretudo, de homens Kaingang com mulheres não-indígenas. Entretanto, para viver nessas TIs as pessoas devem aceitar as normas Kaingang, o que nem sempre os (as) *fóg* conseguem, de modo que muitos casais compostos dessa maneira acabam indo viver na cidade, mantendo, contudo, estreitas relações de ajuda mútua e de reciprocidade com os parentes que permanecem nestas TIs.

A TI Barão de Antonina é composta de planícies, morros e vales, sendo que nos vales dos rios e nas encostas dos morros estão as matas nativas mais preservadas. Estas áreas representam cerca de 20% do total da área de preservação ambiental do município de São Jerônimo da Serra,

motivo pelo qual é repassado à comunidade indígena parte da receita do ICMS ecológico. Cortando transversalmente essa TI, ao longo de 10 km, há uma LT – Linha de Transmissão de Alta Tensão –, que restringe as possibilidades de uso dos espaços situados abaixo e no entorno desta linha. Esta é o objeto principal de discussão entre os Kaingang e a empresa Copel.

Estudos produzidos por equipe multidisciplinar composta pela Funai para avaliar os impactos socioambientais e culturais dessa LT no modo de vida dos Kaingang de Barão e para calcular uma indenização, apontaram que esta compromete a paisagem, interfere na saúde, dado o aumento do número de casos de cânceres entre indígenas residentes próximos a ela, reduz a qualidade ambiental e a capacidade produtiva da área, além de causar medo aos Kaingang, que temem possíveis incêndios ou que pessoas recebam choques elétricos, pois, nos dias de chuva a linha solta faíscas, o que os técnicos da empresa dizem ser normal.

Esta LT foi construída entre os anos de 1966/67 e passa bem próxima à aldeia Cedro, mas de quase todos os pontos da TI é possível visualizá-la. Após muita negociação, desde 2005 os moradores do Barão estão recebendo uma compensação anual, mas ainda aguardam a conclusão dos “contra-laudos” produzidos pela empresa Copel para darem início a um processo de negociação dos valores de uma indenização. É constante a ameaça de que vão incendiar as torres da LT – que no interior da TI são em número de 10 – especialmente quando as negociações não avançam, como no caso descrito acima.

TI São Jerônimo

A TI São Jerônimo compartilha com a TI Barão de Antonina a mesma história, daí possuírem fortes vínculos identitários. De todas as TIs Kaingang no Tibagi, São Jerônimo é a que se situa mais próxima da área urbana de um município, tendo que conviver com os problemas que essa relação de proximidade continuada com o meio urbano traz para o cotidiano indígena. Muitos indígenas possuem empregos – temporários ou permanentes – na cidade de São Jerônimo, de modo que as relações com não-índios moradores desta cidade também são estreitas.

Esta TI possui uma única aldeia e emergem dali reivindicações para que haja uma ampliação da sua área, pois desejam o reconhecimento oficial e a desobstrução de pontos significativos que argumentam lhes terem pertencido no passado.

Em São Jerônimo, vivem membros de três etnias: Kaingang, Xetá e Guarani. Sua população total aproxima-se de 600 pessoas. Diferentemente do registrado por Pires (1975), que pontuou que na TI Mangueirinha a relação entre Kaingang e Guarani se dá em termos de hierarquia, na medida em que os Guarani são tratados como hóspedes dos Kaingang; em São Jerônimo, observo que a relação entre as etnias estaria mais para simbiótica e complementar (RAMOS, 1980), ao menos no

presente.

Ao que parece, São Jerônimo é a única TI Kaingang em que há o reconhecimento de dois caciques: um Guarani e outro Kaingang, sem que nenhum seja considerado subordinado ou vice do outro. Isso não significa que tal quadro político não apresente problemas, pois em determinados momentos essa composição política local acirrou conflitos faccionais entre os Kaingang e entre Kaingang e Guarani. Atualmente essa junção de caciques parece não estar gerando problemas e ambos os caciques procuram dividir as atribuições mais gerais da comunidade, participando juntos das reuniões externas em que são tratados interesses de todos os membros da TI. Quando um não está, o outro assume todas as tarefas relacionadas à cacicância, mas o normal é que dividam as demandas em função das etnias.

Em função da presença de Guarani, essa TI possui estreitas relações e fortes laços de parentesco e de visitação com os Guarani das TIs Pinhalzinho, Laranjinha e Yvyporã-Laranjinha e, em função dos Xetá, com a TI Marrecas, onde vive na atualidade parte significativa dos Xetá.

TI Mococa

O município de Ortigueira⁹², onde se situam as TIs Queimadas e Mococa, teve um processo de desenvolvimento mais lento e tardio do que, por exemplo, o de São Jerônimo, o que beneficiou os Kaingang que ali vivem. Esta situação de relativo isolamento só começou a mudar a partir da década 1930.

De acordo com Novak (2006), que realizou pesquisa documental sobre as origens das atuais TI no Paraná, a TI Mococa teve o primeiro capítulo da sua história oficial ainda no Paraná provincial, mais precisamente em 1854, quando o Artigo 75 do Decreto nº 1.1318, de 30 de janeiro, concedeu uma área com mais de oito milhões de metros quadrados aos índios chefiados pelo Capitão Timóteo (NOVAK, 2006, p. 131). Mais tarde, em 1903, houve nova medição da área que, desde então, não sofreu, alterações substanciais no seu tamanho, que é de 859 ha. A sua primeira denominação foi Salto Mauá ou Tibagy.

Os mais antigos moradores da TI Mococa recordam-se dos relatos dos pais e avós, sobre este chefe Kaingang – o Capitão Timóteo - que na segunda metade do século XIX teria saído da região do rio Laranjinha, descendo-o com seu grupo, até alcançar o Tibagi, o qual subiu, chegando à região da Serra do Apucarana. Narram que uma parte dos Kaingang se fixou nesta região, enquanto capitão Timotheo manteve viagem com o restante do grupo, até chegar próximo ao ribeirão Mococa. Neste local, instalaram suas moradas, tendo o Capitão Timotheo vivido ali até a sua morte.

⁹²O município de Ortigueira foi oficialmente criado em 1951 e é o que tem o menor IDH – Índice de Desenvolvimento Humano, estabelecido pelo Governo Federal – de todo o Estado do Paraná. Antes sua área pertencia ao município de Tibagi.

Ouvi a mesma história entre os Guarani no Posto Velho ou Yvyoporã-Laranjinha. De acordo com a memória dos velhos dali, os “Kaingang bravos” que viviam nas proximidades do rio Laranjinha, depois que estabeleceram contato, teriam descido este rio e uma parte teria se deslocado para o Apucarantina e a outra, para Ortigueira. Entretanto, Ortigueira é como os Kaingang no Tibagi se referem tanto à cidade como a TI Queimada. Deste modo, este relato pode remeter ao movimento de um outro grupo para a mesma região, pois, de acordo com Novak (2006, p.132-133), no início do século XX houve vários deslocamentos de grupos Kaingang do norte do Paraná para Ortigueira.

Casão (2008) registrou que alguns Kaingang de Mococa, descendentes diretos do cacique Timóteo, afirmam que esta TI teria sido comprada. Observo que esta narrativa é comum entre os Kaingang em várias outras TIs – por exemplo, em Mangueirinha e em Palmas – e visa, sobretudo, afirmar a legitimidade dos direitos Kaingang sobre elas, pela lógica de apropriação legal dos não-índios, qual seja: a propriedade pela compra.

A TI Mococa se situa no distrito de Natingui, a 8 km desta vila rural e a 65 km da cidade de Ortigueira, sua população atual não ultrapassa das 100 pessoas. Mococa é a mais distante e isolada das cinco TIs Kaingang no Tibagi; isolamento que é relativo, pois no seu entorno há um assentamento de ex-integrantes do MST, que cruzam com frequência esta TI para ter acesso às estradas principais, além de outras pequenas vilas rurais próximas. Atualmente, é a que mais corre o risco de ter as suas terras atingidas pelos efeitos da UHE Mauá – ou Usina Hidrelétrica de Mauá –, caso esta venha a ser construída⁹³.

Historicamente, a TI Mococa mantém fortes relações com Queimadas e com Apucarantina. Desde 2006, quando se tornou independente administrativamente da TI Queimadas, passou a haver nessa TI um posto de saúde; ali não está construído nenhum posto da Funai, mas há funcionários indígenas desta fundação.

A maioria das famílias possui roças familiares onde produzem especialmente feijão, milho e abóbora. Algumas unidades familiares criam porcos e galinhas para o consumo, assim como as mulheres são exímias artesãs. Os moradores de Mococa costumam praticar, com frequência maior do que os das outras áreas, atividades de coleta, pesca e também, em pequena escala, a caça.

Esta TI era representada pelos Kaingang no Tibagi como uma das piores áreas para se viver, pois remetia à idéia de “castigo” na medida em que era para Mococa que eram mandados os Kaingang que recebiam pena de “transferência”, imposta pelos chefes de postos não-índios da Funai. Ainda hoje esta TI é imaginada pelos Kaingang como a área mais isolada entre as do Tibagi.

⁹³Esta UHE Mauá está leiloadada desde dezembro de 2005 e possui Licença Prévia e Licença de Instalação, concedida pelo órgão ambiental do estado do Paraná, mas está judicialmente embargada, por problemas no licenciamento, inclusive pela omissão dos impactos sobre as populações indígenas locais.

TI Queimadas

A história da TI Queimadas relaciona-se à figura de Telêmaco Borba, que teria fundado o “Toldo Barreiro” no município de Tibagi, com o objetivo de transferir grupos Kaingang que permaneciam nas áreas dos aldeamentos de São Pedro de Alcântara e São Jerônimo (MOTA, 2002). De acordo com Novak (2006), a TI Queimadas só veio a ser oficialmente criada pelo Decreto n. 591, de 17 de agosto de 1915, que afirmou a reserva de uma área para os Kaingang que já viviam na região nos “[...] toldos denominados Faxinalzinho, Palmital e Faxinal do Cambará, no município do Tibagy, salvo direito de terceiros [...]” (em NOVAK, 2006, p. 167).

Dados da Inspeção de Guarapuava indicavam a existência, em 1927, dos toldos: Cambará, com 20 famílias, sendo o capitão – termo usado na época para designar os caciques – o índio José Fonseca Biuhy; Palmital, onde havia 5 famílias e o capitão era Tranquillino Cumbrê; e Pogos, com 15 índios, que obedeciam ao capitão do Toldo Cambará. Todos esses toldos estavam localizados no distrito de Queimadas, município de Tibagi. Segundo esses mesmos dados, eram agricultores e produziam, em especial, milho, cana e batata⁹⁴.

Outro Relatório de Inspeções, de autoria do auxiliar Paulino de Almeida, datado de 1937, informa que a área estava subdividida em três toldos denominados Cambará, Palmital e Faxinalzinho, habitados por 176 indígenas Kaingang, e que estes eram administrados por não-índios. Neste documento, consta que, devido a uma suposta situação de penúria da inspeção do SPI, este pretendia vender aquelas áreas para poder manter as suas atividades junto aos índios⁹⁵.

Helm (2007, p.610) afirma que, em 1960, o Posto Queimadas passou a se chamar Telêmaco Borba, a pedido do Inspetor do SPI, Deocleciano de Souza Nenê e que a área originariamente reconhecida foi de 22.632 ha, mas que, em função do acordo governamental de 1949 – já citado –, sua superfície foi significativamente reduzida para os atuais 3.078 ha.

Atualmente, esta TI vive um período de forte instabilidade política e de muita violência interna. A proximidade com a cidade de Ortigueira gera uma série de problemas, inclusive constantes atropelamentos de índios alcoolizados em uma BR, que separa esta TI da zona limítrofe da cidade. Nesta TI, os Kaingang distinguem três núcleos populacionais, embora sejam contíguos uns aos outros: a Sede, que fica na entrada da área; a Missão, que fica próxima à sede da Missão Cristianismo Decidido, proprietária de um lote ao lado da TI; e o Campo de Futebol.

⁹⁴Ver também Teodoro (2000).

⁹⁵Tal é o que se depreende do Relatório da Secretaria Geral do Estado de 1925-1926, nas páginas 297-298, datado de 1928, que informa: “*Nas terras reservadas para os índios, no lugar denominado “Faxinalzinho” junto a Queimadas, com uma área aproximada de 8.000 alqueires, vivem 26 famílias e juntamente com elas cerca de 200 famílias de nacionais [em terras] dessa forma, indevidamente ocupada. Faço a necessária venda para lembrar que seria muito justo um entendimento nesse sentido com o Sr. Delegado do Serviço de Proteção aos Índios para que essa reserva fosse limitada* (Documento disponível na Administração Regional da Funai, em Guarapuava”.

Esta TI passou recentemente por um zoneamento etno-ecológico realizado, em parceria, pela associação de moradores indígena, pela Funai e pela ONG vinculada à Missão Cristianismo Decidido. Esse trio desenvolve a maioria dos projetos produtivos na área, que são: lavouras coletivas de soja e milho e produção de tijolos (esta fabriqueta foi parcialmente doada pela Missão). As mulheres dali produzem grande volume de cestos artesanais para venda, de modo que não é incomum ver barracas na beira da rodovia com produtos Kaingang.

Queimadas é a única TI no Tibagi, vinculada à administração de Guarapuava; também é a única que tem um chefe de posto não-índio, o qual vive na cidade. Em função dessa vinculação administrativa, há relações políticas desta TI com todas as outras submetidas àquela administração, em especial com Marrecas, Faxinal e Ivaí.

Esta área é cortada por uma linha de transmissão de alta tensão e por uma estrada de ferro da RFFSA, que é atualmente administrada pela ALL – América Latina Logística. Nesta estrada de ferro, nos últimos anos, ocorreram dois acidentes graves no trecho situado no interior da TI, ambos pelo descarrilamento de vagões, desencadeando incêndios e o derramamento de líquidos tóxicos. Os Kaingang de Queimadas não recebem qualquer indenização por este lucrativo empreendimento existente em suas áreas, mas apenas “presentes” ofertados pela empresa por ocasião dos acidentes citados. Na área, há também, próximo a essa linha de trem, uma ex-vila de ferroviários com 10 casas e uma estação, abandonadas e em ruínas. A comunidade move, por meio da procuradoria da Funai em Curitiba, uma ação judicial visando a desobstrução de um dos extremos da área, invadida pelos fazendeiros vizinhos.

Fechamento: Da Unidade Doméstica à Unidade Kaingang no Tibagi

O objetivo deste capítulo foi circunscrever a unidade etnográfica em análise, apontando para a vinculação histórica e atual que existe entre as cinco TIs Kaingang no Tibagi, bem como para as especificidades, sobretudo, as relativas ao processo de reconhecimento oficial de cada uma delas. Pelo que foi até aqui exposto, fica explícito o papel que o indigenismo oficial desempenhou na homogeneização e na articulação inicial dessa unidade sociológica, bem como o reconhecimento, pelos Kaingang, de distinções entre os situados em cada uma das TIs.

Observa-se que os Kaingang no Tibagi apresentam uma forma de organização social onde as menores unidades de referência são as famílias nucleares; essas se entrelaçam pela via do parentesco, afim e consangüíneo, às várias outras unidades domésticas, compondo famílias extensas e parentelas. Estas são extremamente importantes na vida de um Kaingang, seja do ponto de visto simbólico, material ou afetivo. As famílias extensas e parentelas não estão localizadas nas TIs, mas dispersas, sobretudo, nas cinco TIs no Tibagi. Portanto, embora as TIs Apucarana, Barão de

Antonina, Mococa, São Jerônimo e Queimadas se representem como autônomas, umas em relação às outras, elas o são apenas parcialmente, pois para a realização da sua juridicidade, para a execução de ações políticas mais amplas, para o estabelecimentos de aliança, suas redes operam, especialmente, no interior dessa unidade sociológica, e não nas TIs isoladamente.

Todavia, embora se concentre no interior dessa unidade a maioria dos eventos significativos na vida dos Kaingang, ela não é fechada em si mesma, pois cada uma dessas cinco TIs na bacia do Tibagi possui relações internamente estruturadas, bem como com outras TIs e etnias fora da bacia⁹⁶. Trata-se, portanto, de uma unidade sociológica que é fluida e aberta; de todo modo, as relações dos Kaingang situados no Tibagi com os das outras TIs, situadas fora dessa bacia, não são aleatórias, pois é com um número mais ou menos restrito de TIs, com as quais os vínculos são, também, historicamente demonstráveis, que elas se dão.

⁹⁶Tais como com as TIs Guarani, na bacia do rio Cinzas; com outras TI Kaingang fora do Tibagi, em especial Marrecas, Faxinal e Ivaí, e com a TI Xokleng, de Ibirama, em Santa Catarina.

CAPÍTULO III: COSMOLOGIA, CONSTRUÇÃO DA PESSOA E ETHOS KAINGANG

Introdução

Feitas as digressões históricas ao século XIX, visando à criação de um contexto de inteligibilidade sobre os Kaingang atuais, e descritas as cinco TIs Kaingang, argumentando a unidade sociológica que as vinculam no contexto do Tibagi, intenciono, neste capítulo, trazer à baila os conteúdos cosmológicos, escatológicos e simbólicos que estão direcionados à construção da pessoa e de uma visão de mundo próprio dos Kaingang. Procuo aqui fazê-lo, sobretudo, a partir dos registros históricos e etnográficos⁹⁷.

Em se tratando de uma análise que busca a compreensão dos atos jurídicos e morais que compõem um sistema e que dão sentido à juridicidade, torna-se fundamental enveredar pelas formas como os Kaingang constroem uma noção de “pessoa”. Isto porque esta é uma noção que, em toda e qualquer sociedade, circunscreve a unidade jurídica básica, qual seja: os sujeitos de direitos. Portanto, enquanto construção cultural, a noção de pessoa contém em si a concepção do que seja o “humano” e, conseqüentemente, dos direitos básicos que o sistema jurídico observado visa proteger.

A visão da “pessoa” enquanto ser individual, universal e dotado de personalidade singular e intransferível, tal como desenvolvida pelas sociedades ocidentais, é histórica e resultante do pensamento social europeu; foi esta a concepção que possibilitou uma certa representação de humanidade, de direitos e de obrigações que estão nas bases dos atuais Estados Constitucionais (SUPIOT, 2007). Logo, não corresponde à existente entre os Kaingang, como ademais não corresponde à perspectiva da maioria das sociedades indígenas, situadas nas terras baixas sul-americanas (VIVEIROS DE CASTRO, 1996).

Entre os Kaingang, há também uma percepção de individualização da pessoa ou de “sujeito individual”, observável, por exemplo, no reconhecimento da “propriedade”⁹⁸ dos bens produzidos e dos nomes pessoais. O mesmo se pode afirmar em relação às personalidades individuais das pessoas, que são reconhecidas e valorizadas; entretanto, essas personalidades são construídas no seio do grupo familiar por meio de processos rituais e de um modo muito próprio de socialização, de sociabilidade e de comprometimento com o coletivo. Tais características tornam o “sujeito individual”, entre eles, absolutamente relacional, pois somente concebido em termos de redes

⁹⁷Para maiores detalhes acerca da bibliografia sobre os Kaingang, usada ao longo desta tese, ver o anexo III, que traz uma breve contextualização desta produção.

⁹⁸A noção de propriedade, quando aplicada aos Kaingang, deve ser relativizada, como faremos à frente.

sociais e simbólicas mais amplas.

A Concepção de Pessoa nas Abordagens Antropológicas

Na Antropologia, um dos primeiros a observar a centralidade da noção de “pessoa” para a compreensão dos “fatos sociais totais”, sobretudo os jurídicos e morais, foi Marcel Mauss (1923)⁹⁹. Mauss aborda essa noção como “categoria do espírito humano” e destaca, por um lado, a sua universalidade, na medida em que está presente em todas as sociedades e culturas e, por outro lado, a sua particularidade, pois que seus conteúdos e significados são variáveis de acordo com a sociedade considerada.

Mais tarde, Geertz (2002), visando encontrar um ponto de conexão entre as categorias nativas e locais, com as universais e gerais – ou, nos seus termos, com as “de experiência distante” –, propõe a noção de “pessoa” como fundamental para enquadrar e conectar ambas as categorias. Entretanto, nele a noção é apresentada de modo essencialista e tratada de maneira a-histórica, pois é usada para dar conta do caráter nacional e da construção da pessoa em Java, em Bali e no Marrocos, sem considerar as diferenciações que a noção pode apresentar de acordo com os vários grupos sociais internos que compõem cada uma das sociedades analisadas. Também em Geertz a noção de pessoa é vista como estanque, pois tratada como se nesses contextos não variasse no tempo e influenciada pelos fatores internos à própria dinâmica cultural.

Ao contrário, em Mauss, a concepção de pessoa é tratada enquanto categoria dinâmica e a partir de uma perspectiva diacrônica ou histórica. A pergunta que permeou a reflexão de Mauss acerca da “pessoa” foi de que maneira ao “longo dos séculos” e “através de numerosas sociedades”, foi-se elaborando, lentamente ou não, um senso que foi de uma “noção de pessoa coletiva” para uma de “eu individual”. Para responder a essa pergunta, Mauss recorre à história de várias sociedades, ocidentais e não ocidentais, em especial em relação às suas cosmologias e práticas rituais para observar como, em cada uma delas, essa evolução categórica se processou. Para ele, há uma certeza em relação a esta categoria: a de que *“nunca houve ser humano que não tenha tido o senso, não apenas de seu corpo, mas também de sua individualidade espiritual e corporal ao mesmo tempo”* (MAUSS, 1923, p. 371).

Destaca Mauss (1923, p. 390) que, no ocidente, foi a partir do direito romano e das filosofias cristãs que uma noção de pessoa individual se desenvolveu, mas que, num primeiro momento, essa concepção possuía um conteúdo mais coletivo que a atual. Avalia, assim, que a percepção de um

⁹⁹Na escola norte-americana, a noção de pessoa também foi bastante explorada, sendo utilizada, principalmente, pela escola de cultura e personalidade, que teve Ruth Benedict (1935) como uma de suas maiores expressões. Ali, a noção se relacionava à ideia de “persona”, ou de agregado de papéis que se sobrepõe ao indivíduo.

“eu individual” - ou *self* - portador de uma personalidade singular e insubstituível, só chegou a ser construída, pelas sociedades ocidentais modernas, a partir do final do século XVIII, pois que antes desse período seria errôneo falar da existência de “indivíduos” nas sociedades europeias. Pondera, contudo, que foi justamente nessas sociedades que a noção de indivíduo mais se desenvolveu.

Exemplificando, Mauss observa que, nas sociedades não-ocidentais, tal como a chinesa, uma noção de “eu” também se desenvolveu bastante, mas que, ao contrário do ocidente, onde houve o cultivo do “eu individual”, no oriente, o indivíduo foi pensado como elemento a ser suprimido e eliminado por meio da superação do ego e dos desejos pessoais.

Entre os povos indígenas norte-americanos ou *pueblos*, por outro lado, Mauss assevera que houve menor desenvolvimento de uma noção de “eu”, em relação aos dois anteriores, ou seja, no sentido de uma individualização dos sujeitos. Ali, esclarece, o indivíduo é confundido com seu clã e não existe no cotidiano e no direito a “pessoa individual”, mas coletividades (ou clãs) nas quais os sujeitos sociais se inserem. Entretanto, Mauss nota que, no cerimonial, o “sujeito individual” aparece, sendo representado singularmente por meio de máscaras que expressam seus títulos, sua posição, seus papéis sociais, suas propriedades e, conseqüentemente, sua importância singular no grupo (MAUSS, 1923, p.375).

Entre os Kwakiutl, Mauss descreve algo parecido. Ali, há um sistema social e religioso no qual opera uma “*imensa troca de direitos, de prestações, de bens, de danças, de cerimônias, de privilégios, de posições*”, sendo que é a partir de classes e clãs que as “pessoas” são ordenadas (p.376). São essas mesmas classes e clãs que ordenam, também, os gestos dos atores no drama ritual. Assim, no caso dos Kwakiutl, até mesmo no cerimonial, os sujeitos são coletivamente representados; conclui, então, que entre estes a noção de indivíduo teria se desenvolvido ainda menos, se considerada, por exemplo, em relação aos *pueblos* norte-americanos.

Por fim, entre os aborígenes australianos, Mauss afirma que a noção de indivíduo em quase nada se desenvolveu ao longo do processo de configuração social, pois ali sequer o clã é representado como um ser inteiramente impessoal e desvinculado do coletivo e do totem, que é simbolizado por meio de espécies animais. Nesse sistema, não há uma separação radical entre homens, de um lado, e animais, de outro, pois “*sob o aspecto homem, ele é o fruto das reencarnações dos espíritos dispersos e que renascem perpetuamente no clã*” (p.380), ou seja, entre os aborígenes, destaca Mauss, a própria concepção do que seja humano e não-humano não está claramente demarcada, sendo transitiva.

Tomando por parâmetro o conjunto representado por estas e por outras sociedades nativas, Mauss observa que houve um conjunto de sociedades que chegou à noção de *personagem*, ou seja, de papel social assumido por indivíduos em dramas sociais, mas que não chegou a desenvolver uma noção de “indivíduo” ou “pessoa individual”, pois nelas o *self* passaria necessariamente pela noção

de personagem. Observou também que, mesmo nas sociedades onde houve o desenvolvimento de uma noção de indivíduo, ao contrário do ocidente, a noção de pessoa não possuía uma conotação individualista.

Com essas ponderações, Mauss esclarece a existência de formas muito distintas de conceber a “pessoa”, que variam conforme as sociedades e culturas consideradas. Nesse sentido, observa que em algumas - tal como entre os aborígenes – a concepção de pessoa sintetiza e mistura elementos que as culturas ocidentais buscaram, por meio da racionalidade, separar filosoficamente de maneira radical; este é o caso da separação entre natureza, cultura e sobrenaturalidade. Portanto, enfatiza outras concepções de “humanidade” que não supervalorizam a distinção entre humanos, animais e espíritos, como o fez o pensamento ocidental¹⁰⁰.

As Noções de “Pessoa” e de “Corporalidade” na Antropologia Produzida a Partir do Brasil

No Brasil, Viveiros de Castro (1996) buscou sintetizar a forma de representar a humanidade e a pessoa pelas sociedades indígenas, por meio da noção de “perspectivismo”. Antes, porém, Seeger, Da Matta e o próprio Viveiros de Castro, em artigo de 1979, baseados na tradição boasiana – e não na mausseana expressa acima –, já afirmavam a proficuidade da noção de pessoa para a compreensão das sociedades indígenas das terras baixas sul-americanas.

As primeiras etnografias dedicadas a essas sociedades só começaram a ser publicadas no Brasil em meados do século XX e houve, como ressaltam aqueles pesquisadores, uma aplicação acrítica de paradigmas africanistas e melanésios, especialmente na década de 1960, o que teria colocado alguns problemas. Isto porque as sociedades africanas, por exemplo, apresentavam sistemas de parentesco com grande profundidade genealógica, com marcada memória história e com fortes clivagens políticas dadas pelos sistemas de linhagens e pela configuração de grupos corporados¹⁰¹, enquanto nas sociedades indígenas o eixo principal de referência em relação ao mundo seria a cosmologia, a corporalidade e a pessoa (SEEGER, DA MATTA, VIVEIROS DE CASTRO, 1979).

Também em 1979 era publicado “Dialectical Societies”, coletânea que incluía os estudos de pesquisadores ligados ao projeto Harvard-Brasil Central, o qual investigava os grupos Jê e Bororo, coordenado por Maybury-Lewis. Alguns dos pesquisadores envolvidos nesse projeto, também sem invocar Mauss, ressaltaram a impropriedade do uso daquele arsenal teórico produzido a partir da África e da Melanésia, e a importância das categorias nativas relacionadas à corporalidade e à

¹⁰⁰Sobre a separação, no ocidente, entre “naturezas” e “culturas”, também argumentou Latour (1994).

¹⁰¹Como veremos à frente, na análise das sociedades africanas, os estudos de parentesco foram utilizados como “chave mágica”, capaz de abrir todas as portas para acessar o entendimento dos outros sistemas sociais: econômicos, de direitos, políticos, religiosos e outros.

cosmologia para compreender essas sociedades.

A singularidade dos povos indígenas sul-americanos, sugere Segger, Da Matta, Viveiros de Castro e outros, reside numa elaboração particularmente rica da noção de pessoa, porquanto esta noção se constitui em idioma simbólico, pois reflete a visão das sociedades indígenas sobre si mesmas, sendo, deste modo, a que melhor explica a forma de organização social ameríndia. Argumentam que nestas sociedades, o corpo ocupa uma posição organizadora central, tal qual o parentesco ocupa nas sociedades africanas. Logo, as concepções cosmológicas condensadas na noção de pessoa são, para estes autores, linguagens privilegiadas por meio das quais se expressam a coletividade e o pensamento mítico indígena.

Penso que corpo e cosmologia, sem dúvida, são centrais para compreender qualquer sociedade humana; entretanto, a construção da pessoa não se resume ao corpo e ultrapassa a cosmologia, pois da sua composição participam outros aspectos, muitos dos quais relacionados ao parentesco e às situações históricas experienciadas. Até mesmo Viveiros de Castro ponderou não crer “*que a noção de pessoa possa ser tomada como... conceito passe-partout para a descrição e interpretação de todas as sociedades*” (1986, p. 124). Entretanto, essa noção, somada aos demais arsenais teóricos que serão apresentados nos capítulos seguintes, permite-nos acessar alguns aspectos significativos da juridicidade Kaingang. Passemos, então, à cosmologia, à corporalidade e à construção de pessoa entre os Kaingang para, na sequência, observar um *ethos* característico e que historicamente vem sendo afirmado entre eles.

Cosmologia Kaingang

Os mitos são as narrativas por meio das quais é possível identificar referências e descrições sobre a forma ideal da organização social de um povo. Por meio deles, acessam-se alguns dos sentidos ontológicos direcionados à construção da pessoa, ao *ethos*, à corporalidade e, conseqüentemente, aos atos jurídicos, morais e legais. No caso dos Kaingang, os primeiros registros de narrativas sobre a origem mítica da etnia foram feitos por Borba (1882) e Nimuendaju (1913); mais tarde, Hanke (1950) e Schaden (1948 e 1963) também trouxeram suas colaborações¹⁰².

Na versão oferecida por Nimuendajú, consta que os Kaingang saíram do chão, sendo esta a explicação para a cor de sua pele: “cor de terra”. Apenas uma parte dos ancestrais míticos fez a passagem para a condição de humanos, pois outra permaneceu na condição de seres subterrâneos, em local conhecido como *numbê*. É deste local que os Kaingang acreditam que vêm as crianças que nascem e que vão as pessoas que morrem.

Prossegue Nimuendaju afirmando que os que fizeram essa passagem vieram conduzidos

¹⁰²No anexo III, encontram-se, na íntegra, alguns dos mitos coletados pelos dois primeiros autores. Ao longo deste capítulo, utilizo-me de vários fragmentos destes.

pelos irmãos Kamé e Kairu (*Kañeru*), cujas características psíquicas e corpóreas são diametralmente opostas. Nos termos de Nimuendaju, temos:

Dizem que *Kañeru* e a sua gente toda eram de corpo fino, peludo, pés pequenos, ligeiros tanto nos seus movimentos como nas suas resoluções, cheios de iniciativa, mas de pouca persistência. *Kamé* e os seus companheiros, ao contrário, eram de corpo grosso, pés grandes, e vagarosos nos seus movimentos e resoluções. [...] No assalto como na dança, os *Kañeru*, por ser mais disposto e resoluto, há de romper na frente, mas imediatamente atrás tem de seguir *Kamé*, porque o *Kañeru* não sustentaria o que ele iniciou. Como foram estes dois irmãos que fizeram todas as plantas e animais, e que povoaram a terra com os seus descendentes, não há nada neste mundo fora da terra, dos céus, da água e do fogo, que não pertença ou ao clã de *Kañeru* ou ao de *Kamé*. Todos ainda manifestam a sua descendência ou pelo seu temperamento ou pelos traços físicos ou pela pinta. O que pertence ao clã *Kañeru* é malhado, o que pertence ao clã *Kamé* é riscado. O Kaingang reconhece estas pintas tanto no couro dos animais como nas penas dos passarinhos, como também na casca, nas folhas, ou na madeira das plantas. Das duas qualidades de onça pintada, o acanguçu é *Kañeru*, o *fagnareté* é *Kamé*. A piava é *Kañeru*, e por isso ela vai também adiante na piracema. O dourado é *Kamé*. O pinheiro é *Kañeru*, o cedro é *Kamé*, etc. Para os efeitos religiosos e feiticeiros cada clã só tira o material dos animais e dos vegetais da sua pinta. Na caça, tanto como na guerra, é preciso se observar essa divisão, por exemplo: como a onça *acangaçu* foi feita por *Kañeru*, um membro deste clã não pode amarrar a carniça onde se vai esperar a volta da fera a fim de matá-la, nem tampouco pode convidar a onça para vir comer o que já matou, porque se ela percebe o cheiro do descendente do seu criador, por respeito deste não chegaria [...].

Nesta versão, como nas outras, há o delineamento de características essenciais dos humanos, expressas por meio de metáforas de oposição e complementaridade, exemplificadas nas figuras dos heróis míticos e nos seus feitos. Há, também, marcada dimensão hierárquica, pois as ações devem ser iniciadas sempre por um dos clãs ou metades. Todavia, trata-se de uma hierarquia que implica complementaridade, pois essas mesmas ações só se sustentam se continuadas pelos membros do outro clã. Logo, observa-se uma lógica hierárquica que bem se assenta na idéia de “englobamento do contrário”, desenvolvida por Dumont (1992)¹⁰³, como já apontaram alguns etnógrafos dos Kaingang. Nesse sentido, o mito de origem dos Kaingang nos dá pistas de que, na perspectiva cultural dos Kaingang, há a necessidade de que haja sempre dois elementos – opostos, complementares e com um dos elementos se sobrepondo - para que o mundo seja produzido e tenha fertilidade (VEIGA, 1994; CID FERNANDES, 2003).

Como visto, os elementos simbólicos registrados no mito de origem fornecem um referencial classificatório básico a partir do qual os Kaingang projetam a sua compreensão e

¹⁰³Dumont (1992), ao analisar o sistema de castas indiano, argumenta que sob uma aparente dualidade, o que aquele sistema social produz é uma totalidade englobadora ou o “englobamento do contrário”, onde a hierarquia é o elemento que transversaliza a relação entre as partes em oposição. Deste modo, na sua noção de hierarquia não há apenas um elemento superior que se opõe a outro inferior, mas são pontuadas as mútuas relações de independência e de incorporação do elemento superior pelo inferior, na composição de uma totalidade. Uma das metáforas, trazidas por Dumont, para exemplificar esta ideia de englobamento é a da relação presente no mito bíblico de Adão e Eva, no qual Eva, enquanto elemento inferior, é resultado da costela de Adão, de modo que este engloba aquela.

classificação das pessoas e dos seres naturais, assim como determinam a eficácia desses últimos elementos em relação aos humanos (HAVERROTH, 1997). Nesse sentido, os termos Kaingang *rôr* e *téi* – redondo e cumprido –, mais do que marcas clônicas, são conceitos fundamentais que os orientam no mundo.

Na versão desse mesmo mito, registrada por Borba (1882) e colhida entre os Kaingang do norte do Paraná¹⁰⁴, temos uma maior complexidade de detalhes sobre os humanos originais:

Em tempos idos, houve uma grande inundação que foi submergindo toda a terra habitada pelos nossos antepassados. Só o cume da serra Crinjijimbé emergia das águas. Os Caingangues, Cayurucrês e Camés nadavam em direção a ela levando achas de lenha incendiadas. Os Cayurucrês e Camés cançados, afogaram-se; as suas almas foram morar no centro da serra. Os Caingangues e alguns poucos Curutons, alcançaram a custo o cume de Crinjijimbé, onde ficaram, uns no solo, e outros, por exiguidade de local, seguros nos galhos das árvores; alli passaram muitos dias sem que as agoas baixassem e sem comer; já esperavam morrer, quando ouviram o canto das saracuras que vinham carregando terra em cestos, lançando-a à agoa que se retirava lentamente. [...]; em pouco tempo chegaram com a terra ao cume, formando como que um açude, por onde saíram os Caingangues que estavam em terra; os que estavam seguros aos galhos das arvores, transformaram-se em macacos e os Curutons em bugios (BORBA, 1908, p. 20-22).

A versão de Borba¹⁰⁵ revela a existência de um mundo anterior à saída dos gêmeos e que, para o surgimento dos heróis culturais e para que se processasse a criação de um mundo novo, houve a necessidade de um evento catastrófico, descrito como desordem geral na terra pelo domínio das águas. Assim, é como decorrência da nova ordem instaurada pelo domínio do elemento terra – que passa a conter e organizar as águas em rios, lagos, açudes – que o mundo se torna espaço propício aos humanos, permitindo aos gêmeos retomarem a vida nessa condição¹⁰⁶.

Nesta narrativa, são enfatizadas as diferenças não apenas entre os feitos e aspectos psicofísicos dos heróis míticos, como também entre os próprios humanos originários, representados pelos Kaingang, Curutons, Kamé e Kairu. Os Kaingang e Curutons não se afogaram nas águas, pois ficaram no cume da serra ou no topo das árvores, logo não passaram pelo evento da morte. Novamente, a diferenciação entre os humanos será reforçada pela relação direta com o elemento terra, pois Kamé e Kairu vão viver no centro da serra; os Curutons e alguns Kaingang, ao perderem

¹⁰⁴A linguista Wanda Hanke, que estudou grupos Kaingang no Paraná e em Santa Catarina, conta em sua versão que: “Os primeiros Caingangues chegaram com a velha, com a mais velha que existe e não morre. Ela saiu dum buraco da terra; logo chegaram os Caingangues. Os primeiros fizeram tudo: criaram os bichos e as cobras e mandaram as cobras picar os outros seres. Criaram as plantas, as serras e os campos. Fizeram tudo.” (HANKE, 1950, p. 137-138).

¹⁰⁵Há, ainda, a versão de Shaden, a qual lhe foi relatada por Xê, Kaingáng que vivia pelos lados do Baixo Iguaçu-PR: “Os primeiros Kaingáng foram Filtón e o “iambê” (cunhado) dele. Viveram muito, muito tempo antes da grande chuva que provocou a inundação de todo o mundo. Filtón era chefe dos Kanherú e o outro dos Kamé. Vieram do interior da terra. O chão tremeu e houve um estouro. Enxergaram a claridade e saíram de dentro da terra. A princípio eram dois grupos somente, mas ao chegarem à superfície da terra fizeram também a subdivisão em Votôro e Venhiky, por causa das festas que iam realizar” (SHADEN, 1958, p. 137).

¹⁰⁶Rosa (2000) chama atenção para o fato de que tudo se passa como se a montanha/serra/terra fosse a metáfora do útero materno onde, imersos no líquido das águas renovadoras do cosmos fossem gestados os heróis míticos.

o contato com este elemento, também perdem a condição de humanos, transformando-se em bichos.

O mito indica, em outro trecho, que os Curutons eram os que possuíam o status social menor, pois, além de uma condição transitiva entre bicho e gente, eram escravos dos Kaingang¹⁰⁷. Essa idéia vem reforçada, também, em outro trecho do mito, pois os Curutons foram os únicos entre os humanos originários que não participam da nova sociabilidade criada pelo casamento com as (os) filhas (os) dos heróis míticos:

[...] Cazaram primeiro os Cayurucrés com as filhas dos Camés, estes com as daqueles, e como ainda sobrassem homens, cazaram-nos com as filhas dos Caingangues. Dahi vem que, Cayurucrés, Camés e Caingangues são parentes e amigos.

Deste trecho do mito depreende-se, também, que a forma de criação da unidade social e da eliminação da diferença ocorre pela via do parentesco ou, mais especificamente, pelo estabelecimento de alianças pelo casamento entre os filhos. Revela, ainda, que o restabelecimento da ordem social se dá pela afirmação das metades e pela criação de regras de exogamia, pois somente depois desses eventos é iniciado o repovoamento do mundo pelos humanos e a criação dos bichos pelos heróis. Neste sentido, o mito de origem dos Kaingang bem se encaixa na perspectiva conjectural lévi-straussiana de que a primeira regra que caracteriza a passagem da condição de natureza para a de cultura é a que define o incesto, o que, aliás, já havia sido apontado por Tommasino (1995).

A morte, como bem caracteriza o mito, é elemento marcante na concepção de mundo e de pessoa para os Kaingang, pois, como veremos à frente, além de ser fortemente ritualizada, no mito é a que desencadeia a capacidade gerativa nos heróis míticos. Nesse sentido, Kamé e Kairu foram os únicos humanos originais que passaram pela morte por afogamento e que permaneceram um tempo sob a terra (ou dentro da serra); foram também os únicos que renasceram como humanos especiais e com capacidades excepcionais de criação, pois, como afirmado na versão de Nimuendaju, foram eles que criaram quase tudo o que existe na terra.

Sobre as capacidades de criação adquiridas pelos heróis culturais após a morte e o renascimento, temos na versão de Borba que:

Na noite posterior a sahida da serra, atearam fogo e com a cinza e carvão fizeram tigres, *ming*, e disseram a elles: - vão comer gente e caça - ; e os tigres foram-se rugindo. Como não tinham mais carvão para pintar, só com as cinzas fizeram as antas, *oyoro*, e disseram: - vão comer caça - ; estas, porem, não tinham sahido com os ouvidos perfeitos, e por esse motivo não ouviram a ordem; perguntaram de novo o que deviam fazer; *Cayurucrê*, que já fazia outro animal, disse-lhes gritando e com mau modo: - vão comer folha e ramos de arvore - ; desta vez ellas, ouvindo, se

¹⁰⁷Sobre os Curutons, a versão de Borba afirma que: “Quando saíram da serra mandaram os Curutons para trazer os cestos e cabaças que tinham deixado em baixo; estes, porém, por preguiça de tornar a subir, ficaram allí e nunca mais se reuniram aos Caingangues: por esta razão, nós, quando os encontramos, os pegamos como nossos escravos fugidos que são.”

foram: eis a razão porque as antas só comem folhas, ramos de arvore e fructas. *Cayurucré* estava fazendo outro animal; faltava ainda a este os dentes, lingua e algumas unhas, quando principiou a amanhecer e, como de dia não tinha poder para fazel-o, poz-lhe às pressas uma varinha fina na boca e disse-lhe: - Você, como não tem dente, viva comendo formiga - ; eis o motivo porque o Tamandoá, *Ioty*, é um animal inacabado e imperfeito.

As oposições nesse trecho também estão fortemente delineadas, sendo nele marcada pela relação dia/noite ou não-criação/criação. Nota-se, ainda, a importância atribuída à *fala* e à *audição*, pois são as vozes de comando dos heróis e a *audição* dos seres criados que nortearão as características que cada um passará a dispor ao longo da sua existência.

Na versão de Nimuendajú, também há destaque para a *fala*, pois é por meio dela que ocorre o processo de nomeação das “primeiras gentes” e que se estabelece a relação entre homens e bichos, sendo aqueles nominados com as características destes.

Quando depois, os dois irmãos [*kanyeru e Kamé*] com sua gente começaram a sua migração pela terra, aproveitaram de diversos acontecimentos na sua viagem para pôr nomes aos seus companheiros: mataram um gavião penacho (*hu-mbign*) e logo *Kañeru* pôs o nome de *hu-mbygn-nika* (penacho de gavião) num seu companheiro, e *Kamé* o nome de *hu-mbygn-by* no nome de sua companhia. Passaram por um campo com o sol quente. Uma menina *Kamé* quebrou um galho de uma árvore que eles chamam *xoke* e se usou dele como guarda-sol. Quando chegaram ao pouso, *Kamé* chamou a menina *xoke-kygn*.

Este trecho nos indica que o processo de conhecimento do mundo se realiza em movimento, ou seja, no caminhar e na jornada. Essa assertiva se relaciona com uma lógica mais geral, presente na forma de ocupação sócio-simbólica e espacial pelos Kaingang, que, como já afirmado, perambulam para conhecer ou reconhecer os recursos naturais disponíveis no seu território, assim como para proceder à socialização dos filhos e promover a sociabilidade intra-familiar. Também, como visto no capítulo anterior por meio da descrição do caso da liderança que desejava logo viajar para realizar suas atribuições, os Kaingang concebem o conhecimento como algo que se experiencia e adquire ao longo de uma jornada para o mundo exterior à aldeia.

Em outro trecho da narrativa de Borba, constata-se que, para que haja harmonia, entre as metades deve haver oposição, complementaridade e reciprocidade. Nos seus termos:

Depois que as agoas secaram, os Caingangues se estabeleceram nas immediações de Crinjijimbé. Os Cayurucrés e Camés, cujas almas tinham ido morar no centro da serra, principiam a abrir caminho pelo interior della; depois de muito trabalho chegaram a sahir por duas veredas: pela aberta por Cayurucré, brotou um lindo arroio, e era toda plana e sem pedras; dahi vem terem elles conservado os pés pequenos; outro tanto não aconteceu a Camé, que abrio sua vereda por terreno pedregoso, machucando elle, e os seos, os pés que incharam na marcha, conservando por isso grandes pés até hoje. Pelo caminho que abriram não brotou agoa e, pela sede, tiveram de pedi-la a Cayurucré que consentio que a bebessem quanto necessitassem. (BORBA, 1908, p. 20-22)¹⁰⁸

¹⁰⁸Borba ainda coletou outros mitos, como o da origem das danças, do fogo e do milho.

A generosidade dos Kairu, enquanto criadores e possuidores da água, em cedê-la aos Kamé, contrasta com a atitude de outro personagem mítico, o “dono do fogo”, que egoisticamente se recusa a partilhá-lo com os Kaingang, desencadeando a guerra. No mito do fogo, descrito por Nimuendaju temos que:

Só *min-aràn* tinha fogo; não queria dar aos Caingangues; estes comiam a carne de caça crua ou secca ao sol. Desejavam ter fogo, mas não sabiam como produzir. *Fyietô*, que era um *Cayurucré* esperto, disse: - *min-aràn pin iemé iêtmô*, eu vou trazer o fogo de *min-aràn*. *Min-aràn* não era Caingang, não sabiam de que gente era, vivia só com a mulher e a filha; transformou-se, *Fyietô*, em filho de gralha branca, (*xakxó*), e foi boiando á tona d'agoas até onde estava se banhando a mulher e a filha de *Min-aràn*.

Esta, quando o vio, pediu á mãe que o pegasse, levaram-o à casa e, como estivesse molhado, para enxugar-se, puzeram-o sobre as achas de lenha que estavam no fogo. [...] *Fyietô* continuava a espicaçar o tição e quando conseguiu separar um graveto com fogo, fugiu com elle no bico. *Min-aràn* correu atraz de *Fyietô* [...] *Fyietô* sahio da fenda, subiu a uma palmeira, tirou desta um ramo secco, accendeo-o no graveto e foi arrastando-o por um campo grande que se incendiou. *Min-aràn* vendo o fogo no campo correu a apagal-o; não o conseguindo ficou triste por ter outras gentes que pudessem ter fogo, e morreo. O campo queimou por muitos dias; todas as gentes guardavam fogo e principiaram a açar a carne nelle.

A conjugação entre os mitos de origem e do fogo aponta para os valores negativos e positivos presentes no universo social dos Kaingang e para as consequências das relações estabelecidas com base na reciprocidade positiva – ou seja, a generosidade entre os parentes com os quais se casam os filhos – ou na negativa – por meio da guerra e da destruição.

Há outra relação simbólica e complementar entre os mitos de origem e do fogo que se expressa no fato de ambas as narrativas marcarem a passagem da condição de natureza para a de cultura. No caso do mito de origem, além de haver a presença do fogo – já que os humanos originários nadavam em direção à serra com “achas de lenha incendiadas”, e que a criação de seres que é feita com o que resulta do fogo: carvão e cinzas –, há, ainda, o estabelecimento das primeiras regras sociais, já comentadas. No caso do mito do fogo, a passagem da condição de natureza para a de cultura é marcada pela relação entre comer carne crua e passar a comê-la cozida.

Portanto, pelos mitos e pelas práticas xamânicas¹⁰⁹, observa-se que para os Kaingang não há uma diferenciação radical entre os estados de natureza, cultura e sobrenaturalidade, ou seja, entre humanos, bichos e espíritos. Tal se dá na medida em que essas categorias de seres são transitivas entre si. Assim, é por meio da morte que se renova a vida na terra. Entre homens e bichos, há relações solidárias e capacidade comunicativa, sendo exemplos os patos e saracuras que auxiliam os humanos sobreviventes a vencer a desordem criada pelas águas. Nos mitos Kaingang, também está clara a possibilidade de humanos virem a se tornar bichos, sendo este o caso de *Feytô*, para

¹⁰⁹Tal como as práticas descritas por Rosa (2004) e Almeida (2004) nas suas análises sobre as religiões e o xamanismo entre os Kaingang atuais.

conseguir o fogo, e dos Curutons e Kaingang que, ao não manterem contato com a terra, transformaram-se em macacos e bugios.

O contrário, ou seja, os bichos se tornarem humanos parece ser mais difícil. Isto talvez se deva ao fato de os bichos e plantas serem obras dos ancestrais, Kamé e Kairu, que criaram tanto um quanto o outro, com suas respectivas marcas, enquanto em relação aos humanos só puderam criar as regras que os orientariam no mundo, uma vez que estes já vieram de dentro da serra/terra com suas respectivas marcas e só se reproduziram e multiplicaram pelo casamento.

Cabe ainda destacar que na perspectiva cosmológica dos Kaingang os animais são percebidos como profundos conhecedores de aspectos que interessam aos humanos. Tal é o que se dá na relação entre *jangrê*¹¹⁰ e *kuiã* - ou xamã Kaingang – pois nos processos de cura este age orientado pelos saberes daquele. Nimuendajú afirma que, em caso de doença grave, o sonho do xamã com um jaguar é decisivo, na medida em que este possui a capacidade de antecipar acontecimentos vindouros, assim, se sonha com este animal trazendo um pedaço de carne na boca e oferecendo ao doente, e este aceita é sinal de que obterá a cura, entretanto, se há a recusa, este morrerá da doença. Afirma esse mesmo autor que o jaguar pode mandar outro bicho trazer a carne, desde que este seja do “partido do jaguar”¹¹¹.

Também, acerca de animais que dispõem de saberes e poderes de cura, nos relata padre Chagas Lima (1809) o presenciado por ele junto ao cacique Condói em meados do século XIX. Nos seus termos:

As disposições d'este Condoi pareciam boas; porém elle, além de polygamo, era supersticioso; pois continuando a sua enfermidade, se devia recorrer a Deus, mandou fazer duas figuras d'estas aves, com as asas abertas, e as pôs sobre seu leito, suspensas por duas linhas, de maneira que se moviam com a agitação do ar e do fumo do fogo. A estas aves é que fazia seus votos com muita reverencia, dizendo: *Longjó! Longjó! cangantomy caraca pano tom, isto é, Papagaio! Papagaio! se eu sarar, nunca mais despedirei setas contra vós.* No que se vê que temia morrer, e quanto era afferrado a seus principios, apesar das instrucções já recebidas. Eram, comtudo, dolosos os seus votos; por que, apenas restabeleceu a saude, fez uma grande caçada de papagaios, e logo depois foi para a guerra, levando para os sertões toda a sua família, que era numerosa (1809, p. 48).

Outras importantes aquisições culturais dos humanos atuais são percebidas como doações feitas pelos animais aos humanos, sendo este o caso das festas. Sobre elas, relata Borba que os Kaingang não sabiam cantar nem dançar e que suas reuniões eram monótonas, pois só bebiam o *Kiki*, uma bebida fermentada que leva o mesmo nome da festa dedicada aos mortos. Nas festas,

¹¹⁰Sobre este, trataremos com mais detalhes à frente.

¹¹¹De acordo com Nimuendajú, em morada invisível e inacessível no fundo da mata, *migtán* e sua filha dispõem de muitos bichos “de seu partido”: jaguares, leões, jaguatiricas, macacos, queixadas e outros bichos valentes, como as aves de rapina, o angouro, o gavião branco *kaký*, o poderoso gavião penacho *humbýgn* e outros, que obedecem aos seus comandos.

ficavam apenas sentados junto ao fogo, de modo que, não fosse pela embriaguez produzida pelo Kiki, suas cerimônias eram tristes. Entretanto, prossegue:

Um certo dia que homens de *Cayurucré* andavam caçando, encontraram em uma clareira do matto um grande tronco de árvore caído; sobre elle estavam encostadas umas pequenas varas com folhas; a terra junto ao tronco muito limpa; [...]. Ao outro dia foram todos, aproximaram-se cautelosamente no tronco e escutaram; dahi a pouco viram um pequeno purungo produzindo um som assim: *xi, xi, xi*; as varas que estavam encostadas ao tronco, começaram a mover-se compassadamente, ao mesmo tempo que uma voz debil, porem clara, cantava assim: *emi no tin vê ê ê ê. Ando chô caê voá á. Ha, ha, ha. Emi no tin vê ê, ê, ê, ê. Emi no tin vê ê ê ê...*

Compreenderam que aquilo era canto e dança, decoraram as palavras, sem com tudo as entender [...] Examinando o purungo, encontraram dentro delle pequenas sementes duras, de côr preta. Prepararam outros eguaes; fizeram uma festa, dançaram, e, abrindo a bocca, cantaram os cantos que tinham ouvido.

[...] Passadas algumas luas destes factos, *Cayurucré* que sempre procurava descobrir quem seriam os seus mestres de canto e dança, andando caçando, deparou com um Tamandoá-mirim (*Cocrekin*). Levantando o seo cacete para matal-o, o Tamanduá ficou de pé e principiou a dançar e a cantar as modas que elles tinham aprendido. Então conheceu *Cayurucré* que este tinha sido o seo mestre de canto e dança.

[...] Os Tamandoás sabem muitas cousas mais; pensamos que elles são as primeiras gentes que aqui existiam antes de nós, e que por velhos não sabem mais falar. Não os matamos. Quando os encontramos, sempre lhe damos nossos cacetes; se elles os seguram, ficamos alegres, porque nossas mulheres nos darão filhos homens.

Nesta narrativa, há uma explicação para a sabedoria dos bichos, pois eles seriam humanos que, de tão velhos, ou seja, de tão experientes em questões de interesse dos humanos, transformaram-se em animais.

Há, por fim, um relato coletado por Nimuendaju que dá conta da possibilidade de relação conjugal – e, portanto, do estabelecimento do parentesco afim – entre os homens Kaingang e as jaguares fêmea ou *migtanfî*. Por meio dessa relação, os homens se beneficiam dos poderes e conhecimento dos jaguares, pois consta que *Migtán*¹¹² (literalmente, “o dono do jaguar”) permite que sua filha *migtanfî* se mostre ao homem em sonho e que lhe conte sobre os lugares onde ele poderá encontrar a caça desejada. Entretanto, a continuidade dessa relação conjugal vai transformando o homem Kaingang cada vez mais próximo dos *mî* (ou *mig*) e mais distante dos humanos, pois já não caça mais em companhia dos outros e somente volta para a aldeia à noite.

Esse comportamento anti-social do homem faz com que a sua família identifique a existência da relação, de modo que procura curá-lo, desfazendo aquele casamento com a jaguar fêmea e estabelecendo um outro vínculo marital, com uma humana. A consequência mais imediata

¹¹²Os *migtán*, de acordo com Nimuendaju, são invisíveis e imortais e apenas os rezadores e sonhadores os enxergam e os visitam nos seus sonhos. Eles foram descritos pelos Kaingang ao autor como bem alvos, bonitos e que tanto podem aparecer sob a forma de gente como a de jaguar; consta que, mais bonitas que eles e com as mesmas capacidades, são suas filhas, ou *migtanfî*.

da cura será a ruptura da aliança com os jaguares e, portanto, o estabelecimento da guerra; de modo que, de exímio caçador, o homem se torna a caça preferencial dos jaguares.

Os parentes logo tratam de casar o *mivê* para ele esquecer do jaguar fêmea. Depois do casamento esta aparece ao seu antigo amigo no sonho e vendo-o dormindo com outra mulher pergunta: “Ela é da sua pinta ou da outra?” O homem então mente, dizendo que ela é da sua pinta e como tanto sua irmã. “Volta ao toldo do meu pai, eu estou lhe esperando!” diz *migtanfĩ*. Mas como ele não volta mais, qualquer noite ela vem olhar ele outra vez no sonho e descobre então que seu amigo casou com outra mulher. Daí em diante *mivê* e sua mulher correm máximo perigo de serem atacados e devorados pelos jaguares que *migtanfĩ* manda em perseguição deles. Por isso o *mivê* curado sempre tem medo do mato e se mostra preguiçoso para caçar e melar.

Apontamentos sobre a Escatologia Kaingang a partir dos Mitos

De acordo com as sistematizações etnográficas¹¹³, o mundo para os Kaingang é composto de dimensões temporais, espaciais e existenciais que se sobrepõem e se intercomunicam. Em termos gerais, há a descrição, nos mitos, de duas esferas ou planos: um horizontal e outro vertical. No plano horizontal, há a circunscrição dos espaços onde se situam os “humanos vivos” e, no vertical, estão organizados os tempos do mundo (VEIGA, 2000).

Internamente ao plano horizontal ou dos espaços nos quais os Kaingang atuam no mundo, há três fronteiras internas significativas: a das “casas e roças”, marcada pela sociabilidade e humanidade; a dos “cemitérios”, caracterizados como a primeira morada dos mortos e como espaços intermediários entre o mundo dos vivos e dos mortos; e, por fim, a das “matas ou florestas”, onde há a conjugação de humanidade, animalidade, sobrenaturalidade e sobre-humanidade (CRÉPEAU, 1997; ALMEIDA, 2004; ROSA, 2004).

A depender do referencial, existem relações hierárquicas entre as três fronteiras do plano horizontal. Assim, se tomadas como referenciais as práticas de cura, a floresta virgem será o espaço de maior força, em função de as plantas que ali nascem serem percebidas como as mais propícias para esse fim. Para Crépeau (1997, p. 14), a força mágico-simbólica desse ambiente está no fato de, em termos gerais, ele estar associado à metade kamé, vista como mais forte para as questões de cura e para o trato com a morte, apesar de os seres visíveis e invisíveis do “mato” ou “floresta virgem” serem classificados de acordo com as marcas Kamé e Kairu. Sintetiza Rosa (2005) acerca da relatividade da hierarquia entre as fronteiras da espacialidade “terra” que, no plano cosmológico, a “floresta virgem” engloba a “casa”, ao passo que, no sociológico, é a “casa” que engloba a “floresta virgem”.

¹¹³Tal como em Veiga (2000); Rosa (2004); Almeida, (2004).

No plano vertical, organizador dos tempos do mundo, observa Veiga (2000), com base nas práticas rituais Kaingang, que há, também, uma tripartição em “tempo primordial”, “tempo da reconstrução da vida” e “tempo do surgimento dos heróis míticos Kamé e Kairu”¹¹⁴.

Rosa (2005), norteado pela cosmologia e pelas práticas xamânicas dos Kaingang, observa que os pajés ou kuiã são as únicas personas sociais que transitam e articulam o plano vertical, que é tripartido em níveis: subterrâneo (*nũgme*) ou “mundo dos mortos”; sobre a terra (constituído pelos domínios “casa”, “cemitério”, “floresta virgem”) e, “do alto” (concebido como domínios do “céu” e “*fãg kawã*”). Em cada um desses níveis, há uma determinada categoria de espíritos e seres que os habitam¹¹⁵.

Construção e Percepção da Pessoa entre os Kaingang

De acordo com Veiga (1994; 2000), para os Kaingang, o ser humano é composto de *hã* e *Kumbã*. O primeiro, além de classificador de nomes, pode também ser traduzido por corpo ou tronco e é a parte perecível da pessoa. *Kumbã* é o espírito ou alma e, ao contrário do *hã*, não perece após a morte, pois abandona o corpo e vai para o *numbê*. Sustentada nessas categorias nativas, a autora observa que não há entre os Kaingang uma distinção clara entre alma e espírito, sendo ambos vistos como partes móveis e separáveis da pessoa e que geralmente podem, durante o sono, sair do corpo; esclarece, ainda, que, quando a pessoa desperta do sono, é sinal do retorno do *Kumbã*. A temporalidade dessa saída, contudo, deve ser breve, pois, caso contrário, a pessoa adoece e pode morrer.

Almeida (2004) apresenta leitura um pouco distinta, pois registra, além do *Kumbã*, duas outras partes que compõem a pessoa, são elas: *kunvê* e *kuprĩg*¹¹⁶. *Kunvê* seria como uma sombra, um reflexo que fica preso ao corpo, sendo que, às vezes, é noção que se confunde com a de corpo. *Kumbã* e *kuprĩg* corresponderiam respectivamente à alma e ao espírito, de modo que o espírito de um morto, e também de um vivo, é *kuprĩg*, e a alma de um vivo é *kumbã*.

Esclarece o mesmo autor (2004, p. 169, 170), com base na observação de que, frente ao

¹¹⁴Para Veiga (2000), os três tempos do mundo são representados por três ritos Kaingang, ainda hoje praticados: a festa do Kuiã (xamã), a festa do Kikikoi e o Ritual de Purificação da viúva, ou seja, respectivamente relacionados à celebração da agricultura, à separação entre mortos e vivos e, por fim, à volta dos mortos e à confraternização destes com os vivos.

¹¹⁵De acordo com Rosa, os três níveis do território xamânico Kaingang não são espaços estanques, separados ou sem acesso um ao outro. Esclarece que, nas narrativas míticas Kaingang, existem caminhos que cruzam os três níveis — eixo vertical — sendo que outros ligam os diferentes domínios — eixo horizontal. Por essa possibilidade de trânsito entre os domínios/esferas, no pensamento mitológico kaingang, existem vários seres — visíveis e invisíveis — que interferem no cotidiano dos demais seres habitantes dos outros níveis e domínios, assim como das pessoas.

¹¹⁶De acordo com Almeida (2004), se o indivíduo está adormecido próximo a um pomar, *Kumbã* e *kuprĩg* saem para se alimentar, pois possuem uma tendência peculiar para o consumo de frutas silvestres. São providos da capacidade de voar e, caso *kumbã* e *kuprĩg* se distanciem, podem ocupar o corpo de algum animal, destacando-se, para este fim, os animais domésticos.

questionamento sobre o destino do *kumbâ*, a resposta imediata dada pelos Kaingang é que vai para o *numbê*, que esta categoria está associada ao subterrâneo e ao inferno, enquanto o *kuprîg* é relacionado ao *kaikã*, passível de ser traduzido por céu, alto e glória. Logo, para os Kaingang com a morte, apenas o corpo ou a parte fixa da pessoa perece, mas não seu *Kumbâ* e *Kuprîg*, que se deslocam para distintas espacialidades cósmicas. O *Kumbâ* vai, então, encontrar-se com os ancestrais míticos no *numbê*, e o *kuprîg* torna-se mais vigoroso, podendo, inclusive, entrar no corpo de outra pessoa viva, comprometendo a sua saúde.

Nota-se, deste modo, que para ambos os autores o *kuprîg* representa a essência da vida, que abandona o corpo após a morte, sendo a parte do morto que assombra os vivos e que traz doenças. À pessoa temporariamente sem espírito, os Kaingang referem-se como *tikuprîg*. Nesta situação, a pessoa está doente, havendo a possibilidade de recuperação apenas mediante o resgate do *kuprîg* por um especialista: o *Kuiã* (VEIGA, 1994; ALMEIDA, 2004).

O *Kuiã* ou xamã Kaingang é, também, o único sujeito que tem poderes para acessar o *kumbâ* (espírito dos vivos), o *kunvé* (sombra da pessoa ou corpo não material), os *vénh-kuprîg-kòrèg* (espíritos dos mortos ruins)¹¹⁷, os *vénh-kuprîg-hâ* (espíritos dos mortos bons) e para se comunicar com um *Jangrê*. Este último é também uma espécie de espírito vinculado à pessoa, mas independente dela, na medida em que só aproxima se houver o cultivo da relação; neste caso, o normal é que a pessoa se torne *kuiã*, momento em que passa a, progressivamente, ter acesso a informações de cura, fornecidas pelo seu *jangrê*. Este, tanto pode ser um animal quanto, na atualidade, um santo do catolicismo popular (ALMEIDA, 2004).

Percebe-se, assim, que da perspectiva Kaingang as modalidades de espíritos/almas constituem uma unidade que impulsiona e que dá vitalidade ao corpo ou que, quando alterada ou fora de seus contextos ideais, diminui a sua potência. A doença ou *kaga*, por seu turno, é vista como uma consequência imediata dessa desordem e só atinge o corpo, embora seja o espírito o objeto da ação dos seres malévolos, geralmente dos *vénh-kuprîg* (espírito de pessoas mortas), e do trabalho do *kuiã*. Deste modo, para os Kaingang, a saúde, tanto da criança quanto do adulto, é percebida como um processo de fixação da alma/espírito (VEIGA, 1994; ALMEIDA, 2004).

¹¹⁷Para os Kaingang do Apucarantina, como já registrou Tommasino (1995), os *vénh-kuprîg-kòrèg* tornam-se perceptíveis pelo assobio que eles lançam quando se aproximam de uma pessoa. A autora também registrou os *nén kòrèg*, traduzido por “diabo”; estes são seres visíveis, de cheiro forte e de aspecto monstruoso. Ainda de acordo com Tommasino (2004), enquanto os *vénh-kuprîg-kòrèg* costumam carregar o espírito dos Kaingang caçadores, dos transeuntes e das crianças para o “outro mundo”, os *nén kòrèg* gostam de castigar os caçadores quando esses destroem a floresta.

Nascimento e Nomenclatura

Sobre o momento em que se origina a vida de uma pessoa, os Kaingang parecem não precisar, pois questionados sobre a partir de quando o corpo possui uma alma/espírito, registrou Veiga (2000) que, enquanto alguns afirmam que é quando a criança nasce, outros apontam que é quando ela é nomeada ou quando fala ou, ainda, quando está no ventre. Nenhum ritual marca o nascimento, entretanto, mesmo antes de ele ocorrer, há uma série de ritos – chás, banhos, dietas – para produzir os corpos das pessoas, processo que continua até a fase de vida adulta. Todavia, os tratamentos rituais são mais intensos quando as crianças são pequenas, pois essas são percebidas como possuindo espírito frágil e vulnerável, o que as obrigam a passar por mais processos rituais a fim de fortalecer o espírito/alma e de fixá-lo junto ao corpo. Também é nas crianças que se concentram os banhos e chás visando transformá-las em pessoas completas.

Os remédios, na perspectiva Kaingang, possuem propriedades curativas e formativas, pois, como nos esclarece Haverroth (1996), o consumo de chás ou a imersão em banhos feitos a partir de misturas de ervas medicinais servem não apenas para curar, mas também para que a pessoa adquira as qualidades e poderes das plantas utilizadas no seu preparo. Portanto, os vegetais são elementos que participam ativamente na construção da pessoa, dando-se o mesmo com elementos de origem animal. Destes últimos, tanto podem ser utilizadas partes do corpo para o preparo de medicamentos, quanto podem os próprios animais participar da definição sócio-simbólica dos poderes de cura de uma pessoa, sendo este o caso do *jangrê* animal.

Com o nascimento, a criança (*grĩ*) recebe um nome (*jiji*) relacionado à metade do pai, de modo que os Kaingang acreditam que, pelo nome, é inserido um espírito ancestral na criança, sendo que este espírito ancestral vem do *wénh-kuprĩg iamõ* (aldeia dos mortos) (VEIGA, 2000). De acordo com Veiga (2000), os Kaingang acreditam que as pessoas nascem com as qualidades herdadas desse ancestral e que esta concepção, acrescida às suas noções culturais de alma e de existência, coloca-os em maior proximidade com as concepções orientais de pessoa, dada a possibilidade de sucessivas encarnações de ancestrais. Essa mesma autora chama a atenção para o fato de os Kaingang apresentarem uma concepção de vida diferente daquela que contempla um tempo linear, com começo, meio e fim, pois a vida para eles seria um perpétuo movimento que, uma vez iniciado, continua por si e tem seus próprios ciclos (VEIGA, 1994, p. 113).

A gravidez é percebida como consequência do ato sexual, sendo que os Kaingang reconhecem só um pai. Argumentam que apenas um ato sexual é suficiente para iniciar a criança, mas que, ao longo da gravidez, o corpo desta deverá ser progressivamente construído pela mãe e, sobretudo, pelo pai. Assim, ao homem, cabe preparar-se com chás para receber os filhos, tanto no sentido de fortalecer-se para o parto, quanto para poder definir o sexo da criança (VEIGA, 1994;

TOMMASINO, 1995). É ele quem tem papel decisivo na constituição física e social dos filhos, pois embora não afirmem que a criança é feita de sêmen, o pai é visto como o elemento mais forte na sua composição, em especial dos filhos homens (VEIGA, 2000).

Raramente os homens Kaingang tomam remédios para ter filhas mulheres, havendo uma predileção pelos homens. Em se tratando de um povo guerreiro e cujo viés é masculino, como veremos com mais detalhes à frente, essa predileção pode encontrar uma explicação no fato de que são os filhos homens os que devem realizar a “vendeta”. Por outro lado, esse dado deve ser ponderado face ao faccionalismo e à matrilocidade, pois são as mulheres as que permanecem na casa/aldeia materna e que trazem novos homens para aliarem-se ao seu pai.

A conjugação das noções de espírito/alma e saúde e doença nos revela que os Kaingang possuem uma concepção de pessoa na qual o corpo é governado pelo espírito e que a morte não é evento terminativo, pois não elimina a capacidade da pessoa de continuar exercendo influência sobre o mundo e vida dos vivos e de retornar novamente a este mundo na condição de vivo. Também pelo papel dos ritos de preparação do corpo¹¹⁸, nota-se que entre eles não se nasce como uma pessoa plena ou *khangáng*, mas se vai tornando uma, à medida que lhes são fixadas almas/espíritos e outros atributos, dentre eles, os nomes.

Entre os Kaingang, vigora uma ideologia patrilinear que não interfere apenas nas substâncias físico-simbólicas das pessoas, mas também na sua existência social e saúde. O nome, como a alma, é parte do indivíduo, mas uma parte até mais significativa, pois que a nomeação constitui a pessoa, sobretudo o corpo (*hâ* ou *kunvé*) de maneira mais forte do que o próprio nascimento (VEIGA, 2000).

Os nomes Kaingang derivam do pertencimento a uma das metades, no caso *kamé* e *kairu*, ou às marcas *roiro* e *retéie*, e impõem algumas prerrogativas cerimoniais. No passado, as marcas ou metades¹¹⁹ definiam os papéis que cada sujeito deveria representar no ritual do Kiki ou do culto aos mortos, sendo que uma das finalidades deste ritual era, justamente, resgatar os nomes dos que haviam morrido para re-inseri-los entre os vivos. Assim, para a reutilização do nome de pessoa que morreu, deviam, antes, oferecer ao seu espírito um Kiki, para que os laços que ainda o une à comunidade dos vivos fossem cortados. Somente depois deste ritual, os nomes ficavam liberados para serem novamente cedidos às crianças que nascessem na mesma seção ou metade a que pertencesse o pai e a que pertencia o falecido, pois com este ritual, os *véhn-kupring* tornavam-se

¹¹⁸No passado, os Kaingang viam como necessário o tratamento do corpo, também, dos estrangeiros capturados para que com eles pudessem conviver, pois informa Mabilde (1983) que uma das primeiras atitudes era despi-los das roupas. Francisco Schaden (1948, p. 280) registra um rito de adoção de estrangeiros em que a sua incorporação se dava somente depois que cortavam os cabelos da pessoa, tal qual o característico da tribo. O mesmo Schaden (1948) relata-nos que, quando os pais já estavam “pacificados”, só se cortavam os cabelos das crianças ao modo tradicional uma única vez e que as que nasciam com deficiência eram eliminadas com golpes de clava.

¹¹⁹No presente, como veremos à frente, o papel das marcas servem menos para a definição de papéis rituais no Kiki – que não é mais praticado entre os Kaingang no Tibagi –, para a definição de cônjuges e para as diferenciações internas e mais como sinais marcadores da diacridade e diferença face aos não-indígenas e da identidade Kaingang.

ngufõ e deixavam de ser perigosos. Logo, este ritual visava criar um distanciamento entre os antigos e os atuais portadores de um nome, de modo que, entre os Kaingang, os nomes não se perdem e também se constituem em uma parte imperecível da pessoa (PIRES, 1975, p. 220).

Destaca-se que nem todos os nomes são exclusivos de um gênero e que podem ser mudados em determinadas circunstâncias e para determinados fins. Esse processo ocorre em caso de doenças ou para situações de risco (VEIGA, 2000). Nesses, é dado ao doente um nome pertencente à classe cerimonial dos *péin*. Esta classe cerimonial desempenhava importante papel nos ritos mortuários de modo que, além de garantir saúde à pessoa, gerava-lhe a obrigação de execução dos papéis sociais tidos como próprios dos *péins*, sobretudo os relacionados aos cuidados com os corpos físicos dos mortos. Atualmente, as pessoas habilitadas a lidar com o corpo do morto devem ter no seu nome o termo *ga*, que significa, literalmente, terra. Com essa mudança ou acréscimo de nome, a pessoa pode passar a ser *râ réngrê*, ou seja, a ter duas marcas: uma de origem e outra definida pela nova nomeação.

No passado, a prática era dar um primeiro nome logo ao nascimento e um “sobrenome” por volta dos sete anos, acrescentando-se a esses nomes também apelidos (HORTA BARBOSA, 1947, p. 54, 55). De acordo com Weisemann (1960), para que não se sentisse indesejada e fosse embora, a criança deveria ser nomeada no mesmo dia em que nasceu, ato que deveria ser realizado por uma pessoa velha e que fosse conhecedora dos costumes antigos. Uma das poucas preocupações dos nominadores era em não dar nomes iguais a pessoas de uma mesma aldeia, sendo que, além dos velhos, um dos principais guardiões das tradições e do estoque de nomes são os *kuiã* ou rezadores.

Nos processos de adoção de crianças entre os Kaingang, há a projeção da regra geral de nomeação; assim, as crianças adotadas e as assumidas pelo marido da mãe recebem um nome da metade do pai, mas são consideradas sempre como adotadas (VEIGA, 2000).

Os *jiji*, entre os Kaingang, são classificados em *Kòrèg* e *hâ*. Baldus (1952) foi o primeiro a registrar a classificação dos nomes Kaingang nesses termos, sendo que, para ele, os *jiji-kòrèg*, literalmente traduzíveis por nomes fortes ou feios, pertenciam à categoria cerimonial dos *péin*. Em determinadas circunstâncias, o termo *kòrèg* apresenta conotação positiva, referindo-se a um conjunto de características valorizadas pelos Kaingang, tais como bravo, forte e valente (VEIGA, 1994).

De modo geral, *jiji kòrèg* corresponde a todo nome não legítimo ou que não foi originalmente dado à pessoa, enquanto os *Jiji hâ* são tratados como nomes legítimos, corretos, sendo literalmente traduzidos pelos Kaingang como nomes bons, bonitos e certos¹²⁰. Atualmente,

¹²⁰Veiga (1994) cria três hipóteses para explicar os *jiji hâ* e *kòrèg*. Na primeira hipótese, *jiji kòrèg* seriam os nomes que não foram criados pelos pais Kamé e Kanhuru, e seriam considerados “feios” pelos Kaingang “legítimos” ou descendentes diretos dos pais ancestrais. Na segunda hipótese, propõe que originalmente o nome *hâ* seria aquele condizente com a constituição física e inserção clânica da pessoa, e os nomes *kòrèg* seriam nomes emprestados da outra metade, o que ocorre em certas práticas relacionadas a doenças com risco de vida para a criança (VEIGA, 2000). Na

em decorrência do contato interétnico, os Kaingang atribuem o termo *hâ* aos nomes em português e *kòrèg* para os nomes indígenas, pelo fato de estes possuírem mais força simbólica e identitária do que aqueles. Também como decorrência das relações interétnicas, os Kaingang realizam, no presente, pelo menos três batismos: um com os nomes Kaingang, um no catolicismo caboclo e um na religião a que aderem que, tanto pode ser na igreja católica quanto nas pentecostais. Esses vários batismos e nomes que a pessoa acumula possuem valor simbólico, pois, como observou Wiesemann (1964), quanto mais *jiji* a pessoa possui, melhor é o seu nome. No cotidiano, contudo, as pessoas são conhecidas por apenas um dos nomes ou mesmo por um apelido.

A importância dos *jiji* para a produção da pessoa expressava-se no fato de, no passado, haver importantes ritos familiares de produção dos corpos dos guerreiros, seguidos de nomeação. Horta Barbosa (1947, p. 54) registrou que os corpos dos meninos eram preparados pelas mães que esfregavam, em todo ele, ao longo de determinados períodos, folhas de certa árvore, derramando-lhes água pela cabeça; assim o faziam para que desenvolvessem fortaleza de ânimo e disposição para o trabalho. Nessa mesma ocasião, o menino recebia um sobrenome e, em outras ocasiões, poderia, ainda, receber ou tomar mais alguns apelidos, os quais se ligam aos acontecimentos notáveis em sua vida.

Percepção sobre a Morte

Na perspectiva Kaingang, os espíritos e almas (*Kuprîg* e *Kumbâ*) de uma pessoa morta são constituídos pelas mesmas capacidades dos humanos vivos e estão muito presentes na vida das pessoas. Eles são seres sociais e sentimentais: emocionam-se, sentem saudades dos parentes vivos, vivem unidos organizando as suas festas, dançando e comendo (VEIGA, 2000; ALMEIDA, 2004; ROSA, 2004). A diferença básica é que a aldeia dos mortos seria mais conservada, no sentido de ser mais parecida com a do tempo dos ancestrais na terra.

A morte, neste caso, equivaleria a uma mudança de aldeia: da aldeia dos vivos para a dos espíritos (*wénh-Kuprîg iamõ*). Portanto, não há uma separação nem diferença radical entre esses mundos, porquanto o mundo dos mortos e o mundo dos vivos não são completamente separados e excludentes. Para Veiga, há comunicação entre eles, pois “o espírito do morto, assim que deixa o corpo, vai ao Numbê ver o lugar; depois volta e fica “arrodeando a aldeia”, em busca das pessoas com quem conviveu” (1994, p. 176).

Os vivos podem ter acesso à aldeia dos mortos, sobretudo por meio de sonhos, entretanto, trata-se de “visitas” cercadas de precauções, uma vez que podem se tornar perigosas, dependendo das atitudes da pessoa no local; assim, afirmam os Kaingang que uma pessoa viva não pode aceitar

terceira hipótese, os *jiji hâ*, originalmente, seriam os nomes pertencentes ao rol de nomes das duas metades (Kamé e Kanhuru), e os nomes *Kòrèg* seriam provindos de outro estoque, apropriados a certas finalidades. De todo modo, em relação aos espíritos, os *jiji kòrèg* teriam mais força.

alimentos no *numbê*. Para os kuiã, os perigos são menores, pois seus treinamentos implicam, justamente, dominar e comandar os espíritos das pessoas mortas, sendo o seu trânsito no *numbê* uma constante.

Quando uma pessoa morre, o grande perigo está no caminho que seu *Kuprîg* deve percorrer até chegar à aldeia dos mortos. Há, em Nimuendajú, uma detalhada descrição do percurso seguido pelo morto e dos comandos rituais efetivados pelos vivos no momento dessa passagem:

No momento da morte de um indivíduo a alma *vaekuprí* entra no chão imediatamente ao lado do lugar da morte, e começa a sua viagem. Para ensinar o caminho, canta-se muito junto do cadáver. De primeiro a alma passa por um caminho escuro, logo sai outra vez no claro e encontra um toldo onde alguns defuntos lhe oferecem comida. Se ele come ele tem de continuar a viagem, se não ele volta para sua casa, e assim se explica os casos de pessoas que já pareciam mortas, voltam a si. Para lá deste ponto começam para a alma as dificuldades do caminho: primeiro tem uma encruzilhada que conduz um lugar, onde uma vespa preta, gigantesca *kogfumbýgn*, espera as almas que erram o caminho para devorá-las. Num outro trecho acha-se um laço armado para caçar a alma e jogá-la dentro de uma panela de água fervendo. Finalmente a alma tem de passar por uma pinguela estreita e lisa sobre um brejo. Quem escorrega e cai é devorado por um grande caranguejo (outros dizem por um cágado). Além da pinguela estreita a alma encontra o toldo dos defuntos onde os seus conhecidos já estão esperando com *góio-ruprí* para dançar. Lá é tudo mais ou menos assim como em cima da terra, algumas coisas porém são diferentes ou trocadas: os defuntos tratam umas formigas grandes de jaguar, as minhocas são para eles peixes, as aranhas, cobras etc. O milho deles é preto. Naturalmente brigam também às vezes, e se isto acontece, sempre há em cima da terra também alguma briga. Nos cemitérios se acha muitas vezes vestígios de pancadas, facadas ou também da queda de corpos humanos no chão, especialmente poucos dias depois de algum enterro e nos lugares em que o *péñe* varre com ramos. Se aparecem só pegadas, é sinal de que logo alguém mais vai morrer. [...] Limpam bem a casa e dançam dentro dela, para a alma não voltar, porque especialmente se o morto era casado, o perigo é grande que ele volte para buscar a mulher ou qualquer outro parente ou conhecido. Para evitar isto os que tomaram parte da cerimônia se lavam com um cozimento de folhas que os Kamé tiram de uma planta por nome *xakrinkrí* e os Kañeru de uma outra que se chama *kofê* (NIMUENDAJU, 1913, p. 63-64).

Entre os Kaingang, embora a vida, quando coletivamente pensada, seja um valor, não é ela a fonte principal de inspiração ritualística, mas a morte. Penso que uma maior ênfase nos ritos mortuários se deve, por um lado, ao fato de se tratar de uma sociedade que, especialmente no passado, esteve fortemente voltada para a guerra e para a perda constante de seus membros. Por outro lado, a maior necessidade de ritualização da morte deve-se aos perigos que a permanência ou o retorno dos mortos entre os vivos pode acarretar, tal como para a saúde¹²¹. Veiga (1994; 2000) já

¹²¹Não há concordância entre os etnógrafos Kaingang acerca do que ocorre com as metades após a morte. Para Rosa (2004), haveria a separação entre as metades, de modo que os espíritos ficariam divididos de acordo com a marca, como ficavam no cemitério e no ritual do Kiki. Almeida segue o mesmo entendimento, pois, nos seus termos, “*de forma geral admite-se que os kamé vão para o fãg kawã e os kairu para o numbê. Esta referência no pensamento Kaingang é fruto de um valor básico, numbê corresponde ao mesmo tempo ao baixo e onde o sol se põe; fãg kawã corresponde ao alto e onde o sol nasce*” (ALMEIDA, 2004, p. 163-169). Já para Veiga (1994 e 2000) a separação mais radical gerada pela morte não seria entre as metades Kamé e Kairu, mas entre mortos e vivos.

chamava a atenção para o fato da separação ritual entre vivos e mortos indicar que o contato entre seres dessas duas naturezas representa algo contaminante.

Baldus (1937) foi dos primeiros a chamar a atenção para a centralidade do ritual dos mortos ou Kiki na vida dos Kaingang, sobretudo por nele haver a conjugação cênica da teoria cosmológica das metades e de nele as metades desempenham papel central¹²². Há ainda hoje, entre os Kaingang, outros ritos domésticos também relacionados à separação entre vivos e mortos, como os de reclusão e de purificação dos viúvos¹²³.

Cabe destacar que, no tempo em que as guerras inter e intratribais eram mais frequentes, os ritos mortuários também eram mais complexos e os túmulos e ritos refletiam o status dos guerreiros mortos¹²⁴ (BECKER, 1995). Consta descrição do uso, no século XIX, de túmulos cônicos¹²⁵ nos quais eram elevados grandes montículos de terra, formando pequenas pirâmides.

É possível que, no século XIX, em função das intensas guerras com os não-índios, os Kaingang – impossibilitados de realizar seus rituais em função da grande movimentação de seus grupos para se distanciarem dos brancos depois dos ataques – tenham tido que inovar os ritos funerários. Nesse sentido, consta em Horta Barbosa (1947, p.56) que, no período, os Kaingang costumavam sepultar o tronco numa cova, enquanto a cabeça era separada e mantida num vaso de barro, sendo posteriormente objeto de grandes solenidades, para, somente depois ser enterrada.

O fato de a cabeça ser a parte que reservavam para o ritual indica que é nela que se situam os elementos essenciais da pessoa, logo, também algum princípio vital importante. Nesse sentido, destaca-se que, tanto no passado como hoje, quando os Kaingang desejam matar alguém, seus golpes são concentrados na cabeça, de modo que esta parte do corpo fica totalmente dilacerada.

¹²²Há várias descrições sobre este ritual, tanto na sua forma mais antiga (Baldus, Nimuendajú, Cemitille e outros) quanto na sua forma mais atual, tal como vem sendo performatizado nas TIs Palmas e Chapecó (ver Veiga, Almeida, Rosa, Crépeau e outros). Ele é atualmente praticado em poucas comunidades, o que tem sido explicado, pelos etnólogos, como decorrência da concepção Kaingang de que, se esse ritual for “mal feito” ou feito de modo incompleto, ao invés de gerar harmonia entre vivos e mortos, traz mau agouro para as comunidades praticantes, o que faria com que muito Kaingang apresentem, acerca desse ritual, um sentimento misto de respeito e medo (VEIGA, 2000; CID FERNANDES, 2003; ALMEIDA, 2004).

¹²³Para mais detalhes sobre os ritos Kaingang, ver Veiga (2000).

¹²⁴Em Becker (1995), por exemplo, consta que a sepultura do cacique Fongue de Inhacorá correspondia a seu status, sendo um túmulo grande e separado dos demais.

¹²⁵ Sobre a forma de enterramento e os túmulos cônicos ou piramedais, constam descrições em Mabilde (1983) e Maniser (1917), Ambrosetti (1895), Borba (1908) e outros.

CAPÍTULO IV: O ETHOS GUERREIRO E ORGANIZAÇÃO DOS KAINGANG NO SÉCULO XIX

Vistos os aspectos sócio-cosmológicos que perpassam a construção e a percepção da pessoa entre os Kaingang, concentro-me, na primeira parte deste capítulo, em uma discussão acerca de um *ethos*¹²⁶, que argumento como característico da etnia. Observo que este *ethos* esteve sobremaneira acentuado no século XIX, mas que ainda se mantém, no presente etnográfico, em algumas das práticas e noções jurídicas dos Kaingang no Tibagi. Os dados utilizados para compor a primeira parte do capítulo, auxiliarão na construção da segunda, na qual abordo alguns aspectos da organização social da etnia no mesmo período, em especial, as que refletem a sua juridicidade.

Na Antropologia, a noção de *ethos* tem sido usada para dar conta do perfil cultural geral de um povo, sobretudo no que tange às questões de integração interna dos sistemas sócio-culturais que, no seu bojo, apresentam várias instituições e princípios estruturais, muitas vezes, divergentes e concorrentes entre si. Assim, o *ethos* seria o elemento ou o princípio fundamental que perpassaria, ordenaria e articularia o todo cultural, pois visto como o gerador de um sentimento de comunidade e de unidade (HUNTER & WHITTEN, 1976).

A noção de *ethos* foi utilizada especialmente pelos antropólogos da escola de “Cultura e Personalidade”, sendo operacionalizado como sinônimo de personalidade de base, sobretudo, nos estudos de caráter nacional. Nesta escola, a distribuição dos traços culturais no tempo e no espaço foi guiada pela ideia de que cada cultura possui uma “personalidade comum”, que é transmitida trans-geracionalmente por meio da socialização das pessoas, em um repertório cultural de referência.

Uma das limitações que o uso do termo acarretou foi a pressuposição de homogeneidade das culturas e de que os sujeitos sociais são meros reprodutores, quando se sabe que as culturas são construtos dos quais nem todos os sujeitos participam do mesmo modo e na mesma intensidade, assim como em toda sociedade há desde sujeitos mais conservadores em relação à ordem social estabelecida aos mais contestadores dessa mesma ordem, o que gera as suas modificações e re-significações culturais, no tempo (WOLF, 1999).

Reconhecendo o caráter essencializador que o uso do termo *ethos* originalmente adquiriu, mantenho o seu emprego neste trabalho por entendê-lo como suficiente para a produção de um contexto de inteligibilidade sobre os Kaingang no século XIX e por julgá-lo importante para auxiliar na compreensão de aspectos jurídicos atuais. Entretanto, pondero dois pontos sobre o seu uso nesta reflexão. O primeiro, que, no século XIX, o *ethos* Kaingang, aqui caracterizado como guerreiro foi registrado, de modo mais contundente, nas ações das chefias políticas, motivo pelo

¹²⁶O termo *ethos* tem origem grega e significava costume, hábito, caráter, maneira, ordem normativa e moral interiorizada. Nas ciências sociais, passou a ser utilizado para expressar o sentimento de uma comunidade, seu gênio (HUNTER & WHITTEN, 1976).

qual o olhar sobre o período concentra-se nesses atores sociais, em detrimento do Kaingang médio, até porque os registros históricos são mais abundantes sobre aqueles. O segundo, que, embora o *ethos* guerreiro seja um comportamento etnograficamente observável no presente, ele não possui a mesma forma que possuiu no passado nem a mesma eficácia e significação para todos os Kaingang, de modo que alguns podem contestá-lo tanto interna, quanto externamente. Neste último caso, geralmente o fazem face às instâncias jurídicas nacionais e visando à punição de atos com esse perfil que, internamente a algumas comunidades Kaingang, são aceitos ou tolerados.

Por meio da noção de *ethos*, desejo, então, argumentar a existência de um sistema simbólico que subjazem os comportamentos e, que estes, são os que dão forma à organização social específica e característica da etnia. Sobre a organização social dos Kaingang no presente e no Tibagi, concentro-me, de modo mais detalhado, nos capítulos V e VI.

Como o tema da guerra estará presente ao longo deste capítulo e, em alguma medida, também no seguinte, inicio com uma breve circunscrição desse tema, enquanto recurso analítico. Passo depois a tratá-lo apenas no contexto Kaingang.

O Tema da Guerra nos Estudos Antropológicos

Sociedades cujo *ethos* está voltado para a guerra não são novidade para a Antropologia. Ruth Benedict (1932), em *Padrões de Cultura*, propôs um modelo geral de classificação das sociedades, de acordo com seu caráter psíquico, em “apolíneas” e “dionisíacas”; estas últimas para dar conta daquelas cuja feição era agonística, orgiástica e belicosa.

No Brasil, um dos primeiros a interessar-se pelo tema das guerras tribais foi Florestan Fernandes (1970) que, a partir dos registros históricos deixados sobre os Tupinambás, demonstrou como esta era uma sociedade que possuía cosmologia e organização social voltadas para os empreendimentos coletivos de lutas inter e intra-tribais. No mesmo sentido caminhou a abordagem de Mota (1994), ao tratar das formas de resistência dos Kaingang ao processo colonial. Mais recentemente, Viveiros de Castro (2002) e Fausto (2001; 2002) vêm tratando da predação como metáfora para a guerra, como forma prototípica e ideológica da relação entre sujeito e objeto e como meio de construção da pessoa nas sociedades indígenas, por eles analisadas.

Em Viveiros de Castro (2002), os temas da guerra e o do canibalismo são abordados na comparação entre as cosmologias Araweté e Tupinambá: o primeiro, com base em dados etnográficos, e o segundo, por meio dos registros históricos do século XVI. A lógica da predação vem circunscrita, nesse autor, na distinção entre as “sociedades dialéticas” ou Jê, vistas como sociedades autocentradas, e as “sociedades minimalistas”, representadas pelos grupos amazônicos e Tupi; estas últimas tratadas como sociedades nas quais há marcada necessidade do outro para a

constituição da pessoa e da ordem social mais geral.

Fausto (2001), em diálogo com Viveiros de Castro, apresenta uma distinção analítica entre sistemas simbólicos “centrífgos” e “centrípetos”, concebidos como regimes ideais de reprodução social: o primeiro, voltado para a predação continuada e expansiva do exterior, que, para o autor, seria mais característico dos grupos tupi, jivaro e yanomami, e o outro – o centrípeto –, fundado na acumulação e na transmissão interna de capacidades e de riquezas simbólicas, que seriam mais características dos povos do tronco Jê.

Ambos os autores, para estabelecerem suas macro-distinções, simplificam sobremaneira as múltiplas realidades internas aos troncos linguísticos, assim como se restringem às cosmologias, ignorando estruturas e práticas sociais mais gerais. Se focassem nestas últimas não teriam elementos para afirmar as sociedades Jê como mais autocentradas, na medida em que muitas delas possuem organizações sócio-estruturais voltadas para a guerra e para a predação do outro; logo, construindo-se para o externo. Vide, por exemplo, a centralidade da instituição da “Casa dos Homens” na maioria dos grupos Jê no Brasil Central, que visam, justamente, a preparação de guerreiros, sendo este o caso entre os Xavante e Karajá.

Logo, os movimentos centrípetos e centrífgos não são mais característicos de um ou de outro tronco linguístico ou grupo cultural, mas forças presentes em todos os sistemas culturais e, a depender do aspecto focado, uma ou outra força estará potencializada e mais evidente. Isto é o que demonstra Gordon (2006), ao analisar a forma de processar e de internalizar a exterioridade pelos Xikrin Mbêngokrê – também um grupo Jê – por meio dos objetos adquiridos dos brancos. Afirma Gordon que, do ponto de vista simbólico, os Jê são tão canibais¹²⁷ quanto os Tupi, na medida em que o canibalismo – ou centrifugismo –, como forma relacional, estaria subjacente a todos os sistemas nativos, inclusive àqueles não canibais, mas que pela guerra e faccionalismo tiveram constantemente que lidar com a alteridade que as relações de aprisionamento e de incorporação do “outro”, do “estrangeiro”, lhes apresentavam¹²⁸.

O mesmo afirmado por Gordon para os Xikrin pode ser observado para os Kaingang. Entre eles, as guerras intra e intertribais e o contrato interétnico fizeram com que seus sistemas sociais e simbólicos realizassem um constante movimento de centrifugismo, pela inclusão do outro e dos seus elementos. Por outro lado, no que tange à transmissão interna de capacidades e de riquezas, tais como no caso dos nomes, das posições e do *status* social, assim como na constituição de

¹²⁷O canibalismo é tratado por Gordon (2006), como metáfora do centrifugismo, na medida em que implica em consumir o “outro” para nutrir-se com suas propriedades e capacidades; mesmo quando esse canibalismo é apenas simbólico.

¹²⁸Nesse sentido, relata-nos Gordon (2006, p.121) que, durante vários anos, os Xikrin freqüentaram as aldeias Karajá. Um dos objetivos nestas visitas era observar os costumes daqueles, especialmente seus rituais, os quais os Xikrin achavam belos. No período, ocorreram várias trocas entre as tribos, antes das relações serem rompidas por desavenças entre os grupos. Disso resultou a incorporação, por parte dos Xikrin, das máscaras e cantos Aruanã, originários dos Karajá.

unidades sociológicas auto-centradas (como no caso do Tibagi), o movimento observado é de centripetismo.

Passemos então para as representações e práticas – para além das já citadas no capítulo anterior – que expressam a forma como se processa o *ethos* guerreiro e a incorporação do outro pelos Kaingang.

Expressão Mítica do Ethos Guerreiro pelo Jaguar

A forte presença do jaguar ou *mĩ* na mitologia Kaingang relaciona-se à percepção que apresentam sobre esse animal como valente e belo. Essas características se opõem às de outros animais, sobretudo os não-predadores, como a anta, o veado e a paca, que são vistos como medrosos (NIMUENDAJÚ, 1913). O fascínio pelo jaguar (ou onça) encontra explicação no fato de se tratar do maior predador por eles conhecido e por ser felino que possui muitos dos atributos que os Kaingang almejam em um guerreiro.

Esse encantamento, esclarece Nimuendajú (1913), se reflete no fato de ambas as metades, Kairu e Kamé, desejarem ser parentes do jaguar, tendo resolvido a questão, do ponto de vista mítico, do seguinte modo: Kairu fez o jaguar *acanguçu*, de malhas miúdas, e kamé, o jaguar *fagnareté*, de malhas grandes. Assim, é enquanto metáfora de predação, força e belicosidade que os Kaingang simpatizam com os animais, pois há preferência, no sentido do estabelecimento de relações simbólicas para se auto-referenciarem, pelos animais carnívoros, pelas aves de rapina e pelos peixes velozes.

Pondera Nimuendajú que, em geral, todos os Kaingang desejam travar relações com o jaguar, sendo que, quando pintam a sua pele com as marcas tribais, acham-se muito parecidos com o felino. Outra forma de marcar a semelhança entre jaguar e Kaingang estaria no fato de, nos ataques dos Kaingang a outros grupos ou pessoas, costumarem soltar gritos surdos, como os dos jaguares quando estão em cima da sua presa.

Também é Nimuendajú quem afirma que “o jaguar é kaingang, forte, valente, e os kaingang são jaguares” e que, portanto, este animal é como um parente ou um amigo. Entretanto, trata-se de um parente/amigo o qual às vezes é necessário combater e preda, para não ser predado e devorado por ele. Tal filosofia segue a lógica mais geral que permeou as ações bélicas no século XIX, pois, como veremos, muitas delas eram direcionadas aos antigos companheiros de tribo.

Relata-nos, ainda, Nimuendajú (1913, p. 72) que “morto o jaguar, antigamente não tiravam o couro mas só o decapitavam e às vezes o matador cortava-lhe a ponta do coração e engolia-a crua, para ficar valente e forte como o jaguar, mas sempre com certo cuidado, porque podia se tornar valente demais”.

Como visto linhas atrás, na visão Kaingang, o uso de plantas e de partes de animais tem por finalidade a produção da pessoa com as características do ser consumido. Essa mesma relação substancial entre os homens e os animais por eles abatidos nos é informada por Souza (1918) que destaca que a caça não podia ser comida pelo caçador nem por seus parentes mais próximos, com exceção da sua mulher (que é da metade oposta), motivo pelo qual afirmou que “*o índio caça para os outros e nunca para si*” (1918, p. 9).

Deste modo, em relação ao Jaguar, haveria a inversão de regras gerais, assim como uma espécie de canibalismo simbólico autofágico, pois, mesmo sendo parente – ou um igual, poderia ser consumido. Outra inversão estaria no fato de ser o único animal do qual se “engolia” a carne crua. Tal atitude pode ser entendida, por um lado, como meio de potencializar a incorporação de virtudes e capacidades pela digestão dos fluidos corporais e, por outro lado, para que os Kaingang se sentissem ainda mais próximos desse felino ao realizar um movimento idêntico ao dele: consumir seu alimento cru.

A Belicosidade nas Práticas Kaingang no Século XIX

As narrativas etno-históricas dão conta de que os Kaingang dispunham de técnicas e rituais voltados à preparação da pessoa para a guerra, quase todos visando torná-la forte e destemida. Como destacou Horta Barbosa, a coragem para os Kaingang é “*uma virtude que nos homens não só se presa e estima, como também se exige; um momento de fraqueza, um instante de covardia, é o bastante para acarretar o desmoronamento de um grande passado de audácia*” (1947, p. 67). O exemplo trazido à baila por Horta Barbosa para ilustrar esse perfil Kaingang foi o do cacique Vauhin que, no começo do século XX e acompanhado somente de um guerreiro, teria investido contra 20 homens brancos armados para defender seu grupo¹²⁹.

Na construção da masculinidade Kaingang, o combate esteve presente tanto nas práticas rituais formais quanto nas performances cotidianas e informais, sendo estimulado pelos homens assim como pelas mulheres dos grupos onde ocorriam os treinamentos. As proporções que esses combates corporais podiam assumir deixaram alguns de seus observadores perplexos. Este é o caso de Mabilde, que registrou:

Sempre acontece, por causa desta apreciação, que, quando dois companheiros brigam, em vez dos outros separá-los, insinuam, ao contrário, para se matarem. Enquanto os dois brigam, até um matar o outro com o varapau, os que assistem riem e se regozijam com a briga. Fomos testemunhas destas cenas e, quando apelávamos para que os companheiros separassem os dois pelejadores, faziam-nos

¹²⁹Consta que a aproximação dessa expedição da aldeia de Vauhin teria deixado mulheres e crianças em pânico, gerando a fuga de todos; na sequência, Vauhin e outro guerreiro, em emboscada, atacam a expedição, tendo ferido animais e um soldado; posteriormente, Vauhin e seu grupo teriam sido aldeados (HORTA BARBOSA, 1947, p. 49).

compreender que isso não faziam porque um dos dois devia morrer, como de fato aconteceu. Quando um deles caiu, malhando-lhe a cabeça com golpes de varapau, até os pedaços do crânio voarem para todos os lados. O coroadado Ghênguy, cacique subordinado da tribo do cacique principal Braga, estava presente a essa cena horrorosa e ria-se de prazer [...] Na fisionomia do cacique e dos seus companheiros via-se o prazer que sentiam de haverem presenciado a maneira de lutar e de matar, barbaramente, um companheiro (MABILDE, 1983, p. 84).

Ambrosetti fala-nos do *candjire* – “brincadeira” em Kaingang – que era mais formal do que a luta descrita por Mabilde, pois ocorria em contextos rituais ou em festas nas quais eram reunidas as tribos vinculadas a um cacique principal. O *candjire*¹³⁰ consistia em um “jogo de paus” no qual em cada um dos extremos de um terreno, previamente preparado para a performance, era amontoada certa quantidade de pequenos porretes; formam-se dois grupos que cautelosamente se posicionam e iniciam os atos. Descreve Ambrosetti que:

A luta entre os dois bandos segue com entusiasmo sem-igual; os porretes voam incessantemente e a gritaria imensa de todos estronda pelo ar, enquanto que as mulheres, excitadas por sua vez com todo o espetáculo, cobrem-se com uma espécie de escudo de casca de árvore, e correm entre os combatentes, recolhendo os porretes dispersos para passá-los a eles, descuidando dessa ocupação para retirar do combate alguém gravemente ferido e curá-lo fora do alcance dos porretes, que continuam cruzando de um lado a outro (AMBROSETTI, 1894, p. 74).

Nos treinamentos de guerra, as metades Kaingang, homólogas aos heróis culturais Kamé e Kairu, tinham importante papel, na medida em que havia estratégias de ataques nas quais cada metade assumia uma parte na ação, revelando sua complementaridade também nos atos de guerra intratribal, pois consta dos registros que:

Estando os guerreiros armados com os *cá*, enormes e pesados porretes de madeira fortíssima, avançavam, de um lado e de outro, estendidos em linha, os *Camens* dos dois partidos, soltando gritos e insultando-os mutuamente, dando pancadas no chão ou nas árvores, tudo com o fito de atemorizarem os contrários e incentivar a própria coragem; enquanto isso, os *Canherucrens* ficavam em outra linha, à retaguarda, brandindo os *cás* e juntando seus gritos aos dos da vanguarda.

Num dado momento, chegada a exaltação ao auge, começava, e os combatentes, ora defendendo-se, ora atacando, a manejarem os porretes [...] Nisto os *Camens* iam se retirando para a retaguarda e sendo substituídos pelos *Canherucrens*; a pugna tornava-se então mais encarniçada, referviam os golpes tremendo, aumentava o clamor das vozes e o solo se ia juncando de mortos e de estropiados (HORTA BARBOSA, 1947, p. 66).

A participação das mulheres nesses treinamentos e rituais não se restringia aos bastidores, pois nos relata Souza (1918) que havia *canjires* exclusivamente femininos¹³¹. Entretanto, o mais

¹³⁰Borba (1908, p. 18) relata uma variação do *candjire*, conhecida como *pingirè* e que ocorria à noite. Neste, os cacetes eram acesos em uma das extremidades, o que desencadeava várias queimaduras entre os participantes.

¹³¹De acordo com Souza (1918, p. 8), “*formam dous partidos, dispostos frente a frente. Um emissário de um dos grupos aproximava-se um do outro, até que em grande alarido, era perseguido pelo grupo contrário. Aos gritos e gargalhadas, em grande confusão, desferiam pancadas valentes, com cascas de palmito, não respeitando seios, nem rostos. Pareceu-nos notável a indifferença com que recebiam fortes golpes, nos seios. Após algumas repetições analogas, de novo se foram deitar, tendo os homens permanecido nas palhoças, sem tomarem parte na brincadeira*”.

comum parece ter sido a participação das mulheres na sedução e distração dos inimigos para que os homens Kaingang avançassem sobre eles em ataque.

Sobre essas estratégias de sedução do inimigo, consta, em documento pela Câmara de Vereadores da Vila de Castro, o registro de um evento ocorrido em Guarapuava no começo do século XIX. Neste, em uma das “visitas” dos Kaingang ao Forte de Atalaia – várias vezes atacado pelos índios –, vieram acompanhados de suas mulheres e, em suposto sinal de paz e amizade, tê-las-iam deixado com os soldados e se retirado. Entretanto, padre Chagas Lima teria reunido a tropa e proibido o relacionamento dos soldados com as índias, o que lhe rendeu uma repreensão por parte da Câmara de Vereadores, pois, passados três dias, os índios vieram buscar suas mulheres e teriam ficado indignados por elas não terem sido aceitas como presentes (MOTA, 1994, p. 129-130).

Para Tommasino (1994) e Cid Fernandes (2003), esta teria sido a causa de um ataque ocorrido pouco depois, pois na interpretação destes autores a cessão das mulheres teria significado uma tentativa dos Kaingang de estabelecer aliança – pela via da afinidade –, mas que, diante da recusa da dádiva ofertada, declararam guerra. Mota (1994, p. 129-130), por outro lado, afirma que não se tratou de busca por alianças, mas de estratégia de guerra, posta em prática e registrada na literatura histórica mais de uma vez.

De fato, ambas as explicações encontram respaldo na literatura etnológica e histórica. Todavia, sobre este evento específico, o entendimento de Mota me parece mais plausível, primeiro porque um dos soldados chegou a manter relações sexuais com uma das mulheres Kaingang ali deixadas, o que poderia ter gerado o entendimento de que a “dádiva” fora aceita; segundo, porque este mesmo grupo já havia tentado atacar o Forte de Atalaia mais de uma vez pouco antes desse evento e; terceiro, porque em outras circunstâncias as mulheres Kaingang, de fato, seduziram soldados brancos, levando-os para longe dos acampamentos militares para que ocorresse a carnificina. Tal se deu, por exemplo, em 1774, quando nas margens do rio Jordão sete soldados de uma expedição de Afonso Botelho foram exterminados (MOTA, 1994, p. 130).

O *status* diferenciado de um bom guerreiro revelava-se pelas várias esposas que dispunha, atributo geralmente relacionado apenas aos *põ'i* ou chefes políticos (MABILDE, 1983). Assim, no estabelecimento da guerra, nas estratégias de ataque, como prêmio aos guerreiros, bem como na finalização das contendidas, as mulheres estavam presentes e desempenhavam papel primordial. Também eram elas que estimulavam os homens nas performances de construção da masculinidade, o que ficou evidenciado em um diálogo entre Borba e uma velha Kaingang. Neste, Borba propõe àquela *Kofá* que seu grupo abandonasse a prática do *canjire* por ser muito violenta, circunstância em que a mesma lhe respondera:

O senhor não quer que meu povo continue com este jogo. Mesmo que hoje já não tenhamos mais guerra com vocês, é sempre necessário que nossos homens

continuem se exercitando, pois sem esta diversão, se tornarão fracos e medrosos como as mulheres [...] Além disso, esta diversão que o senhor vê hoje, no meu tempo era coisa de crianças; os homens tinham outras mais sérias porque sempre ocorria alguma morte (BORBA, 1908, p. 17-18).

Depreende-se, assim, que as demonstrações de força dos guerreiros eram motivo de orgulho para suas comunidades, que tinham, nessas circunstâncias, a possibilidade de se mostrarem empoderadas face às demais pela sua capacidade de formar guerreiros e, portanto, de lutar e vencer as contendas.

O Estabelecimento de Relações pelas Vias das Guerras e das Alianças

Nas descrições etnográficas relativas ao século XIX, os Kaingang são apresentados compondo grupos liderados por caciques superiores que concentravam em torno de si caciques subordinados, com o objetivo de dominar territórios e recursos, assim como para se defender e atacar os que sobre eles avançassem (MABILDE, 1983). A configuração dos grupos políticos Kaingang, contudo, parece ter sido bastante instável no período, pois, embora o faccionalismo e a segmentaridade fossem aspectos inerentes à sua estrutura e forma de organização social, foram características que estiveram potencializadas pela presença dos colonizadores, os quais, muitas vezes, estimularam as guerras intra-tribais, utilizando-as a seu favor (VEIGA, 1994; CID FERNANDES, 1998).

Mabilde afirma que, conquanto todas as tribos “coroadas” vivessem unidas entre si no que diz respeito aos interesses gerais da nação, constantemente surgiam entre eles *“uma espécie de rivalidade, proveniente da natural inconstância de que são dotados”* (1983, p. 120). Acrescenta que, depois das vitórias, as quais geravam o extermínio de uma tribo ou a sua retirada das matas próximas, a harmonia entre os vencedores não durava muito, pois entre si iniciavam outra guerra, motivo pelo qual concluiu que *“dessa maneira vivem os coroados perseguindo-se e em guerra de extermínio”* (p. 46).

Logo, as rivalidades os colocavam em situações nas quais as declarações de guerra entre as facções, que surgiam dentro de um mesmo grupo político, eram constantes, de modo que a guerra estava no cotidiano e no próprio modo de vida dos Kaingang naquele período. Vale acrescentar que as guerras intra-tribais geravam intensa mobilidade, incorporações de uns grupos pelos outros, sobretudo dos derrotados, assim como o estabelecimento de alianças com os não-índios, os *fóg*. Portanto, em relação aos demais grupos humanos com os quais interagiam, fossem eles outros indígenas ou brancos, havia um padrão geral de comportamento dos Kaingang, que consistia em, basicamente, duas possibilidades: a incorporação positiva pela via das alianças políticas e pelo parentesco, ou negativa, pela escravidão ou morte nas guerras.

Na guerra, como no cotidiano, a morte parece ter sido a forma mais comum de resolução dos conflitos. Entretanto, matar alguém não significava eliminá-la definitivamente, sobretudo se se tratasse de outro Kaingang, pois, como visto, a morte apenas faz colocar a pessoa em outra condição às vezes até mais vantajosa do que a dos vivos, já que a pessoa morta perde a sua parte perecível, mas seu *Kupîg* ganha força. Logo, matar alguém, embora comum, implicava uma série de obrigações para a família do morto, tal como de ritos mortuários para acalmá-lo e a obrigação de vingança, e vários perigos para o matador e seu grupo, pois, além da vendeta, deviam passar por processos rituais de purificação e de fortalecimento do corpo e do próprio espírito/alma (*kumbâ* e *Kupîg*).

Horta Barbosa (1947) observou que as técnicas e instrumentos de combate usados pelos Kaingang nos ataques contra outros grupos indígenas – fossem eles outros Kaingang ou Guarani e Xokleng – não eram os mesmos que usavam contra os brancos. Neste último caso, primeiro atacavam com flechas e somente depois ocorriam a aproximação corporal e o combate com porretes. Também em Souza (1913), há referência do uso diferencial dos aparatos de guerra, mesmo quando os Kaingang já dispunham de armas de fogo. Nos termos deste autor: “*Embora já possuam armas de fogo, que manejam com perfeição, nos combates entre indígenas, so utilizam varapãos de guarantan, cortados na hora do combate, de cerca de 3 a 4 metros de comprimento*” (SOUZA, 1913, p. 10).

Do mesmo modo, os motivos que levavam os Kaingang a guerrearem entre si, com outros grupos indígenas ou com os brancos não eram os mesmos. Para Mabilde, as guerras ocorriam pelo gosto mesmo que os Kaingang apresentavam pela luta; entretanto, o próprio estudioso observa que especialmente em relação aos prisioneiros de guerra, o tratamento era distinto, fosse ele branco ou indígena¹³².

Entre si, as guerras Kaingang parecem ter sido desencadeadas, principalmente, pela disputa por mulheres, por poder, por territórios e por recursos. Com outros grupos indígenas, a questão de fundo parece ter sido histórica, cultural e territorial. Já com os brancos, o objetivo da guerra foi para adquirir bens, para se vingar ou para defender seus territórios¹³³. Entretanto, por trás dessas motivações, encontrava-se latente a dinâmica de constituição sócio-cosmológica própria da sociedade Kaingang, que, por meio de seus guerreiros e da predação por eles realizada, se produzia e se reproduzia social e simbolicamente.

O conflito parece ter sido, assim, um dos principais elementos na articulação e fissão intra e intertribal. Isto é o que nos revela um rápido olhar sobre as relações estabelecidas entre os chefes

¹³²No caso das mulheres, esclarece Mabilde que somente as indígenas prisioneiras eram usadas sexualmente; o mesmo não ocorria com as mulheres brancas.

¹³³Para Mota (1994), o propósito com o qual os Kaingang realizavam a guerra com outros grupos – fosse com os Guarani, Xokleng ou brancos –, era o mesmo: a defesa territorial; e que, entre eles mesmos, os motivos seriam faccionais.

políticos Kaingang ao longo de todo o século XIX. Esses chefes, na maioria das vezes, também guerreiros tiveram – e ainda hoje têm – uma importância evidente na realização do modo de vida Kaingang. Observa-se que alguns deles tiveram as suas trajetórias pessoais absolutamente vinculadas aos desdobramentos vividos posteriormente por seus grupos.

Tommasino (1995, p. 64) observou que a notoriedade dos *põ'i* Kaingang não se dava somente em relação aos seus grupos, mas também em face dos colonizadores, na medida em que estes reconheceram e nominaram muitas das localidades com os nomes dos caciques principais das hordas ali presentes¹³⁴.

Ao longo do processo de conquista, e especialmente no século XIX, estes *põ'i* desempenharam papel fundamental, também no processo de expansão das frentes da sociedade nacional, fosse na condição de apoiadores ou opositores. Alguns caciques, pela importância que tiveram no sentido de apoiar a instalação dessas frentes, chegaram a receber patentes militares do governo imperial. Este foi o caso de Condá¹³⁵, que recebeu o título de capitão; de Viri, que recebeu o de tenente; de Pahy, que também recebeu o de capitão; e de Doble, que recebeu o de brigadeiro, para citar apenas alguns. Etnógrafos contemporâneos apontam para o fato de essas patentes terem sido inseridas, desde aquela época até pelo menos a década de 1940, como termos designativos das autoridades e chefias Kaingang (BECKER, 1995), sendo depois substituídos pelos termos “cacique”, “liderança” e “polícia indígena” (CID FERNANDES, 1998).

Característica marcante das chefias políticas no período foi a capacidade de lidar com os estrangeiros e de servir como mediadores entre dois mundos: o indígena e o ocidental. Deste modo, para compreender a juridicidade dos Kaingang, suas práticas e concepções de direitos, é fundamental observar a estrutura sociopolítica que organizou os seus líderes no passado e que os organiza no presente. Isto porque sobre eles se concentra a maioria das funções relacionadas à vida jurídica deste povo, tais como as relativas aos direitos familiares de permanência junto à tribo – ou ao grupo político mais amplo –, à distribuição de funções e obrigações entre seus liderados, assim como às punições. Também era por eles que passavam os casamentos, os julgamentos, as condenações, assim como o acesso aos recursos naturais, dentre vários outros, que melhor detalho à frente e no capítulo seguinte.

Passo, então, à circunscrição do perfil dessas chefias no século XIX, por meio das ações, trajetórias e relações entre os caciques Braga, Doble, Condá, Viri, Nonoai, Fondengue, Nicafim,

¹³⁴Nos seus termos: “[...] temos no século XVIII os campos de Covó, que eram assim conhecidos porque eram ocupados pelo grupo chefiado pelo cacique Covó, e da mesma forma os campos de Iranim, os campos de Inhoó, do cacique Gregório, de Manoel Aropquimbe [...]. Isso significa que nos próprios relatórios oficiais se reconhecia que cada espaço a ser conquistado tinha dono e que cada território recebia o nome do cacique que detinha o seu domínio” (TOMMASINO, 1995, p. 64).

¹³⁵Condá e Viri foram classificados, por alguns autores, como “bugreiro”, “colaboracionista” e “aliado dos ‘brancos’”. Nesse sentido, ver Santos (1970) e Moreira Neto (1971).

Facram e Maidana.

Gacon e os Dorins

Consta que no ano de 1825 o aldeamento Atalaia¹³⁶ foi atacado pelos Kaingang identificados como Dorins, que teriam reduzido o Forte a cinzas e matado muitos dos Kaingang aldeados. Chagas Lima revelou detalhes do cenário e do modo de proceder dos Kaingang neste ataque:

O assalto no aldeamento foi feito por 60 a 70 Dorins os quaes chegaram depois da meia noite, e puzeram fogo a uma das casas, e depois ás outras. Os moradores alvoroçados pela novidade, em logar de fugirem e se salvarem, ignorando a força, se puzeram em resistência: porém cahindo os Dorins com força, matando a flechadas os que fugiam, assim se travou a peleia, que, sendo favoravel áquelles, fizeram, durante as duas horas que durou, bastante estrago, morrendo 28 pessoas [...] logo se retiraram para d'ahi a 26 léguas, para as bandas do rio Piquiry¹³⁷; facto que com effeito embaraçou a catechese [.....] (CHAGAS LIMA, 1809, p. 50).

Consta que este ataque dos Dorins era um revide às agressões sofridas antes e levadas a efeito pelos aldeados, conhecidos como votorões e liderados por Luís Tigre Gacon. Neste caso, como em vários outros, havia uma relação de oposição entre grupos de chefes políticos que aceitavam os aldeamentos e que neles se engajavam, com os que só os utilizavam para a aquisição de bens, ou entre os primeiros e os grupos que atacavam os aldeamentos, por não aceitarem a invasão dos seus territórios pelos não-índios.

Inicialmente os dirigentes dos aldeamentos desejaram pacificar e manter juntos vários grupos Kaingang, mas logo perceberam a impossibilidade de um feito como este, fosse pelas contendas que já existiam entre os grupos quando ainda estavam na mata, fosse pelos que surgiam no próprio aldeamento, fosse porque, na maioria das vezes, o engajamento de grupos só ocorria quando a iniciativa partia dos Kaingang ou após algum tempo de contato pacífico e regado a muitos mimos, tais como brindes e presentes.

O mesmo Chagas Lima faz referência ao tipo de comportamento que caracterizava a relação entre grupos de índios aldeados e desaldeados:

Com effeito, os Votoroes não deixavam de azedar o animo dos Dorins quando vinham á aldêa com maneiras pacificas: nunca admittiam satisfações, antes buscavam todas as ocasiões de se chocarem e disputarem ente si, no publico com palavras ameaçadoras, e no particular de perseguirem a sua vingança por meio de traição; cuja causa quando os Dorins se retiravam, era necessario escoltal-os até certa distancia, para os livrar das emboscadas que os aldeados punham em

¹³⁶Este aldeamento situava-se na região de Guarapuava e, como visto, em um primeiro momento foi objeto de forte resistência indígena. No entanto, alguns grupos, após “pacificados” passaram a colaborar com os agentes imperiais na redução dos outros índios, tratados como arredios.

¹³⁷Estes Dorins, como apontou Borba (1908), talvez sejam os ancestrais daqueles Kaingang que, pouco depois, foram perseguidos e derrotados pelos grupos liderados por Viri e que anos depois chegaram à fazenda São Jerônimo, no Tibagi.

caminho, e estes ardiam mesmo de inveja quando se faziam benefícios áquelles. Os Dorins mostravam ser dotados de melhor índole, mais sinceros e mais doces á civilização” (CHAGAS LIMA, 1809, p. 50).

Gacon, mesmo aldeado em Atalaia, mantinha suas guerras intertribais, valendo-se das instalações coloniais como refúgio (BOUTIN, 1979, p. 49). A postura de aldear-se e aliar-se aos não-indígenas foi estratégia comum visando empoderar-se face aos outros grupos Kaingang. Mabilde (1983, p. 46) afirma que não fossem as próprias guerras intertribais “*nem um só coroado se teria apresentado para aldear-se*”. Entretanto, o engajamento nos aldeamentos não significava o abandono das práticas culturais, em especial, das bélicas; como visto no caso dos Kaingang nos aldeados em São Pedro de Alcântara e em São Jerônimo, no Tibagi.

Posteriormente, os aldeamentos passaram também a servir como escudos e “disfarces”, pois, com o engajamento, os Kaingang convenciam as autoridades imperiais de que estavam pacificados, tendo assim maior margem de liberdade para direcionarem as suas ações contra os não-índios, sobretudo, para prearem bens. Nesse mesmo sentido, relata-nos Padre Solano Schmidt (1913):

E, como eu mesmo pude verificar, é fato verídico [...] os moradores dos Toldos de Xapecó, Formigas e Xapecoquinho desaparecem anualmente por alguns meses, sem que pessoa alguma descubra o rumo que tomara. E daí em breve ouve-se então falar dos assaltos de bugres, de assassínios e pilhagens, até que uma certa manhã a fumaça que se levanta dos ranchos indica aos visinhos que os índios voltaram, da noite para o dia, de sua longa e misteriosa excursão [...] somente depois de um intervalo de vários meses é que oferecem a venda uma série de objetos manifestamente roubados (SCHMIDT, 1913 *apud* SCHADEN, 1972, p. 81).

Doble e Braga

Doble, chefe político dos Kaingang na região de Vacaria, no atual estado do Rio Grande do Sul, foi um dos que procurou voluntariamente, junto a um pequeno grupo por ele liderado, o engajamento em um aldeamento. Tal se deu após intensa perseguição sofrida por Doble e seu grupo por parte de um outro cacique Kaingang, conhecido por Braga. Uma vez aldeado, Doble também teria continuado atacando a uns grupos de Kaingang não-aldeados e se aliando a outros, assim como promoveu muitos assaltos contra os brancos, valendo-se da proteção dos aldeamentos (SCHADEN, 1948). As autoridades da época viam Doble como aliado e não supunham seus atos, pois esse dizia aos missionários que estava participando de caçadas, apesar de os delitos ocorrerem justamente quando estava fora do aldeamento (MABILDE, 1983).

Sobre a relação entre Doble e Braga, consta que aquele fora cacique subordinado de Braga e que, enquanto tal, era tido com grande estima, confiança e admiração, mas que se tornam rivais e grandes inimigos em função de uma traição política, por parte de Doble. O episódio que deu

origem à contenda entre ambos teve início após um ataque contra não-índios. Neste, o grupo de Braga havia assaltado e matado, em dezembro de 1837, dois tropeiros, um negro escravo e algumas mulas. Na ocasião, teriam levado consigo tudo que lhes tinha serventia e inutilizado os objetos que não poderiam, ou não queriam, carregar para a aldeia (MABILDE, 1983, p. 159).

Como o ataque fora bem sucedido, Braga havia preparado uma grande comemoração, da qual participariam todos os caciques subordinados, com seus respectivos grupos. Esta festa teria sido realizada por volta de dois meses após o ataque e, de acordo com Mabilde, quando os Kaingang sabiam que não seriam mais vingados.

Festas desse tipo seriam comuns após as guerras vencidas, porém, dado o consumo de bebidas e ao próprio *ethos* dos Kaingang, era comum que surgissem brigas, cuja consequência mais imediata era o agravamento das dissidências faccionais. No festejo em comento, contudo, houve premeditação de Doble que, aproveitando-se do contexto, convenceu alguns chefes e indígenas de sua tribo a usurpar o poder de Braga, com o fim de tomarem para si as matas de pinheiros onde este se alojava com outros caciques e grupos a ele subordinados (MABILDE, 1983, p. 160).

Entretanto, os planos de Doble se viram frustrados, pois, ao contrário da tomada de poder, o grupo dissidente por ele coordenado teria sofrido uma carnificina. Consta que o grupo de Braga, em 1837, ano do evento, era composto por 1430 homens e que, após aquele episódio, teriam restado apenas 750. Doble e alguns sobreviventes que conseguiram fugir refugiaram-se nas matas, sendo que *“daí em diante, Doble e sua gente não tiveram mais um alojamento permanente devido à perseguição diária”* (p.162). Algum tempo depois, sem alternativas, Doble buscou aldear-se com os que restavam.

O cacique Braga permanecera em perseguição àquele e a outros desafetos até por volta o 1857, ano em que foi aldeado. Após o aldeamento de Braga, consta que Doble teria passado a promover assaltos a brancos como nunca, pois não havia mais quem o perseguisse nas matas (SCHADEN, 1948; MABILDE, 1983).

Há que se destacar que a prática de correrias - ou de ataques a fazendas e a viajantes para a aquisição de objetos - possuía função mais simbólica do que pragmática, na medida em que os dados apontam que os bens nelas adquiridos eram facilmente obtidos por outros meios, especialmente junto à direção dos aldeamentos (AMOROSO, 1998). Portanto, as guerras empreendidas contra os brancos não tinham a finalidade única de adquirir objetos ou defender território, mas serviam como meio de constituição da pessoa e da masculinidade Kaingang pelo viés da belicosidade, da guerra e da predação.

Doble foi descrito como homem de “personalidade excepcional” que castigava com severidade as faltas cometidas pelos seus liderados (SCHADEN, 1948, p. 274). Sua forma de agir informa sobre o estabelecimento das alianças e trocas, tanto intratribais quanto interétnicas. Como

aponta Schaden, sem renunciar ao seu tradicional modo de vida, Doble tratou de tirar para si e para os seus subordinados todas as vantagens que, em sua opinião, pudessem advir do contato com o mundo civilizado. Nesse sentido, teria se apresentado mais de uma vez em Porto Alegre, onde conseguia ser recebido e discutir a situação dos seus seguidores com os mais altos funcionários do governo da província. Nos termos deste autor:

Doble compreendera muito bem que o govêrno precisava de seus serviços e considerava-se, por isso, no direito de exigir mantimentos roupas, utensílios de ferro, sementes e outras coisas mais. Recebia tudo isso com grande facilidade, prontificando-se, de seu lado, a contribuir com todos os seus homens para a segurança do posto militar de Caseros. [...] Doble revelava bastante astúcia. É verdade que trazia índios do interior das matas - certa ocasião voltou mesmo com um grupo de trinta - para dessa maneira patentear a sua boa vontade, dirigindo-se em seguida a Pôrto Alegre, a fim de receber, para si e seus homens, a recompensa prometida pelo govêrno. Mas cumpria a sua promessa somente aos pouquinhos, para que não se esgotasse a preciosa fonte de renda (SCHADEN, 1948, p. 276).

Se as atitudes de Doble eram ambíguas em relação ao governo imperial, o contrário também era verdadeiro, pois o mesmo Schaden descreve que por volta do ano de 1864, Doble, acompanhado de um grupo de Kaingang, fez uma de suas visitas a Porto Alegre, a fim de receber um auxílio que o governo lhe havia prometido. Não conseguiu receber esse auxílio, mas o governo mandou presentear os índios com uniformes de soldados falecidos em consequência da varíola. Estas roupas não haviam sido desinfetadas, de modo que uma epidemia alastrou-se pelo aldeamento, matando muitos dos seguidores de Doble (SCHADEN, 1948, p. 277). Após este evento, desgostoso com o ocorrido, Doble teria voltado definitivamente para a mata, mantendo, contudo, os ataques aos brancos.

Braga e Nicuó

Braga, principal desafeto do Doble, foi cacique que praticou muitas guerras. Sobre sua trajetória, sabe-se que era originário do Paraná e que migrou com seu grupo para o Rio Grande do Sul, em função de intrigas com o cacique Viri (WACHOVICZ, 1987). Além da contenda com Doble, Braga também teria se indisposto com vários outros caciques seus subordinados, contra os quais teria mantido guerra de extermínio. Um desses caciques foi Nicuó. Com este, o motivo da contenda teria sido a posse de mulheres. De acordo com Mabilde, o grupo de Nicuó era composto de apenas vinte e três indivíduos adultos, dos quais vinte e um eram homens. Desde a contenda com Braga, o grupo de Nicuó não teve mais alojamento permanente, de modo que *“por causa da perseguição que sofriam, andavam vagando pelo sertão, sempre a grande distância dos demais coroados que, seguidamente, saíam em perseguição deles”* (MABILDE, 1983, p. 42).

Nicuó teria, então, se aliado a um negro foragido que também havia se entranhado nas

matas, em fuga de seus antigos patrões. Esse negro, ex-escravo, fora nascido e criado nas matas da Vacaria, sendo profundo conhecedor das localidades e habitações da região. Este servia a Nicuó como guia, orientando-o a quem deveria assaltar para conseguir os objetos desejados. Acreditou Mabilde(1983, p. 42-43) que, somente em circunstâncias de apuros e perseguições, os Kaingang admitiam, entre si, mulatos e negros e que, em relação à “gente branca”, nunca o faziam¹³⁸.

Nicuó, ao contrário de Doble, nunca quis sair do mato e aldear-se, preferindo andar errante com sua pouca gente, fazendo suas correrias contra os não-índios. Entretanto, manteve relações com Doble; de modo que este foi o único cacique Kaingang com o qual Nicuó manteve contatos amistosos, após o incidente com Braga. Consta que Nicuó e Doble chegaram a realizar correrias juntos, quando este último já estava aldeado (MABILDE, 1983, p. 61).

Sobre a morte de Nicuó, relata-nos Mabilde (1983, p. 61-63) que teria ocorrido em represália a um assalto, que resultou em morte e sequestros de brancos. Neste evento, Nicuó, com sua gente, assaltou a casa de um colono alemão, matando-o e levando consigo, como prisioneiras, a mulher do colono e seus três filhos: um de 7, um de 9 e uma filha casada, que tinha um bebê de 3 meses¹³⁹. As duas crianças maiores, uma vez na aldeia/acampamento, teriam sido despidas e entregues a um Kaingang mais velho, como era comum, para que este as socializasse como Kaingang. Entretanto, em março de 1853, todos esses prisioneiros do grupo de Nicuó foram resgatados com vida por uma expedição de não-índios. Nicuó e seu grupo foram exterminados pelos membros dessa expedição, restando apenas uma mulher Kaingang, feita prisioneira por um dos Kaingang que acompanhavam essa expedição punitiva. Schaden (1948) afirmou que fora Doble que delatara aos brancos o local onde se encontrava a tribo de Nicuó. Tal situação nos revela que aliança e traição podiam caminhar juntas, sendo duas faces de uma mesma moeda ou de uma mesma relação.

Viri e Condá

Condá e Viri foram dois importantes caciques que colaboraram em vários contextos com os projetos governamentais, no período considerado. Condá era procedente da região de Guarapuava e ligado ao grupo de Gacon – e este ao de Pahy, sobre o quais foram feitas referências linhas acima – e, de acordo com os registros históricos, teria participado do processo de aldeamento dos índios liderados por Viri, ocupantes da região de Palmas. Viri e Condá foram grandes aliados, embora disputassem entre si a projeção política sobre os grupos aldeados em Palmas e o reconhecimento

¹³⁸Como veremos à frente, isso não é verdadeiro, pois os Kaingang incorporavam brancos, como foi o caso de Fondengue e de Maindana que, inclusive, se tornaram importantes caciques.

¹³⁹Consta que o bebê chorava muito ao longo da caminhada pela mata e que teria sido tomado da mãe e arremessado mais de uma vez contra uma árvore, para evitar que fossem descobertos pelo seu choro.

dos agentes imperiais.

Em Palmas, os índios ligados a Viri, somados a outros que estavam sendo “pacificados”, foram chefiados, durante algum tempo, por ambos os caciques. Além do controle dos indígenas aldeados, Viri e Condá auxiliavam o governo na defesa dos brancos, impedindo ou revidando ataques praticados pelos Kaingang arredios, assim como trabalhavam para os agentes imperiais em outros tipos de empreendimentos, como na abertura de estradas.

Condá e Viri passaram a ser respeitados e temidos, gerando grande movimentação de grupos Kaingang por toda a região, sobretudo em função das demandas do governo, que expandia suas ocupações. Registra Borba (1908) a mesma história contada pelos índios chefiados por Gregório a Daniel Cleve, Diretor dos índios em Guarapuava, ou seja, que o grupo que chegou à fazenda São Jerônimo, no Tibagi, no final da década de 1850, vinham fugidos da região de Guarapuava, em função de ações daqueles caciques. Nos termos de Borba, temos que:

[...] Quizeram oppor-se ao povoamento de Guarapuava, que atacaram no princípio; mas foram vencidos, dizem elles, em um grande combate onde perderam muita gente; depois desse desbarato continuaram seo velho systema de sorprehender traiçoeiramente, tanto os desprevidos habitantes dos campos de Palmas e Guarapuava, como aos descuidados tropeiros; mas, neste seo modo de proceder de vez em quando, soffriam grandes revezes, e as represálias por parte dos habitantes daquelas regiões coadjuvados pelos caciques Condá e Viry, eram-lhes sempre funestas (BORBA, 1908, p. 5).

Para a abertura de uma estrada ligando Palmas a Missiones, na Argentina, passando pelo Rio Grande do Sul, Rocha Loures – seu responsável – contou com o apoio de Viri. De acordo com Mota (2002), ao longo dos trabalhos foram estabelecidos contatos com o grupo do cacique Vaiton, que resistiu ao empreendimento imperial e ao aldeamento.

Sobre Vaiton, consta que teria sido o responsável por um dos ataques contra os índios aldeados em Palmas, em 1843. Neste evento, Vaiton e seu grupo, aproveitando-se da ausência temporária de Condá, surpreenderam os aldeados, mas foram vencidos pelos índios liderados por Viri. Desde então, Viri teria ganhado notório prestígio e assumido a autoridade incontestada no aldeamento de Palmas e junto aos brancos.

Condá, que estivera em São Paulo recebendo por serviços prestados ao governo, de volta a Palmas, encontra Viri na liderança absoluta dos Kaingang aldeados, motivo pelo qual não permaneceu mais em Palmas, seguindo para os Campos de Nonoai, no Rio Grande do Sul. Ali Condá participou da pacificação de grupos indígenas que se encontravam no caminho da dita estrada que ligaria Palmas a Missiones (MOTA, 2002, p. 125)¹⁴⁰.

Em 1847, Condá foi contratado pelo governo da província de São Pedro do Rio Grande do

¹⁴⁰Esta estrada passava pelo rio Uruguai e pelos campos de Cascavel (*Xanxa-rê*), onde hoje existe a TI Xaçupé que, de acordo com Mota (2002), foi um Toldo (ou aldeia) criado na época e dirigido por Venâncio Condá, filho de Vitorino Condá.

Sul para atuar nos aldeamentos dos Kaingang espalhados pelos Campos de Nonoai (MOTA, 1994; SANTOS, 1970; MOREIRA NETO, 1971). Ali Condá estabeleceu alianças com os caciques Facram, Nonoai, Nicafi, sendo novamente fundamental no sentido de convencer aqueles caciques que se opunham fortemente à abertura da estrada por seus territórios a permitirem o empreendimento em troca das benesses oferecidas pelo governo.

Nonoai era cacique principal e Facram e Nicafi, seus subordinados. Sobre Nonoai informamos Becker (1995, p. 126) que, entre 1849 e 1850, este cacique esteve em luta com o cacique Braga, por causa de assaltos que um dos seus caciques subordinados havia praticado contra brancos; este cacique subordinado a Braga era Doble.

Com Nicafi, Condá criou laços de parentesco, ao ceder uma de suas filhas em casamento. Entretanto, após algum tempo no Rio Grande do Sul, Condá sofreu uma forte decepção, pois um de seus filhos e seu genro Nicafi foram mortos por dois caciques subordinados a Nonoai, sendo um deles, Fongue. Tal incidente teria se dado após assalto realizado pelo grupo de Nicafi a uma fazenda da região, sendo que Fongue e outros haviam sido contratados para vingar, pelos brancos, as mortes ocorridas naquele assalto¹⁴¹. Novamente aqui se vêem antigas alianças serem rompidas por novos interesses, de modo que não era incomum o aliado se tornar o maior inimigo.

Este evento fez com que Condá voltasse para Palmas e se juntasse temporariamente a Viri e, ao que tudo indica, esta foi a última vez que houve uma atuação conjunta de Viri e Condá. No caso desses dois *põ'i*, nota-se uma aliança que se manteve, apesar das disputas por poder.

Aspecto interessante do desfecho desta história está presente em Cid Fernandes (1998, p. 69-71), que nos relata que Condá e Viri, após capturarem os culpados pelas mortes dos parentes de Condá, em vez de se vingarem pelos meios tradicionais, ou seja, por “vendeta”, exigiram das autoridades da época a punição pela justiça dos brancos. Esta atitude teria surpreendido até mesmo as autoridades da época.

Fracram e Maindana

Como visto, Fracram era cacique subordinado de Nonoai e consta que dominava a região dos campos de *Cavaru-Coyá* (MOTA, 1994, p. 84). Este chefe político tinha fugido de Guarapuava há mais de 30 anos e se instalado com sua gente no extremo sudoeste da província (p. 84-85).

De acordo com Ambrosetti (1894, p. 20), Fracram era caboclo, pois filho de mãe Kaingang com um não-índio, e sua mulher era brasileira; esta última o havia abandonado por não compactuar com as matanças promovidas por Fracram. Vê-se, assim, que a mistura étnica parece não ter sido fator relevante para os Kaingang no século XIX, ao menos no que tangia às suas chefias políticas.

¹⁴¹Nicafi e Fongue, como visto, foram, ambos, caciques subordinados e antigos aliados de Nonoai.

Isso é reforçado pelo fato de Fracram ter perdido seu domínio para um outro chefe Kaingang, conhecido como Maindana e que originalmente sequer era indígena.

Conta-nos Ambrosetti que Maindana fora aprisionado e adotado pelo grupo de Fracram quando ainda criança. Nos seus termos:

Corria o ano de 1840, em circunstâncias nas quais o bloqueio anglo-francês impedia às povoações situadas sobre o Rio Uruguai de abastecerem-se de erva-mate [...] Várias foram as expedições que se armaram, entre elas uma dirigida pelo capitão Jacinto Galeano, que penetrou nos ervais [...] No princípio, tudo correu bem: iniciou-se a construção do barração [...]. Em madrugada, uma flechada, vinda da densidão da mata, derrubou um sentinela e, ao mesmo tempo, um terrível alarido e uma chuva de flechas trouxeram confusão e pavor [...]. O próprio capitão Galeano, homem de valor comprovado, se deixou matar na barraca [...]. A comitiva foi massacrada, o acampamento saqueado, e o resto entregue às chamas, que vorazes, encerravam, entre densas colunas de fumaça, a obra da barbárie triunfante. Ao retirarem-se, carregados com seu botim, os índios viram, na mata espessa, um menino de aproximadamente dez anos, que tratava de esconder-se. Um deles o fez seu prisioneiro e, a pedido de sua mulher, o protegeu contra a sanha feroz do cacique Fracrân, que, não contente com sua obra, queria completa-la com a morte da criança (AMBROSETTI, 1894, p. 16-17).

Essa criança era Bonifácio Maindana, que teria se tornado um Kaingang exemplar, pois *“crescia rapidamente, falava seu idioma, o acompanhava [o pai] em suas caçadas, na busca de mel e nas suas batidas”* (AMBROSETTI, 1894, p. 18). Com o tempo, Maindana ganhou ascendência sobre os outros índios.

Percebendo a projeção de Maindana, Fracram chegou a planejar-lhe a morte; entretanto, Maindana, informado dessa possibilidade, atacou antes. Assim, após cindir o grupo de Fracram e de vencê-lo, teria expulsado seus adversários dos campos *Cavarú-Coyá*, tornando-se cacique. Após este evento, parte do grupo de Fracram teria se mudado para um aldeamento em Chapecó, no Estado de Santa Catarina.

Reforçando o entendimento de que as forças centrípetas e centrífugas estavam presentes, pelo movimento de buscar do exterior e inserir o outro, o estrangeiro, no seio do grupo - sobretudo do não-índio -, e que faziam parte das práticas sócio-políticas dos Kaingang, ficou registrado outro episódio importante. Neste, consta que Dom Miguel de Aguillar, um jovem espanhol, por volta do ano de 1752, teria partido da redução de São Miguel junto com 30 Guaranis e um outro espanhol, chamado Alejandro Matinez. Ao longo da viagem, foram atacados pelos Kaingang que só pouparam da morte o primeiro (MENDES, 1954).

Dom Miguel tornou-se prisioneiro e, após participar de combate em defesa dos Kaingang contra um ataque dos Xokleng, do qual saíram vitoriosos, recebeu como recompensa a admiração do cacique principal, o nome indígena de *“Fondengue”* e um grupo de mulheres, com as quais teria deixado descendência. Fondengue, anos depois, teria se tornado cacique Kaingang e realizado a façanha de reunir, temporariamente, vários grupos Kaingang, o que levou Mendes (1954) a tratar

esse agrupamento de “Império dos Coroados”.

Com uma de suas mulheres Kaingang, Fondengue teve Nonoai, cacique sobre o qual já comentamos acima. O nome “Nonoai” foi adotado por este cacique quando já adulto, tendo-o recebido de sua esposa, que era uma mulher Guarani; novamente aqui vemos que a mistura étnica não tinha relevância no processo de ascensão política.

Síntese do Ethos Guerreiro

Observa-se, pelo exposto, a presença da guerra no cotidiano e no modo de vida dos Kaingang no período. Foi por meio dela que ocorreram tanto a configuração de novos grupos e o estabelecimento de alianças, quanto a fissão de grandes grupos que se articulavam em torno de um cacique principal. As práticas e comportamentos Kaingang desencadearam um movimento intenso – das províncias vinculadas a São Paulo até Misiones, na Argentina –, sendo que o pano de fundo destes movimentos foram as declarações de guerra. Também, na configuração cultural e no perfil estrutural dos Kaingang o inimigo podia tornar-se o maior aliado; ou o amigo, no maior opositor, o que, como veremos a seguir, é característico da sua estrutura política, segmentar e faccionalista.

Pelas guerras intertribais, assim como pelas alianças circunstanciais com o governo imperial e com outros grupos indígenas, a incorporação dos estrangeiros foi uma constante. Esta prática não foi registrada somente no século XIX, pois a aceitação de Fondengue, por exemplo, foi anterior. Portanto, a transformação do outro em próximo, em igual era característica mesma da simbologia e estrutura social. Tal assertiva é reforçada também por Veiga (1994 e 2000), que, analisando as sessões Curutons e Wonhekétky, relacionadas às metades Kamé e Kairu, sustenta a hipótese de que estas tinham a finalidade cosmológica e estrutural de classificar e inserir, no sistema de metades, os filhos de uniões entre mulheres Kaingang e homens estrangeiros, fossem estes indígenas de outras etnias ou brancos.

Para alguns etnólogos, os colonizadores souberam explorar a seu favor as divisões internas dos Kaingang. Para Mota e Veiga, por exemplo, foi a própria lógica Kaingang que não permitiu que todos os Kaingang se aliassem em uma grande corporação para a defesa dos seus territórios. Entretanto, como vimos, os Kaingang não foram somente vítimas desse sistema abrangente, pois também souberam usar as forças coloniais a seu favor para manter o seu sistema cultural próprio em operação, o que, ainda nos dias atuais, se configura como uma verdade. Deste modo, diferentemente de historiadores, como Moreira Neto (1971), que trataram os caciques Kaingang como a bugreiros e traidores do seu povo, me alinho, por exemplo, a Schaden (1948). Este bem percebeu que as alianças desses chefes políticos não implicavam a ruptura dos padrões internos de reciprocidade,

nem a perda do interesse pela coordenação dos seus respectivos grupos; ao contrário, o que os caciques observados fizeram foi, justamente, reproduzir o seu modelo cultural.

As Formas de Organização Social Kaingang a partir dos Registros Históricos

Desenvolvida a ideia de um *ethos* guerreiro característico dos Kaingang e, tendo-o observado nas ações e trajetórias das suas chefias no século XIX, a pretensão ao longo do restante desse capítulo será tratar, ainda de uma perspectiva histórica, de mais alguns elementos que se fizeram presentes na organização social Kaingang, e que são importantes para a compreensão do seu sistema jurídico e para consecução da sua juridicidade. O objetivo, no contexto mais geral da discussão estabelecida nesta tese, será o de montar um quadro geral que possibilite uma comparação, no capítulo seguinte, com as práticas jurídicas atualmente observadas entre os Kaingang no Tibagi. Esse exercício permitirá compreender o que muda e como muda, assim como observar em que sentido estão direcionadas as transformações ocorridas no sistema jurídico Kaingang, no tempo e no espaço.

As Metades

Como já afirmado na parte relativa aos mitos Kaingang, sua estrutura sócio-simbólica é norteadada pela divisão social das pessoas em duas metades. Nimuendajú ([1913] 1993, p. 61-62) foi dos primeiros a propor uma sistematização desse sistema, tendo como fontes sua experiência entre os Kaingang, o mito de origem por ele registrado, assim como os vários relatos históricos acumulados ao longo dos séculos anteriores. Para ele, as metades Kamé e Kairu seriam clans, cuja característica principal era determinar a exogamia, pois as pessoas pertencentes à metade Kamé só poderiam casar-se com as da metade Kairu; sendo a sua transmissão dada patrilinearmente.

Este autor observou, também, a existência de grafismos próprios e relacionados a cada uma das metades: o “malhado” ou redondo, correspondendo aos Kairu, e o riscado, aos Kamé; e que, a partir dessas características, os Kaingang classificam tudo o que existe ao seu redor como pertencendo a uma ou outra metade. Para Nimuendajú, entre elas há uma assimetria, expressa no fato de Kairu se sobrepor à Kamé, pois, no mito, aquela metade deveria sempre estar à frente, sendo suas criações melhores do que a dos Kamé. Todavia, também é asseverada a complementaridade, na medida em que observa que sem Kamé, as ações dos Kairu não se sustentariam (p. 59).

Na sistemática de Nimuendajú, consta que no interior de cada uma das metades, há

subdivisões. Estas foram tratadas como “classes” e registradas como *paí*¹⁴², *votôro*¹⁴³, *pêne*¹⁴⁴ e *iantky-by*¹⁴⁵; adverte, contudo, que no passado essas classes devem ter sido mais numerosas (NIMUENDAJÚ, [1913] 1993, p. 62). Diferentemente das metades principais, a função das classes seria, essencialmente, cerimonial, de modo que os membros de cada uma delas eram obrigados a exercer papéis específicos nos enterros, nas danças e em outros atos religiosos. Por serem apenas cerimoniais, as classes, para Nimuendajú, não interferiam na definição dos cônjuges, ao contrário dos clãs ou das metades principais.

Baldus (1937), estudioso dos Kaingang em Palmas e no Ivaí, no Paraná, refere-se também a subdivisões internas às metades e enfatiza a importância dessas subdivisões no contexto do “culto aos mortos”, assim como observa outras variações nos grafismos, tais como riscos e círculos preenchidos, semi-preenchidos ou vazios. A finalidade dessas pinturas corporais diferenciais seria a de identificar os membros das categorias *pénie*, *votoro* e *iendkiby* no contexto ritual, pois às pessoas que pertencem a estas categorias são atribuídos certos poderes sobrenaturais, como para lidar com o corpo do morto e para se comunicar com os espíritos.

As diferenças básicas entre os dados de Nimuendajú e Baldus referem-se às sessões identificadas, pois, enquanto Nimuendajú encontra quatro classes cerimoniais, Baldus encontra dois subgrupos em cada uma das metades, e mais três classes cerimoniais, presentes em ambas. Concordam, contudo, quanto ao fato das metades serem complementares e assimétricas e que Kamé relaciona-se ao sol, ao leste, à persistência, à permanência, à dureza, aos lugares baixos e aos objetos longos, sendo representado por riscos e traços; enquanto Kairu relaciona-se à lua, ao oeste, ao orvalho, à umidade, à mudança, à agilidade, aos lugares altos e aos objetos baixos e redondos e é representado por círculos; e que os primeiros englobam os segundos.

Mais recentemente, Veiga (1994; 2000; 2004) tentou nova síntese do sistema de metades Kaingang. No que tange à assimetria ou relações hierárquicas entre elas existentes, observou que a especificidade era a de ser contextual, pois identificou que há circunstâncias em que Kamé se sobrepõe e, outras, em que é Kairú que se sobressai; nos seus termos, “*os Kamé são considerados possuidores de espírito mais forte e, por isso, sempre tomam a frente nas cerimônias relacionadas aos mortos, em especial no ritual do Kiki. Os Kaiâru lideram nas questões políticas e na guerra*” (VEIGA, 2004, p. 270-271).

¹⁴²Estes são tidos como relacionados a Kairu, dadas as pintas miúdas e esparsas. As características da pintura tinham reflexos psíquicos sobre a pessoa, pois estas seriam “*muito delicados e sensíveis para as más influências de pessoas imundas e de feitiços*” (1993, p.62).

¹⁴³*Votôro* substitui *pene*, mas é tida como superior a esta e a *paí*. Na pintura desta, constavam tanto os riscos de Kamé como os círculos de Kairu.

¹⁴⁴Os *pêne* seriam o oposto dos *paí*, pois a categoria “*é tida como grosseira e indiferente contra a doença, a imundície e feitiço*”. Acresce que as crianças que nasciam doentes recebiam um nome dessa classe para se tornarem resistentes. Esta classe também se relacionava a Kairu, pois sua pintura era de círculos.

¹⁴⁵Esta seria a mais inferior de todas e é relacionada à metade Kamé; Nimuendajú afirma que não conheceu as funções desta, pois apenas ouviu falar dela.

No modelo proposto por Veiga (1994; 2000), cada uma das metades se subdivide em duas seções: a metade Kamé se subdivide em Kamé e Wonhétky; a metade Kairu, em Kairú e Votor. Veiga identifica, também, a existência de categorias cerimoniais, tais como o *Péin* (os xamã)¹⁴⁶, o *Támper* (os dançarinos) e o *Põ'i* (que são os mestres de cerimônias ou “os donos do Kikikoi”); todos eles personagens do Kiki, ou ritual dos mortos. Essas categorias seriam preenchidas por pessoas de ambas as metades¹⁴⁷.

Para explicar o surgimento das subseções Wonhétky e Votor, Veiga (2006), com base no material etnográfico de Henry (1964), estudioso dos Xokleng, sugere que a categoria Votor teria surgido a partir de alianças entre Kaingang e Xokleng, sendo que estes últimos teriam sido incorporados, via casamento, à metade Kairu. A categoria Wonhétky seria, por outro lado, resultante da incorporação, à sociedade Kaingang, de povos “escravizados” – daí seu *status* inferior a todos os demais. Nos termos da autora:

Reconhecendo as relações assimétricas na sociedade Kaingang com as posições relativas das seções Votor e Wonhétky, e somando-se isso ao fato de que para os membros de tais seções tolera-se a endogamia de metade, parece aceitável sugerir que essas seções foram assimiladas por processos diferentes, a saber: por aliança, no primeiro caso, e por escravidão, no segundo [...] A prática da escravidão pelos Kaingang é registrada por Borba (1904:62) e por outros autores que conheceram cativos de grupos de língua Tupi-Guarani entre os Kaingang [...] Assim, o status diferente atribuído à seções seria resultante de uma hierarquia social que consideraria como os mais importantes os descendentes dos pais ancestrais, Kairu e Kamé, seguindo-se aqueles que foram incorporados ao grupo por casamento (ou seja, aliança) e, por último, os que foram incorporados através da escravidão. Esses últimos seriam os Wonhétky (1994, p. 70).

Outra hipótese da autora seria a de que essas seções resultariam de casamentos dentro da mesma metade, portanto, incestuosos. Para Veiga, as seções – assim como as metades - também eram transmitidas hereditariamente, pois afirma que “*o pertencimento tanto à seção Votor quanto à seção Wonhétky é patrilinear e, à semelhança do que ocorre com Kamé e Kairu, filho de pai Votor é Votor, filho de pai Wonhétky é Wonhétky*” (1994, p. 71-72)¹⁴⁸.

¹⁴⁶A categoria *peín*, presente em ambas as metades, teria funções ligadas aos ritos funerários, encarregados de lidar com os defuntos, com o cemitério e com os viúvos/as; esses serviços são sempre prestados de forma recíproca à metade oposta. Enquanto o pertencimento às metades e seções é herdado patrilinearmente, o pertencimento à categoria dos *peín* processa-se por escolha feita no ato de nomeação da pessoa ou pode também ser atribuído por um dos Kuiu (xamã), no momento da realização do Kiki (VEIGA, 1994, p. 2). Alguns dos nomes *peín* fazem referência direta às suas funções; um deles, Ngatufi, significa “o que carrega terra no cesto” (VEIGA, 1994, p. 75).

¹⁴⁷Tommasino (1995, p. 246), que estudou os Kaingang no Norte do Paraná, só encontrou entre eles a categoria Péin, cujo tipo de pintura era diferente de todos, constituindo-se em um grande círculo na testa e nas bochechas. Ali, Tommasino (1995, p. 244-245) identificou quatro tipos de grafias: *rá joj* (comprido), *re kutu* (redondo cheio) e *re nor* (redondo vazio); a quarta seria *re doró* (um círculo cheio e o outro vazio).

¹⁴⁸Horta Barbosa afirmou, como estes autores, que os casamentos deviam ser entre pessoas de diferentes metades, entretanto, diferentemente desses asseverou que “*não se deve pensar que seja lícito o casamento de qualquer Camem com um Canhurucem também qualquer, porque para complicar o problema, intervem a divisão em sub-grupos, aliás bastante numerosos*” (1925, p. 53). Como visto, para Nimuendajú e para Veiga, os “subgrupos” internos às metades tinham função cerimonial e não intervinham nos casamentos.

Argumenta Veiga que o que teria levado Nimuendajú e Baldus a identificar Votor e Wonhétky como classe ou categorias cerimoniais seria o fato de elas realmente possuírem obrigações específicas na vida cerimonial e nos ritos funerários, pois estas duas seções seriam “auxiliares” de uma categoria exclusivamente cerimonial/ritual: a dos *péin*. Contudo, concorda com Nimuendajú que há uma hierarquia que perpassa não somente as metades, como também as seções e, para reforçar o caráter exogâmico do sistema, informa que os membros de uma mesma metade tratam-se por *kaitkõ* (parente, consangüíneo) e, aos da outra, como *iambré* (cunhado, afim) (VEIGA, 2000).

Formas de Habitação e Economia

Os primeiros registros sobre as moradias dos Kaingang nos são revelados pelos estudos arqueológicos. Noelli (2002) se refere a um tipo de casa semi-subterrânea e esférica, que teria sido comum entre grupos Jê no Sul do país, em período anterior à chegada dos colonizadores à América. Tratava-se de uma estrutura que tinha uma parte subterrânea – construída na forma de uma grande vala circular ou cilíndrica¹⁴⁹ com alguns metros de profundidade – e que possuía uma cobertura acima da superfície. Esta cobertura, supõem os arqueólogos, era de madeira e palha e tinham a forma de abóbada. O acesso ao interior se dava por degraus construídos na lateral.

Este modelo de construção possui estreita relação com os túmulos, que eram feitos com montículos elevados de terra. Estes, como destacaram Veiga (1998; 2000) e Rosa (2004), eram uma clara referência ao mito de origem, pois reproduziam o *Canjijimbré*, ou seja, a montanha da qual saíram os heróis culturais. De modo semelhante, as casas subterrâneas podem ser vistas como uma metaforização da afirmação mítica de que os Kaingang são um povo que vem da terra, do subterrâneo, e que para ela retornam após a morte. Supõe-se, assim, que nesse período havia uma conexão ainda mais manifesta entre o modelo mitológico e as práticas sociais.

Os principais registros históricos dos séculos XVIII e XIX dão conta de que a forma de moradia já havia sofrido modificações profundas. Estas eram de superfície, retangulares, sem divisões internas e comunais. Afonso Botelho que esteve nos campos de Guarapuava em 1773 descreve uma aldeia:

Constava o alojamento de tres ranchos grandes, e um de trinta passos, e dous de quinze, e quatro ranchos mais pequenos, todos em linha reta bem feitos [...] Acomodar-se-iam nestes sete ranchos de quatrocentas pessoas para cima, não só julgando pelos que viram fugir como pelas camas de d'ua, e outra parte de dentro dos ranchos se viram [...] de coiros, e folhas, e pelo meio d'ua e outra fileira fazem fogos com que se recoperam o calor, que lhes tira sua total nudez (BOTELHO *apud* SIMIENA, 2002, p. 237-238).

¹⁴⁹Algumas das valas encontradas pelos arqueólogos possuem até 7 metros de profundidade.

Conjugando esta descrição de Botelho com outras de períodos subsequentes, pode-se compreender este grupamento como composto por uma unidade familiar extensa, que formava um toldo ou aldeia; esta era liderada por um cacique subordinado, provavelmente, o patriarca da família extensa. Uma unidade sociológica e política, contudo, era mais ampla, pois composta por vários toldos, pois, de acordo com Teschauer (1927), várias aldeias ficavam a alguma distância ente si, mas ligadas por “picadas” abertas na mata. O somatório das áreas de uso dos vários grupamentos – ou aldeias – compunha a unidade territorial explorada por uma unidade política, que se organizava em torno de um cacique principal. Tal é o que se depreende pela informação de Mabilde de que:

Os coroados dividem-se em pequenas tribos, constituídas por famílias entrelaçadas e parentes chegados. Cada uma dessas tribos tem o seu cacique ou chefe e estão sujeitas a uma autoridade superior, de quem dependem – o cacique principal ou chefe de todos eles – e a quem prestam uma obediência cega (1983, p. 42).

Dentro de um território mais ou menos definido, as mudanças na localização das aldeias menores eram uma constante, o que se refletia no tipo de moradia que, como descreve Telêmaco Borba (1908), eram rústicas e efêmeras. Essas características estavam, também, de acordo com a fluidez e mobilidade características da forma sazonal de habitar dos Kaingang, assim como com o seu *ethos* guerreiro, que implicava em deslocamentos constantes pelas dissidências que surgiam no seio da tribo:

Não tem habitação permanente; geralmente se mudam todos os annos, à proporção que vão rareando os meios naturaes de sua subsistência. Quando encontram local abundante em caça e mel, constroem grandes ranchos, de 25 a 30 metros de extensão, cobertos e cercados com folhas de palmeira, sem nenhuma divisão interna, com uma pequena abertura em cada extremidade, servindo de porta, por onde só pode passar, abaixada, uma pessoa; no centro destes ranchos accendem os fogos para cada família; dormem sobre cascas de arvores, extendidas no solo, com os pés para o lado do fogo, indistinctamente homens, mulheres e creanças. Nunca varrem seos ranchos; quando estes ficam muito sujos e cheios de pulga, os queimam e constroem outros. (BORBA, 1908, p. 8-9)

Sobre os deslocamentos sazonais, característicos do modo de vida dos Kaingang, sabe-se que eram definidos tanto em função dos seus ritmos culturais - como nas concentração nas aldeias durante os circuitos rituais -, quanto pelos ciclos naturais, pois as perambulações se davam de acordo com a oferta de espécies vegetais e animais nos territórios de domínio da unidade política. Sabe-se, também, que nas aldeias mantinham suas roças de subsistência e que, logo que as terminavam, as famílias extensas se dedicavam aos deslocamentos, para a realização da coleta de mel e pinhão, da caça e da pesca¹⁵⁰. A agricultura parece também ter desempenhado papel essencial

¹⁵⁰Vieira dos Santos (1949, p. 5-6 *apud* BECKER, 1995, p. 177) afirma que “[...] mudanças frequentes são motivadas pela necessidade de pesca, caça e melancia [...]. Permanecem no verão mais em acampamentos, no mato à beira de rios para a pesca, caça e tirar mel”. Também Metraux (1963, p. 452 *apud* BECKER, 1995, p. 177) observa que “após terem semeado seus campos, iam pescar ao longo dos tributários do Rio Paraná. Posteriormente iam para a Serra

na economia Kaingang¹⁵¹, dada a existência de mitos e ritos relacionados ao ciclo agrícola, como os coletados por Nimuendajú (1913) e interpretados por Veiga (2000; 2004)¹⁵².

Nesses deslocamentos, os Kaingang construíam ranchos temporários e provisórios, que eram ainda mais rústicos do que as casas descritas nas aldeias:

Uma outra espécie de rancho fazem os coroados. Estes têm a forma de um rancho de beira de chão e são cobertos com folhas de samambaia ou com as folhas do feto (*Alsophylla arborescens*) e mui raramente com folhas de gerivaseiro. São cobertos por um dos lados, somente, de maneira que não passam de uma modificação da forma do rancho que acabamos de descrever [...] Estes ranchos os selvagens fazem somente quando estão em marcha, de um lugar para outro, e uma circunstância qualquer os obriga a fazer uma parada, durante a viagem (MABILDE, 1983, p. 40).

A depender do momento do ciclo de desenvolvimento da família extensa, podia haver casas voltadas para os “jovens Kaingang solteiros”. Sobre estas, informa-nos Mabilde:

Os filhos dos coroados, tanto do cacique principal, como dos demais indivíduos da tribo, vivem e habitam nos ranchos dos pais até uma idade, a julgar pela aparência, que não passa de 11 a 12 anos. Chegando a essa idade, sendo filho do cacique principal, este manda um indígena da tribo ajudar seu filho a fazer um rancho que sempre é de forma semi-circular [...] Os filhos dos demais coroados são ajudados pelos próprios pais para fazerem seus ranchos [...] Daquela idade em diante o filho habita só, como os demais indivíduos da tribo que não possuem mulheres (MABILDE, 1983, p. 50).

Assim, embora os Kaingang não possuíssem uma “casa dos homens”, como os Jê no Brasil Central, especificamente voltadas para a preparação dos jovens guerreiros, também impunham-lhes uma separação espacial e simbólica quando entravam na puberdade. Tal separação pode ser lida como um processo de transformação ritual dos meninos em homens e guerreiros.

O tipo de arquitetura e de organização dos grupos domésticos, no contexto das casas comunais, implicava em um modelo de sociabilidade e de juridicidade, onde as chefias dos grupos domésticos eram as que ficavam como responsáveis pela ordem interna da sua unidade familiar, assim como pela observação das regras sociais e das condutas jurídicas e morais do seu respectivo grupo de parentesco.

Tratava-se, assim, de um modelo de juridicidade no qual as questões primárias de direitos e as obrigações rituais dos membros do grupo doméstico se situavam no âmbito de decisões dos chefes “patriarcais” dos toldos. Estes chefes, a depender do momento do seu grupo doméstico, tinham sob a sua autoridade as filhas e filhos solteiros, as filhas casadas e seus respectivos cônjuges, os filhos solteiros das filhas e as filhas das filhas casadas e solteiras e assim por diante.

Central onde colhiam pinhões voltando após a seus campos para a colheita”.

¹⁵¹Mabilde, durante o período em que esteve com os Kaingang no século XIX, observou que eles pouco plantavam. Pode-se supor que, no período em que Mabilde esteve entre os Kaingang, eles tenham deixado temporariamente de cultivar, em função do grande envolvimento com as atividades de guerras e perseguições, especialmente pela intensificação da movimentação de brancos nos seus espaços territoriais.

¹⁵²Ver no Anexo IV o mito de origem do milho (*Nhara*).

Tal se dava pelo fato de a residência pós marital ser uxorilocal, o que implicava no homem passar a viver na mesma casa dos pais da mulher e sob as ordens e autoridade do pai desta; entretanto, com o tempo, este homem, a princípio um estrangeiro, adquiria vínculos políticos com seus con-cidadãos e parentes afins, e com o crescimento e casamento das filhas podia vir a se tornar o chefe do grupo. Todavia, este homem e seus filhos e filhas, dada a patrilinearidade, ficavam sempre vinculados, por laços de sangue, ao grupo de origem, localizado em outras aldeias. Em termos estruturais, esse tipo de organização social, como observaram os africanistas, tende à segmentaridade e configuração de facções, uma vez que gera um conflito de fidelidades. Isto porque, caso os grupos de sangue de um homem entrassem em guerra com o grupo que o acolheu, este teria de decidir entre apoiar o seu grupo de origem ou o que lhe cedeu uma esposa.

Questões como com quem casar as filhas, para onde mandar os filhos para se casarem – formando novas alianças e expandindo o círculo de relações do grupo doméstico –, sobre a divisão social e sexual do trabalho, sobre a exploração dos recursos e os direcionamentos dos movimentos sazonais e vários outros eram prováveis atribuições desses chefes patriarcais, ou “caciques subordinados”, como os denominou Mabilde. É provável que tivessem até mesmo o direito sobre a vida e a morte dos membros do seu grupo doméstico. Nesse caso, o “cacique principal” atuaria num segundo plano de juridicidade para resolver conflitos envolvendo caciques subordinados, assim como nas questões que envolvessem toda a coletividade, tais como quando realizar os grandes rituais e as guerras.

Entre as aldeias que compunham uma unidade política e territorial, coordenada por um cacique principal, havia relações diplomáticas e ritualísticas. Informa Teschauer (1927, p. 342) que, quando tinham motivo de castigar ou atacar uma aldeia, faziam a declaração de guerra fixando flechas próximas ao grupamento a ser atacado. Souza (1918) descreve uma forma diferente de declarar a guerra:

O mais considerado de um grupo sobre algum toco de árvore, de braços cruzados, a uma certa distância do resto dos seus, brada em direção ao grupo inimigo (que se acha muitas vezes a mais de 30 K. do lugar) uma série de injúrias que se traduzem mais ou menos em questões relativa ao seu pouco gosto pelas mulheres, sua falta de virilidade, sua pequena faculdade para procrear, etc. Esperam assim que algum adversário as ouça e vá levar ao campo contrário a relação das injúrias. Prova isso, que não só conhecem e exercitam a espionagem, como que ainda há pouca probabilidade de em uma só vez, conseguirem a guerra declarada. Esta, uma vez declarada, é levada a efeito lentamente, segundo nos informaram (SOUZA, 1913, p. 11).

Já Mabilde (1983) descreve um modo, ainda mais sutil, de o cacique principal dar indícios aos seus caciques subordinados de que pretendia romper a relação amistosa e declarar a guerra. Trata-se de um padrão de comportamento ritualisticamente mantido e cuja quebra correspondia à declaração mesma da guerra:

[...] logo que os coroados estabelecem seu alojamento permanente, o cacique principal, ou chefe supremo das tribos subordinadas indica os lugares que a cada tribo compete ocupar, nas matas de pinheiros. Logo que se estabelecem em seus alojamentos, as tribos subordinadas mandam, diariamente, uns três ou quatro indivíduos visitar os componentes da tribo do cacique principal. Estes, por sua vez, vão de quando em quando visitar as tribos subordinadas, como prova de harmonia que entre eles reina [...] Quando, porém, há motivo de alguma desconfiança ou de insubordinação, o cacique principal proíbe à sua gente a continuação das visitas. Essa interrupção de visitas regulares equivale a uma denúncia de um estado de guerra, para a qual, sem demora, as demais tribos se preparam, por ordem do cacique principal (MABILDE, 1983, p. 44).

Dentre os recursos naturais explorados pelos Kaingang, destaca-se o pinhão, pela importância na alimentação, na definição da localização das aldeias, nas direções dos movimentos sazonais, na definição da sua territorialidade e das fronteiras intra-tribais, pois ficou registrado que:

[...] o limite entre um e outro território é assinalado na casca de um pinheiro que serve de marco de divisa. A casca é cortada com um machado de pedra, para fazer a marca de cada tribo [...] O território do pinheiral, compreendido entre duas marcas, pertence, exclusivamente, à tribo que nele habita por ordem do cacique principal e nesse território é que todos os indivíduos daquela tribo apanham o pinhão para seu sustento. A invasão de outra tribo, para esse fim, é motivo para a guerra (MABILDE, 1983, p. 126-127).

O pinhão era consumido ao longo de todo o ano, pois ainda que a sua maturação só se dê no inverno, era processado e estocado pelos Kaingang. Há controvérsias sobre se havia ou não uma noção bem definida de propriedade territorial entre os Kaingang, conforme observou Teschauer (1927, p. 354-355): *“se lhes tivesse perguntado de quem era o território em que habitavam esta pergunta ter-lhes-ia sido tão singular e ininteligível, como se lhes perguntassem de quem era o espaço do céu ou da atmosfera que os rodeava”*.

Em relação a outros tipos de bens, é possível afirmar que houvesse uma noção de pertencimento coletivo¹⁵³ e individual, no último caso, em especial das roças¹⁵⁴ e dos objetos pessoais¹⁵⁵. Nesse sentido, Shaden (1963, p. 73) observou que uma espécie de comunismo em vigor em outras tribos não existia entre os Kaingang; ponderou, contudo, que a carne de caça era sempre objeto de partilha. Outros foram ainda mais longe, como Vieira dos Santos (1949, p. 9 *apud* BECKER, 1995, p. 193), para quem *“o direito de propriedade é exclusivamente individual, até mesmo em relação aos objetos das crianças e das mulheres”*; entretanto, há que se ponderar que

¹⁵³Tommasino (2004) acrescenta que, além de reconhecerem a propriedade coletiva sobre pinheirais a determinados grupos, os Kaingang também a reconheciam em relação aos territórios de caça e coleta a grupos específicos.

¹⁵⁴De acordo com Manizer, o trabalhador é considerado o *“proprietário da roça e seus direitos são estritamente salvaguardados; as semeaduras são consideradas iguais a outros bens e, como eles, são destruídas por ocasião da morte do semeador”* (1930, p. 34).

¹⁵⁵Mabilde (1983) relata que as armas dos guerreiros ou chefes eram enterradas junto a seus donos, o que reafirma a existência não só de uma noção de propriedade individual, como aponta para uma vinculação substancial entre as pessoas e os objetos e produtos por elas produzidos, algo como o *Hau*, descrito por Mauss (1923).

este teve contato com os Kaingang em momento mais recente, quando estes já poderiam ter assumido algumas noções de propriedade, inseridas junto com os objetos *fóg*.

Casamento e Descendência

Acerca dos casamentos, os dados históricos indicam que não eram cercados de grandes formalidades, mas apenas havia a prescrição de casar com membro da metade oposta. Quanto ao ritual, consistia basicamente em, depois de decidido pelos pais, ser comunicado ao *põ'í*, que conjugava atribuições políticas, jurídicas e rituais; a partir daí o novo casal passava a cohabitar. Observou Manizer (1917, p. 38) que o casamento entre os Kaingang era precoce para a noiva e tardio para o noivo.

Como são patrilineares, Teschauer (1927, p. 30 e 49), afirmou que, segundo a opinião dos Kaingang, a criança devia a sua existência exclusivamente ao pai e que a *“mãe era somente a depositária e guarda da prole e [que] esta [mãe] não contrai deveres com aquela [criança]”*. Informa-nos o mesmo autor que nas separações os filhos sempre ficam com os pais e que, quando se tratava de um cacique principal que possuía muitas mulheres, era comum que cedesse alguma esposa a um outro membro da tribo, mas guardasse consigo os filhos que tivera com ela.

De acordo com Horta Barbosa, a autoridade dos pais não cessava com a maioridade dos filhos e estendia-se até depois do casamento, pois presenciou *“uma mãe viúva desfazer dois casamentos de sua filha contra a vontade desta e dos genros”* (1947, p. 53). É também Horta Barbosa que informa uma prática na qual alguns pais repassavam suas filhas aos futuros maridos ou a um dos irmãos, nos seus termos:

Um uso interessante é o dos pais entregarem as filhas, quando chegam à puberdade, a um dos seus *cainquês*, ao qual incumbe, daí por diante, zelar por ela e sustentá-la, até a data do seu casamento. Por êste uso, o filho mais velho que tem a seu cargo o sustento de uma irmã, não pode contrair casamento antes dela (HORTA BARBOSA, 1947, p. 54).

A poligamia era prática comum, sendo que o cacique principal era dos poucos que podiam dispor de várias mulheres, o que refletia o seu *status* diferenciado. Mabilde relata que o cacique Braga possuía dezenove esposas que viviam no mesmo rancho que ele, sendo que, com a maior parte delas, tinha filhos; afirmou também que entre elas reinava grande harmonia e que as mais velhas, que já não procriavam, ficavam encarregadas de cuidar dos filhos das outras, quando estas se ausentavam.

Embora de fato os *põ'í* Kaingang assumissem várias esposas, conforme apontam os diversos registros históricos, no caso de Braga, Mabilde pode ter confundido suas filhas e irmãs, tendo-as descrito como esposas; isto porque um cacique ou um chefe patriarcal de famílias extensas podia

dispor das irmãs e filhas, para o estabelecimento de alianças com outros homens.

Mabilde, também, acreditou que só o cacique principal tivesse o direito de possuir mais de uma esposa, entretanto, há registros de que também outros homens podiam tê-lo. Manizer, por exemplo, afirma que *“os indivíduos ativos, enérgicos, populares e bons caçadores possuem, às vezes, duas mulheres cada um; e, às vezes, mais”* e acrescenta: *“às vezes tomava por segunda esposa uma irmã da primeira”* (1917, p. 38-39).

Manizer também nos fala sobre as *Kaikré*, que eram primas interdidas, mas que viviam às custas de um “primo”¹⁵⁶ com o qual, não raro, possuía um caso extraconjugal, até o seu casamento formal. Nas uniões não-legítimas, era comum a fuga do casal, que podia, ou não, encontrar abrigo junto a outro cacique, pois seu acolhimento poderia significar guerra com o grupo originário da mulher.

Por se tratar de uma organização e estrutura social voltadas para o universo masculino, nelas as mulheres tinham um valor menor, embora fossem elas que, pela matrilocidade, trouxessem os homens para o seu grupo doméstico. Elas também eram o maior símbolo de *status* que os homens poderiam ter, sendo, justamente por isso, um dos principais motivos de guerras e disputas entre homens. É novamente Mabilde que informa que *“a maior parte das dúvidas que surgem entre as tribos do mesmo cacique são, geralmente, por causa das mulheres”*, mas que elas *“não são livres ou senhores de sua vontade – o que as converte em quase escravas dos homens”* (1983, p. 48)¹⁵⁷.

A cessão de mulheres parece ter sido a forma mais comum de um *põ’i* estabelecer alianças com seus caciques subordinados. Relata Mabilde:

Logo que um coroadado é escolhido pelo cacique principal para ser chefe subordinado de uma das suas tribos, recebe do mesmo uma de suas mulheres. Quando o chefe escolhido é pessoa que lhe merece consideração, quer por sua coragem, quer por sua destreza nas armas ou quer por sua obediência, o cacique principal, geralmente, lhe dá para escolher, para mulher, uma das moças das tribos subordinadas e daquelas que não deseja para si (1983, p. 48).

O trecho revela, também, que, como as mulheres eram símbolo de *status*, um homem para participar das esferas de poder deveria possuir uma esposa. Sobre a relação conjugal, Mabilde se refere aos Kaingang, como na citação que se segue, como geralmente muito sóbrios em relação aos prazeres sexuais e que não eram ciumentos, pois as cediam em determinadas circunstâncias:

[suas mulheres] e à condição servil em que as têm, e parecendo precisar delas, somente, para a propagação de sua raça [...] [ao] estrangeiro cedem com facilidade a sua mulher para que fique em sua companhia por algumas horas – sem reserva alguma do uso que o estrangeiro dela fizer. Fazem isso sem dificuldade e

¹⁵⁶Manizer não informa se esses eram primos paralelos ou cruzados, nem se pelo lado materno ou paterno. Como havia, interdito, supõe-se que o fosse pelo lado paterno.

¹⁵⁷Como visto linhas atrás, Nicuó, ex-cacique subordinado de Braga, entrara em guerra com este em função da posse das mulheres ou do acesso a elas.

repugnância, a troca de qualquer objeto que lhes é oferecido ou que por eles é cobiçado. Neste caso as mulheres prestam-se com a maior indiferença aos atos que delas são exigidos, como que em sinal de obediência ao homem a quem pertencem e que as manda servir a estranhos. No entanto, se de tais uniões resulta um filho, a criança, ao nascer, é imediatamente morta (1983, p. 64).

Esta não foi uma observação unanime entre os que mantiveram contato com os Kaingang no período. Horta Barbosa (1947, p. 53), por exemplo, registrou que os Kaingang eram maridos carinhosos com as suas esposas e que estas os acompanhavam por toda parte, até mesmo nas expedições de guerra; afirmou, ainda, que mães e pais eram zelosos e pacientes com os filhos.

Faccionalismo

Aos movimentos de união e cisão de grupos políticos, característicos da etnia, venho tratando-os como faccionais. Entretanto, não há entre os Kaingang uma categoria nativa específica que defina esse modelo de articulação, de acesso e disputa pelo poder (CID FERNANDES, 2003, p. 7). Do mesmo modo, eles não dispõem de termos para designar o dualismo subjacente à lógica, por exemplo, do seu sistema de metades; o que não é de se estranhar! Termos como faccionalismo, segmentaridade e dualismo são categorias analíticas criadas pelos antropólogos, sobretudo pelos africanistas, para dar conta da descrição e comparação de determinadas formas de organização e estrutura sociais.

No caso do termo “faccionalismo”, este foi especialmente utilizado nos estudos desenvolvidos ao longo da década de 1940 na Antropologia britânica. Nesses, as sociedades eram classificadas em dois tipos básicos: as com governo central e as que não apresentavam um governo unificado. As primeiras caracterizavam-se por possuírem chefes com autoridade e *status* hereditários, máquina administrativa e instituições sociais formais e complexas; exemplo desse tipo de sociedade seria a dos Barotse, com seus tribunais, analisados por Gluckman (1955), a qual veremos com mais detalhes no capítulo seguinte. Sobre as sociedades sem governo centralizado e formal, ocuparam-se, especialmente, Evans-Pritchard (1940) e Mayer Fortes (1953). Foi para descrever a configuração dos grupos políticos corporados nas sociedades desse último tipo, que foram desenvolvidos e conceitualizados os termos facção, sistemas de linhagens segmentares e outros.

Assim, apesar de a origem da categoria analítica “facção” estar vinculada a um determinado contexto etnográfico e para tratar de sociedades onde as chefias eram sem poder, ela nos fornece elementos significativos para fins descritivo e analítico. Isto porque os Kaingang, embora possuam chefias com poder centralizado, este não é hereditário e nem vitalício, mas variável de acordo com as capacidades de cada líder, sendo, portanto, uma forma de poder circunstancial.

Deste modo, a utilização do termo faccionalismo – bem como de outros que foram utilizados ao longo deste capítulo – não implica descontextualização, mas aproveitamento de referências que se tornaram clássicas, na Antropologia, para relacionar política, parentesco e sistemas de direitos. No caso Kaingang, também faz sentido tomar essas categorias de “empréstimo”, na medida em que, para a realização do seu sistema jurídico, eles conjugam, justamente, política e parentesco – ou aliança, descendência e localidade –, temas que foram amplamente explorados nos estudos africanistas.

As Chefias Políticas

Na literatura histórica, observam-se duas diferentes descrições sobre a forma como era exercida a autoridade política pelas chefias Kaingang: em uma, são descritas como despóticas e, em outra, como dotadas de pouco poder. Os registros de Telêmaco Borba, Horta Barbosa e Ambrosetti, por exemplo, trataram das chefias Kaingang como dispo de poucos meios para fazer valer as suas decisões. Telêmaco Borba, por exemplo, escreveu que:

Vivem reunidos aos magotes de 50, 100 e mais indivíduos, sob a direção de seus caciques, porém em todo o tempo a autoridade destes é quase nulla; é só por meios persuasivos, brandos, e dádivas que podem conservar algum ascendente sobre seus companheiros, isto é, conservá-los em seus toldos; nos momentos em que abandonam estes meios de domínio, ficam isolados de seus súditos, e até seus próprios filhos e parentes os abandonam a procura de outro chefe mais liberal e menos despótico. Geralmente os caciques, ainda os que mais trabalham, são os que menos objetos teem, pois é regra entre esta gente, que nunca se deve negar o que é pedido (BORBA, 1908, p. 7).

Horta Barbosa (1947, p. 52), referindo-se aos Kaingang no Estado de São Paulo, aponta que, em termos de chefia, os laços Kaingang “*são tão frouxos que se é antes levado a dizer que ela [a chefia] não existe*”. Ambrosetti, no mesmo sentido, afirma que os Kaingang em Misiones, na Argentina:

[...] levam o seu sentimento de independência até o ponto de viverem, seus indivíduos, em pequenos grupos, sob a autoridade quase nominal de um cacique, o qual, para ter alguma influência sobre eles, precisa ser dadivoso com seus súditos, além de não ser autoritário, posto que se arrisca a ser abandonado por eles de uma hora para outra, como sucedeu com Fracrã. O cacique é quem dirige as campanhas da tribo, que se resumem geralmente a assaltos traiçoeiros, dirigidos aos toldos de outras tribos ou acampamentos de brancos (2006, p. 73).

Mabilde, ao contrário, sustenta que os poderes desses chefes políticos eram ilimitados, pois, nos seus termos:

Não há, talvez, selvagens, entre os que habitam os sertões do Brasil que mais

respeitem e obedeçam ao seu chefe, o cacique principal, do que os coroados. São humildes até o excesso e cumprem as ordens do seu cacique com uma cegueira tal que mesmo a convicção da morte certa não é capaz de desviá-los do seu dever, deixando de cumprir uma ordem dada pelo cacique principal. Há, no entanto, casos, ainda que raros, de coroados que desobedecem ao cacique (1985, p. 28).

Os dois tipos de descrições não são, necessariamente, contraditórios. Estas podem ser vistas como complementares, na medida em que ambas apontam para atributos que eram necessários aos *põ'í*: por um lado, a bravura e a força para se impor nas guerras e, por outro lado, a generosidade com seus aliados, como na cessão de mulheres. Essas distintas descrições refletem, também, os diferentes contextos e períodos observados pelos autores, assim como as personalidades dos caciques com os quais tiveram contato. Certamente o cacique Braga, que foi o principal informante de Mabilde, e Fracram, pelas características que lhe aponta Ambrosetti¹⁵⁸, eram caciques extremamente rigorosos e personalistas, motivo pelo qual viram seus grupos se cindirem tantas vezes. Outros grupos podem ter vivido experiências distintas e de maior estabilidade política pelas características dos seus chefes em determinado momento.

Observa-se que ainda hoje a personalidade, a opção religiosa e a forma de atuação dos caciques das TIs Kaingang no Tibagi têm relações diretas com a estabilidade ou instabilidade do seu governo e com a rigidez ou liberalidade das regras jurídicas, sobretudo no que tange à aplicação de penas aos infratores. Portanto, a religião possui significativos reflexos na juridicidade e no controle das regras morais. Quanto ao “personalismo” na forma de agir das lideranças Kaingang, também se constata, como o fez Ambrosetti, que não são eles – os chefes políticos Kaingang – os entes soberanos daquela organização sociopolítica, mas sim a “comunidade” que o legitima enquanto seu representante e que o segue “quase cegamente”, ou se retira ou – como vem ocorrendo mais recentemente – retira os caciques da cena política local. Em outras palavras, o limite do controle e do poder das chefias se encontra nas suas respectivas comunidades que, descontentes, podem traí-lo ou abandoná-lo ou ao contrário, satisfeitas, empoderá-lo. Logo, soberana é a estrutura social sustentada pelas comunidades Kaingang e não seus líderes isoladamente.

Portanto, dada a variação do perfil das lideranças e do momento político que cada comunidade Kaingang experiencia, é possível que, em determinado momento, elas estejam enfatizando as chefias sem poder, ou o contrário: fortalecendo o poder de suas chefias. Leach (1954) bem nos mostra que é possível que uma mesma sociedade assuma dois modelos estruturais distintos, sem perdas culturais ou descontinuidades, na medida em que tanto um como o outro modelo podem ser-lhe constitutivos.

Chefia Política e Sistema Penal

¹⁵⁸Como visto, Fracram manteve-se na liderança de seu grupo durante muitos anos, pelo menos da infância à vida adulta de Maindana, que lhe usurpou o poder.

Dadas as características de algumas das lideranças políticas, é possível que, em determinados momentos, estas tenham se sobreposto às outras instituições sociais, especialmente àquelas vinculadas aos direitos que eram social e culturalmente reconhecidos às pessoas. Isto porque, como reforçou Mabilde – autor que mais nos trouxe informações sobre o sistema penal dos Kaingang no século XIX –, a postura de alguns chefes não era no sentido de apaziguar conflitos, mas de potencializá-los, envolvendo neles toda a coletividade¹⁵⁹. A essa suposição também se soma o fato de que os veredictos desses chefes políticos eram inquestionáveis, de modo que devem ter sido comuns situações e contextos nos quais havia acentuado “desequilíbrio das forças internas”. Logo, valores como a generosidade e a reciprocidade, assim como as regras morais e legais podem ter sido, em alguns momentos, totalmente ignoradas por chefes políticos que governaram para si, em detrimento de um sistema de direitos culturais mais amplos e cosmologicamente sustentado.

Além das decisões jurídicas de cunho territorial e diplomático, parecem ter passado pelo cacique principal, também, as questões relacionadas à cidadania. Há indicativos de que a perda do direito de permanência junto a uma determinada unidade política, por decisão dos chefes e por motivos políticos – o que parece ter sido pena comumente aplicada –, só podia ser reconstruída junto a outro grupo. Também é de se supor que, nos assuntos da alçada do cacique principal, nenhum cacique subordinado ousava substituí-lo, sob pena também de ver declarada uma guerra contra si. Tais suposições derivam da afirmação de Mabilde, segundo a qual:

Nada fazem os chefes das tribos subordinadas sem consultar o cacique principal e, o que este resolve e ordena, é executado com todo o risco e pontualidade. Qualquer falta de obediência ou dissidência traz para o chefe dissidente e sua tribo uma guerra de morte e, quando tal acontece, raramente tornam a se reconciliar. A tribo dissidente, em geral, acaba sendo exterminada se não fugir, em tempo, para bem longe do aldeamento geral (1983, p. 42).

Tudo indica que a transmissão do poder entre os Kaingang nunca se deu de forma hereditária. Pelos registros do século XIX, observa-se que as chefias se impunham pelas suas qualidades de liderança, de bravura, de astúcia, pela capacidade de ampliar as suas alianças, pela generosidade e pela sabedoria, conjugando força política e ritual. Becker (1995), Almeida (1998) e Cid Fernandes (2003, p. 149) mostraram que os *põ'i* eram sujeitos que fundiam autoridade, prestígio e capacidades rituais, pois com esta mesma categoria – *põ'í* – os Kaingang tanto designavam seus chefes políticos quanto os cabeças do Kiki. Tal observação permitiu a estes autores afirmarem a dimensão política deste ritual Kiki.

Borba, que sustentou a pouca autoridade desses *põ'í*, observou a sua importância enquanto administradores das questões de cunho jurídico, pois registrou que muitas contendas eram levadas

¹⁵⁹Escreve Mabilde que “os coroados respeitam muito os seus caciques e o indivíduo que desobedece ao chefe supremo da tribo é tratado com maior desprezo e rigor pelos outros membros de todas as tribos” (1983, p. 81).

para serem por eles decididas e que era costume, por exemplo, os parentes de uma “vítima” pedirem a eles a *“desforra por algum máo trato que soffreram os seus; n'este caso paga-se-lhes na mesma moeda que levou o parente ou então se lhes dá um objecto, um presente de insignificante valor”* (BORBA, 1908, p. 18). Vê-se a mesma lógica presente na “lei do Talião” expressa no “olho por olho, dente por dente”, assim como a possibilidade de “indenizações” compensatórias à família lesionada a fim de evitar a vendeta, sendo este ato mais simbólico e moral, do que propriamente material.

O mesmo está presente em Mabilde, o qual, tratando do tema do homicídio, informa-nos que, ao interrogar Braga sobre o que ele faria, como cacique principal, caso um “coroadado” tirasse a vida de seu companheiro, este lhe respondeu que o faria morrer da mesma forma que ele tivesse matado o outro. Assim, aos chefes políticos Kaingang coube a decisão sobre o direito à vida ou à morte dos seus seguidores, para além dos contextos de guerra. Nota-se, deste modo, que a pena de morte era aplicada não só ao inimigo, como também aos co-cidadãos. Nesse sentido, temos ainda em Mabilde a seguinte informação:

O cacique Braga disse-nos que os casos de desobediência são raros e, desde o tempo em que ele é cacique, só teve quatro ou cinco casos de um coroadado faltar-lhe o respeito e desobedecer-lhe. Dentre estes casos, um tratava-se de um velho que, sendo-lhe imposto, por desobediência a pena de retirar-se do alojamento e suprir suas necessidades se negou a isso e insistiu em não cumprir a ordem do cacique. Por esse motivo, disse-nos o cacique Braga que ordenara que o matassem (1983, p. 81-82).

Nesta citação, observa-se a conjugação de penas, pois inicialmente houve a de banimento ou da perda da cidadania junto ao grupo, seguida pela pena de morte por descumprimento de ordem ou não aceitação de pena imposta. Entende-se, deste modo, que a desobediência ao chefe constituía-se em uma falta grave, assim como a traição. Acerca da traição política, conta-nos Mabilde:

Em 1850, conversando com o cacique Braga, perguntei-lhe o que faria se reconhecesse que os indivíduos – por ele mandados visitar os companheiros das outras tribos subordinadas – ao regressarem ao seu alojamento lhe contassem fatos inexatos ou provocassem intrigas que pudessem fazê-lo, injustamente, declarar guerra a uma das suas tribos. Respondeu-me aquele cacique: “Ainda não me aconteceu isso, mas se um indivíduo da minha tribo me enganasse de tal maneira, imediatamente que o descobrisse o mandaria matar. Eles todos sabem disso e, por esse motivo, nunca me enganam, quando regressam daquelas viagens a seus companheiros” (1983, p. 45).

Apesar das várias práticas culturais que envolviam atos que podiam resultar em mortes, observou Mabilde que o “homicídio” não era comum. Tal se dava pelo fato de ser caracterizado como tal, apenas aqueles que eram previamente planejados. Nos termos deste autor, temos que:

Os indígenas coroados admitem só um caso de homicídio: aquele praticado com

premeditação e que, aliás, dizem ser desconhecido entre eles. Todos os outros casos de homicídio são considerados casos fortuitos e nos quais entendem não haver criminalidade. Até o homicídio, cometido nas ocasiões em que brigam entre si, por qualquer frivolidade (o que acontece freqüentemente entre eles), é considerado um ato muito louvável, porque entendem que, com isso, provam ter coragem e não temer a morte (p. 84).

Para este mesmo autor, os coroados obedecem a seu cacique pelo temor das penas. Entretanto, como demonstrou Malinowski (1926), não são as penas que fazem com que os homens comuns sigam as regras e cumpram suas obrigações, mas um conjunto muito mais amplo de princípios estruturais, de preceitos culturais e de interesses pessoais, dentre eles o acesso a um *status* e a permanência junto ao grupo. Ficou registrado que a perda de *status* e a exposição pública se constituíam em penas, vistas pelos Kaingang, como das mais agressivas e aviltantes; muitas vezes essas penas eram conjugadas, pois, à perda do *status* se seguiam humilhações públicas, com a participação da ampla coletividade:

[o condenado] É forçado a procurar, pessoalmente, as frutas e água necessárias para o seu sustento e a recolher a lenha e fazer fogo. Este serviço, assim imposto, obrigatoriamente, é para os coroados a condição mais humilhante a que podem ser reduzidos. Só como punição a ela se submetem, porque tal serviço consideram próprio para as mulheres – indigno e degradante para os homens. Este castigo torna-se ainda mais humilhante porque, cada vez que o castigado o executa e passa na presença dos outros, carregado de frutas ou lenha, é objeto de escárnio e de mofa, difícilimo de resistir dado o caráter orgulhoso desses selvagens (1983, p. 81).

Consta que o papel das mulheres nessas circunstâncias era o de serem provocativas, exigindo de seus companheiros que humilhassem, ainda mais, o apenado pois, Serrano (1957, p. 176 *apud* BECKER, 1995, p. 121) afirma que “*são as mulheres, neste caso, as que se regozijam e instigam os homens a maltratar o desobediente*”. O mesmo é afirmado por Mabilde:

Quando os coroados zombam do companheiro que, por desobediência, é obrigado a carregar frutas [...] são as mulheres as piores [...] e insistem com os homens para que maltratem o companheiro e o castiguem com pauladas quando, não suportando mais, responde aos insultos que os antigos companheiros lançam em rosto (1983, p. 82).

O agravante desta pena é que, uma vez aplicada, podia a ela se seguirem outras, como a perda da esposa e as desencadeadas pelo envolvimento do apenado em novas brigas¹⁶⁰.

No que tange às mulheres, Serrano (1957 *apud* BECKER, 1995) afirmou que os casos de desobediência envolvendo-as eram mais raros e que nestes eram as próprias mulheres as

¹⁶⁰Novamente é Mabilde que informa que: “*Dai se originam alterações e lutas em que sempre sucumbe o desobediente, que tem contra si todos os indivíduos das tribos. Se o desobediente possui mulher, é ela dada pelo cacique principal, a outro homem da tribo assim que se verificou a desobediência e antes do culpado retirar-se para viver isolado*” (1983, p. 82). Informa também Mabilde que aos “[...] desobedientes, disse-nos o cacique Braga, foram todos mortos no fim de três ou quatro dias, em brigas que resultam, sempre, das zombarias feitas pelos outros coroados (1983, p. 82- 83).

encarregadas de aplicar o castigo, que bastava ser uma surra¹⁶¹. Entre as faltas tratadas como graves estava o adultério. Nos termos de Mabilde:

O adultério, entre os coroados, é punido com a pena de morte e isto, singularmente, contrasta com a facilidade com que emprestam, aos estranhos, a mulher que possuem. Pela informação que recebemos de um cacique principal, o adultério é raro entre eles, talvez devido ao temor da morte (MABILDE 1983, p. 66).

Sobre a forma como era executada a pena no caso de adultério, afirma o mesmo autor que “os adúlteros, mulher e homem, são atados a uma árvore, ao lado um do outro, e mortos a flechadas” (1983, p. 66-67). As flechas usadas seriam a do próprio condenado e, para assistir à execução, eram reunidas “todas as tribos”, sendo que o ato era executado “pelos homens mais moços da tribo a que ambos pertencem”. Depois de mortos, ficam ainda atados à árvore e expostos até o dia seguinte, quando eram enterrados sem cerimônias.

Tal descrição indica que para os Kaingang não havia termo médio para a punição por adultério, pois se repete em outros autores a informação de que este era um tipo de ato que desencadeava a pena de morte, sempre aplicada de maneira pública.

Embora fosse comum entre os Kaingang do século XIX a prática de correrias para se apropriarem dos bens dos brancos, entre si parece que o roubo não era uma constante. A esse respeito, há um comentário de Gonçalves (1910), segundo o qual:

A acusação freqüentemente feita aos índios como sendo dados ao furto não é verdadeira. Além de que eles não têm da propriedade a mesma noção dos ocidentais, em regra, eles somente furtam pequenas coisas [...] contou o cidadão Ricardo Zeni, na presença do Cacique Faustino, de um ato de rigor deste, colocando nas estacas um índio por furtos de porcos. Salvou-o talvez da morte a intervenção do cidadão Zeni. Entretanto, verificou depois que a pena tinha sido injusta, a falta imputada não sendo verdadeira, conforme comprovou o reaparecimento dos porcos (GONÇALVES, 1910, p. 73 *apud* BECKER, 1995, p. 25).

Fischer (1959), já na metade do século XX, informa-nos que em alguns contextos, em especial entre os Kaingang já aldeados há bastante tempo, eram realizados “julgamentos” pelos próprios Kaingang antes que as faltas fossem punidas. Estes julgamentos eram presididos pelos caciques e que, em alguns casos, desencadeavam reuniões ou tribunais circunstanciais dos quais também participavam as demais lideranças. Nesses, o cacique¹⁶² buscava construir um consenso em

¹⁶¹Também em Mabilde encontramos: “Perguntamos ao cacique o que faria, quando as mulheres desobedeciam à sua ordem. Começou por dar uma risada e disse-nos que, quando não obedeciam, as outras mulheres davam-lhes pancadas e que isso era o suficiente para que logo cumprissem a ordem recebida” (1983, p. 83).

¹⁶²O termo usado por Fisher para designar os caciques foi *Coronê*.

torno da questão, mas de acordo com o seu entendimento. Nos termos de Fischer:

[...] os julgamentos e a execução das sentenças [...] dentro da tribo é exercido pelo cacique e praticamente de modo irrestrito. Só em alguns casos, principalmente quanto ao poder judiciário, está subordinada à reunião da tribo, mas geralmente á assim que ele, em virtude da sua autoridade, impõe a sua vontade (FISHER, 1959, p. 27-28 *apud* BECKER, 1995, p. 18).

Informa-nos esse mesmo autor que, a depender da importância da causa em juízo, todos os “*homens de maior idade*” participavam do julgamento. Pela sua descrição, constata-se que eram decididos nessas reuniões apenas os delitos praticados por indígenas contra indígenas e ocorridos dentro da reserva e, que as questões envolvendo índios e brancos, ou índios fora da reserva, a jurisdição era das forças do Estado.

Assim, a descrição de Fischer demonstra-nos novas formas de administrar a justiça que foram surgindo entre os Kaingang, quando estes já estavam sob a autoridade do SPI; também nos informa que algumas características da sua juridicidade se mantinham, tal como o fato de ser o cacique o autorizado a falar juridicamente pelos atos internos à comunidade.

Feito o mapeamento da estrutura organizacional apresentada pelos Kaingang no século XIX e rapidamente sobre um momento registrado por Fisher no século XX, voltemos nosso olhar sobre seu presente etnográfico no Tibagi.

Capítulo V: O SISTEMA JURÍDICO KAINGANG NA ATUALIDADE

O Olhar da Antropologia sobre os Sistemas Jurídicos Nativos ou sobre o Etno-Direito

A origem de um campo de discussão

Desde o momento em que os dados etnográficos passaram a ser tratados a partir de métodos científicos, identificam-se tentativas, por parte dos cientistas sociais, de colocar em diálogo o material etnográfico relativo às várias manifestações sociais com conteúdo jurídico-legal nas diversas sociedades humanas conhecidas. Inicialmente estas reflexões se deram, sobretudo, com base nos fundamentos da filosofia do Direito europeu ou ocidental¹⁶³. Na Antropologia, são exemplos das reflexões inaugurais sobre o tema os trabalhos de Maine (1861)¹⁶⁴, Morgan (1870)¹⁶⁵ e Durkheim (1893)¹⁶⁶.

O método científico na produção de cunho antropológico, na segunda metade do século XIX, foi essencialmente o comparativo. Por meio deste, cada um dos autores acima citados, visando tornar suas próprias sociedades compreensíveis, organizou os outros modelos sócio-culturais em escalas evolutivas, de modo que as sociedades não-ocidentais foram tratadas como estágios anteriores da história das sociedades europeias, ou seja, como se fossem reproduções destas sociedades, na sua forma primitiva ou embrionária.

O material etnográfico, que serviu de base às reflexões e comparações no período, esteve circunscrito ao relato de viajantes, missionários, militares, administradores coloniais, comerciantes e outros. Do arranjo descontextualizado desses dados, ajustados às teorias científicas, oriundas de outras áreas de conhecimento, especialmente da Biologia, surgiram as teorias sociais que justificavam, por analogia à lógica da seleção natural das espécies, o processo de dominação política, econômica e ideológica do “superior” europeu em relação ao “inferior” selvagem. Como

¹⁶³Uma articulação inaugural entre a Antropologia e o Direito é observada nas discussões travadas entre Sir Henry Maine, que foi professor de jurisprudência e advogado, e Lewis Henry Morgan, também advogado e observador dos hábitos culturais dos povos indígenas na América do Norte. A preocupação de ambos esteve centrada na história social da evolução humana e nos impactos da interação dos povos nativos com os sistemas de poderes coloniais. O que estava em jogo na discussão entre esse dois autores era a relação entre regras de parentesco e sistemas de direitos, vistos em termos de processos evolutivos. Para mais detalhes sobre a relação entre advogados e antropólogos, de uma perspectiva histórico-antropológica, ver Laura Nader (2002).

¹⁶⁴Em “The Ancient Law” (1861), Maine parte do pressuposto de que as sociedades “primitivas” possuíam um tipo de organização estritamente patriarcal. Sua explicação é a de que o desenvolvimento do direito estaria relacionado às transformações processadas na maneira de exercer a autoridade, ou seja, na passagem das sociedades baseadas no *status* para as centradas no contrato.

¹⁶⁵Morgan, em *System of Consanguinity and Affinity of the Human Family* (1870) e *Ancient Society or Researches in the Lines of Human Progress* (1877), ao contrário de Maine, estuda os direitos relacionados à descendência matrilinear na organização social iroquesa.

¹⁶⁶Durkheim em “A Divisão Social do Trabalho” distingue as sociedades pelas formas de solidariedade, “mecânica” e “orgânica”, respectivamente correspondente a direito “repressivo” e direito “restitutivo contratual”.

decorrência, desenvolveu-se uma concepção linear e universal de homem, na qual as diferenças culturais foram explicadas em termos de evolução geral da espécie humana.

O trabalho de Morgan foi exemplar nesse sentido¹⁶⁷: ele supôs a Humanidade evoluindo em uma única linha e as sociedades como organizadas em estágios¹⁶⁸. Um dos principais critérios de classificação foram as características tecnológicas de cada sociedade considerada. Deste modo, no topo do esquema analítico, Morgan situou as “civilizações superiores”, representando-as pela sociedade vitoriana, monoteísta, parlamentar, monogâmica, capitalista e contratual. No estágio mais “baixo”, caracterizado como “selvageria inferior”, situou as sociedades nas quais acreditou existirem promiscuidade sexual, comunismo primitivo, anarquia, superstições e incoerências.

Em estudos, como nos de Morgan, foi característica marcante a análise compartimentalizada das instituições e práticas nativas em macro-categorias ocidentais, tais como economia, religião, política, direito. Estendia-se, deste modo, às sociedades não ocidentais divisões que não lhes eram próprias e, como bem observou Kant de Lima (1985), a reação dos pesquisadores da época, ao não encontrar o mesmo modelo que o europeu, era sempre valorativo-negativa, enfatizando-se as ausências. Nos termos de Kant de Lima:

a Antropologia do Direito nesse quadro teórico era como descrever e classificar as diferentes formas de controle social bem como descobrir a origem e leis de seu desenvolvimento [...] Toda a diferença é reduzida temporal e espacialmente em um processo de re-conhecimento de reflexos de uma mesma sociedade, identificada como detentora da única Humanidade possível (KANT DE LIMA, 1985, p. 93).

No início do século XX, essa concepção universal e linear de homem passou a ser questionada e reformulada na Antropologia. Surgiu daí uma compreensão renovada e mais plural, na qual as diferenças existentes entre as diversas sociedades humanas foram explicadas pelos fatores culturais, próprios de cada uma delas. Essa rotação de perspectiva ganhou espaço graças às etnografias produzidas a partir do método de “trabalho de campo” ou “observação participante”, que impôs a convivência e a interlocução entre pesquisadores e nativos e que possibilitou a incorporação, nas análises antropológicas, do que se acreditou ser o “ponto de vista dos nativos”. Nas etnografias assim desenvolvidas, as práticas dos povos não europeus passaram a ser abordadas nos seus respectivos contextos; deste modo, deixaram de ser explicadas como instintivas, como confusões da mente primitiva e como modelos atrasados de sistemas jurídicos.

Com base nas observações produzidas em campo, novas formas de comparação são desenvolvidas, assim como são propostas distintas tipologias que apontavam para a existência, também nas sociedades tribais, de especializações das funções jurídicas. Esta foi a marca dos

¹⁶⁷O estudo por ele desenvolvido se tornou particularmente conhecido pelos filósofos e operadores do Direito, em decorrência do fato de seus dados terem sido discutidos por Engels (1884), em sua reflexão sobre as origens da família, da propriedade privada e do Estado.

¹⁶⁸Denominados de “selvageria”, “barbárie” e “civilização”. Estes se subdividem internamente em inferior, médio e superior.

estudos de Gluckman (1955 e 1965) e Bohannan (1957) que, por meio de métodos comparativos distintos, buscaram demonstrar que os sistemas jurídicos nativos eram tão complexos quanto o ocidental, pois neles também havia mediadores, árbitros, juízes, tribunais, códigos, embora fossem sistemas menos formais.

Assim, sem abandonar totalmente as categorias compartimentalizadas, próprias das sociedades europeias, os estudos sobre os sistemas de direitos nativos passaram a reconhecer a funcionalidade, a estrutura, a interdependência e os significados dos fatos sociais nestas sociedades. Pode-se afirmar que neste novo contexto o “direito dos povos nativos” surgiu para a Antropologia como um campo privilegiado, a partir do qual seria possível observar as formas de controle social, voltadas não somente para a repressão dos comportamentos indesejáveis como também para a produção de uma ordem sócio-cultural própria, característica e significativa. Deste modo, ao contrário do que supunham os “evolucionistas”, os estudos de Malinowski (1922 e 1926)¹⁶⁹ e de Radcliffe-Brown (1973)¹⁷⁰ vieram demonstrar que as instâncias jurídicas dos povos nativos, além de reprimirem, também produziam relações e ordenamentos sociais singulares.

Da constatação da diferença e de suas especificidades, resultou, na Antropologia, por um lado, um relativismo radical, que implicou a impossibilidade de amplas comparações, dada a irredutibilidade de cada cultura, sendo este o caso do estudo proposto por Bohannan (1957). Por outro lado, houve também a busca por tipologias sociais ou teorias de “médio alcance” comparativo, como as de Leach (1954), assim como autores que buscaram por marcos analíticos que permitissem comparações mais gerais, como os propostos por Gluckman (1965), Lévi-Strauss (1982) e Geertz (2002).

Entre os “clássicos” da Antropologia do Direito, há, notadamente, três abordagens etnográficas que foram particularmente importantes para a configuração de um campo analítico específico sobre a juridicidade dos povos não-ocidentais: a de Malinowski (1926), sobre os melanésios, a de Gluckman (1955), sobre os Barotse, e a de Bohannan (1957), sobre os Tiv. Pode-se afirmar que após estas abordagens, as discussões relativas à Antropologia do Direito tenderam mais para análises sobre as possibilidades de um pluralismo jurídico entre os direitos estatais e os nativos, em detrimento de abordagens etnográficas aprofundadas sobre sociedades específicas.

Embora produzidas em períodos distintos, percebe-se que, entre as abordagens etnográficas acima citadas, houve a concatenação de discussões e uma busca de diálogo entre os autores, sobretudo acerca das formas mais pertinentes para se chegar à compreensão dos sistemas jurídicos

¹⁶⁹Para Camaroff & Roberts (1981), a diferença entre Radcliffe-Brown e Malinowski é que o primeiro adotou um paradigma centrado nas regras e normas, enquanto o segundo centrou-se no processo.

¹⁷⁰Este autor aborda o “direito primitivo” como um campo isolado dos outros fenômenos sociais. No seu trabalho, o fenômeno jurídico é compreendido como “forma de controle social”, percepção que o fez se centrar mais nas sanções do que nos direitos. Um contraponto a este estudo, como veremos à frente, foi o trabalho de Malinowski.

nativos, assim como da melhor maneira de compará-los entre si e com o direito ocidental.

O Pioneirismo de Malinowski

Malinowski abriu uma nova perspectiva nos estudos sobre os direitos dos povos nativos ao abordar, a partir de longo trabalho de campo, o sistema jurídico-legal dos melanésios¹⁷¹. Em *Crime e Costume na Sociedade Selvagem*, trabalho publicado alguns anos depois de *Argonautas do Pacífico Ocidental* — obra referencial do autor e que rompe com a visão evolucionista das diferenças culturais —, aprofunda algumas de suas formulações acerca das instituições melanésias e reconhece a incorporação das reflexões de Marcel Mauss, desenvolvidas no artigo *Ensaio Sobre a Dádiva*. Entretanto, se, por um lado, Malinowski rompe com o paradigma anterior, por outro, em seu trabalho, persiste uma terminologia característica daquela corrente teórica, observável pelo uso de termos como “selvagens”, “primitivos”, “raças” e outros, assim como suas discussões ficam relativamente presas às formulações evolucionistas, até mesmo porque sua intenção era refutá-las.

Uma de suas principais conclusões diz respeito à existência de uma lei civil e de um sistema jurídico melanésio que opera a partir de uma lógica e coerência própria. Essa assertiva tinha o intento de desfazer um mito criado pelos estudiosos da época de que nas sociedades “primitivas” só existiam leis criminais ou penais, sendo o direito civil uma exclusividade das sociedades capitalistas desenvolvidas. Para Malinowski, a lei civil nativa consiste em disposições categóricas “*muito mais desenvolvidas do que o conjunto das simples proibições e que o estudo exclusivo da lei criminal entre os selvagens omite os fenômenos mais importantes de sua vida legal*” (MALINOWSKI, 1926, p. 30).

Observa-se que, dada a necessidade de Malinowski de afirmar um “direito civil nativo”, e não apenas um penal, em seu trabalho, este último aspecto foi sub-aproveitado. Entendo que a abordagem das práticas penais tribais é tão importante quanto as civis, no sentido de conduzir à compreensão dos sistemas jurídicos tradicionais na sua integralidade. Assim, na análise que desenvolvo sobre a juridicidade e o sistema jurídico, no presente etnográfico dos Kaingang no Tibagi, busco pelos elementos que constituem tanto o que se pode caracterizar como direitos civis, políticos e de cidadania quanto pelas práticas penais. Entre os Kaingang, estas últimas visam, não somente reprimir e punir comportamentos indesejados, como também dar suporte e continuidade a um sistema político faccional.

Ao esmiuçar o sistema civil melanésio, Malinowski dialoga especialmente com os estudiosos que afirmavam a promiscuidade primitiva, o casamento grupal, o comunismo, a ausência

¹⁷¹A melanésia constitui-se em uma região compreendida do oeste do oceano Pacífico à Nordeste da Austrália. Atualmente é formada pelas Ilhas Fiji, Nova Caledônia, Nova Guiné, Ilhas Salomão, Vanuatu, Ilhas Malucas e Ilhas do Estreito de Torres, dentre outras.

de direitos civis e individuais, e que entendiam que os nativos seguiam cegamente as suas leis, por temores sobrenaturais ou por um místico sentimento de grupo. Com uma descrição detalhada das atividades produtivas, Malinowski desejou refutar argumentos como os de Rivers (1914 e 1924), o qual identificou nas atividades dos melanésios um “socialismo” ou “cooperativismo” primitivo. Ao contrário desse, Malinowski observou a existência da propriedade, da hierarquia e de mútuas obrigações morais e legais.

Perguntando-se sobre qual a força motivadora por trás do cumprimento das obrigações pelos melanésios, Malinowski afirmou que há, em cada ato de troca, um “dualismo sociológico” onde dois grupos que trocam serviços e funções têm o cumprimento e a correção da sua conduta supervisionadas pelo outro. Nos seus termos, *“o comportamento social dos nativos baseia-se na concessão mútua muito bem avaliada, sempre mentalmente conferida e, a longo prazo, equilibrada”* (MALINOWSKI, 1926, p. 28). Logo, a força compulsória das regras dever-se-ia a uma tendência à satisfação do interesse próprio, da ambição e da vaidade, pois assevera que, entre os melanésios, são estes os elementos que têm ascendência e importância sobre a sua mente. Tal importância estaria expressa, por exemplo, na necessidade de exibição de alimentos e de riqueza e no fato de, naquele contexto sócio-cultural, ser a generosidade a maior virtude e a riqueza, elemento essencial de influência, de classe e de poder. Pondera, contudo, que sempre que um nativo puder se furtar das obrigações, sem que haja perda de prestígio, ele o fará, tal como qualquer “civilizado”.

Para Malinowski, as leis não escritas e de uso costumeiro são obedecidas muito mais voluntariamente do que nossos códigos escritos, mas que esse comportamento dos nativos não se deve a uma suposta ameaça de coerção ou ao medo da punição, pois que estes são fatores que não afetariam o homem comum ou médio, seja ele “selvagem” ou “civilizado”. Reconhece, contudo, a necessidade dos sistemas coercitivos e de punição para conter os sujeitos turbulentos e os criminosos.

Para observar o sistema jurídico melanésio, Malinowski estabelece um recorte geográfico e toma como referência as relações existentes entre os habitantes de um conjunto de ilhas formadoras do arquipélago Trobriands, situado a nordeste da Nova Guiné. Este recorte lhe permitiu enfatizar as relações de reciprocidade que subjazem o sistema de direitos em uma região e descrever as práticas com conteúdo jurídico e legal efetivamente estabelecidas nas múltiplas relações sociais, entre os grupos nativos das várias ilhas e de uma mesma ilha, ou seja, entre os das aldeias situadas na costa e os das situadas no interior¹⁷². Com isso, notou que, em geral, duas comunidades se apóiam mutuamente na realização do comércio e dos serviços, e que as trocas entre os membros dessas comunidades não se dão de forma aleatória, pois realizadas com parceiros

¹⁷²Estabelecendo um paralelo comparativo entre o recorte etnográfico proposto por Malinowski e o trabalhado nesta tese, pode-se afirmar que o que é aqui tratado como “unidade sociológica no Tibagi”, corresponde ao que Malinowski descreve como “rede de relações” entre os Trobriands.

permanentes e com a necessidade de performances rituais. Registrou, também, que entre as partes que trocam vigora um permanente débito, sendo este um dos elementos que mantém as pessoas vinculadas entre si, ao longo do tempo.

Em Malinowski, a existência de um sistema de direitos é identificada, sobretudo, por meio das relações de parentesco: consanguíneo e afim. Essas relações, estruturais e compulsórias, são vistas como as que controlam a maioria dos aspectos da vida tribal: as relações pessoais entre os homens do clã e da tribo; os *status* do marido, da esposa e das suas respectivas famílias de origem; as relações econômicas; o exercício do poder e da magia, dentre outros (MALINOWSKI, 1926, p. 55). Propõe, assim, que essas regras na sociedade melanésia corresponderiam à nossa lei civil, pois são as que fundam os direitos sobre as coisas e sobre as pessoas.

Seguindo as redes de relações sociais, Malinowski demonstra que, embora aparentemente desordenadas aos olhos dos não-melanésios, são extremamente complexas. Registra, então, que em uma simples atividade econômica, como a de pesca ou agricultura, os melanésios seguem uma série de convenções sociais, pois *“os nativos não somente têm sistemas tecnicamente precisos para apanhar o peixe e complexos arranjos econômicos, como também uma boa organização em suas equipes de trabalho e uma divisão estabelecida de funções sociais”* (1926, p. 21). Explica que os homens que compõem uma tripulação, em geral, pertencem ao mesmo sub-clã e que a propriedade e o uso da canoa consistem em uma série de obrigações e deveres definidos pelo parentesco.

Para Malinowski, as leis seriam, assim, categorias bem definidas dentro do conjunto dos costumes, conquanto internamente não formem um conjunto homogêneo e unificado de regras ou um sistema isolado e consistente¹⁷³. Isto se dá na medida em que as leis são compostas pela junção dos vários princípios estruturais, que, quando direcionados à resolução de casos concretos, podem resultar num “estado de equilíbrio tenso”¹⁷⁴, com explosões ocasionais, havendo mesmo conflitos entre os vários princípios estruturais internos, que compõem o aporte sócio-cultural e estrutural dos melanésios.

As questões formuladas por Malinowski acerca do direito civil melanésio repercutirão nos trabalhos de Gluckman e Bohannan os quais, como pontuou Davis (1973), estarão centrados, justamente, na relação entre dívida e contrato¹⁷⁵. Todavia, estes autores já partem do pressuposto de

¹⁷³Dada a flexibilidade do sistema social melanésio, pontua que nem sempre a regra geral será a seguida em um caso concreto, pois, quando um chefe tem considerável poder, a sua influência pessoal pode superar o peso da lei. Um exemplo neste sentido é quando a posição política do filho do chefe é tão forte quanto a do sobrinho materno, que é o “herdeiro natural” naquele sistema de direitos políticos. Todavia, observa Malonowski que, se houver a eclosão de um conflito, mesmo o chefe mais poderoso terá que seguir a regra majoritária. A fluidez do sistema revela-se, também, no fato de os atos contra a moral (como, por exemplo, o incesto) só serem vistos como “criminosos” se questionados publicamente.

¹⁷⁴Esse seria o caso, por exemplo, da relação entre os direitos maternos - pois são matrilineares - e dos vínculos de uma criança com o grupo paterno, dado o tipo ideal da residência - pois são patrilocais. Como a abordagem de Malinowski é das sociedades “em equilíbrio”, justifica que, embora haja conflitos estruturais, em longo prazo, as estruturas sociais resultam estabilidade.

¹⁷⁵De acordo com Kuper (1978, p. 134), os estudos subsequentes ao de Malinowski, tenderam a ser mais aplicados,

que existem sistemas civis entre os povos tribais e, acrescem às suas análises as relações não resultantes dos vínculos de parentesco, pois decorrentes de direitos adquiridos e ajustados entre cidadãos não-parentes.

Gluckman: Os Tribunais Formais e a Forma “Multiplex” das Leis Lozi

Gluckman, que tinha formação jurídica, escreveu mais de um trabalho sobre o sistema jurídico dos Bartose¹⁷⁶, em especial dos Lozi, situados ao norte da Rodésia¹⁷⁷. Nesses trabalhos, defendeu que a maioria das ideias essenciais à ciência do Direito Barotse encontra paralelos nos estágios iniciais do Direito romano e europeu, o que para ele possibilitava comparações gerais, desde que guardadas as diferenças entre os sistemas de significação, inerentes a uma e outra estrutura sócio-cultural.

Em outras palavras, Gluckman propôs que a estrutura jurisdicional dos Barotse é composta por um conjunto de tribunais, como o ocidental, mas que deste difere em termos de relações e instituições sociais e morais que sustentam as ideias legais. Assim, as cortes Lozi, apesar de possuírem uma lógica própria para a resolução de conflitos, agiam norteadas pelos mesmos princípios que as cortes ocidentais, quais sejam: a análise das evidências; a abordagem de casos concretos; por uma noção de razoabilidade do comportamento humano, de justiça e de equidade (1965, p. 163); com base na existência de um corpo jurídico ou *corpus juris*, com autoridade para deliberar nos casos de violação da norma (1965, p. 262); pela analogia entre casos anteriormente analisados ou jurisprudência; pela distinção entre fatos e leis (1965, p. 255), dentre outros.

A principal diferença entre o sistema Lozi e o ocidental estaria na forma flexível com que os juízes Lozi lidam com as “regras” ou “leis”, tratadas pelo autor como “multiplex”. As leis Lozi são “multiplex” no sentido de que as pessoas ocupam posições relativas às outras pessoas e, todas, participam de amplas redes — econômica, política, procriativa, religiosa, de vizinhança, de amizade e outras.

Gluckman não hierarquiza os sistemas de direito Barotse e Europeu, pois ambos são vistos como construções culturais e históricas específicas. Sobre o sistema europeu, esclarece que este adquiriu as suas características atuais no momento em que a economia europeia tornou-se mais complexa e diferenciada e as relações sociais, transformaram-se em difusas e impessoais; sendo que, com essas características sócio-culturais, vieram também as mudanças no conteúdo das leis e das performances dos seus tribunais, que se converteram em aparatos estatais formais.

sendo que nestes as questões centrais gravitaram em torno da posse da terra, das leis tradicionais, da legislação matrimonial, das migrações, das posições políticas dos chefes tribais, dentre outras; todos temas que interessavam às administrações coloniais.

¹⁷⁶A saber: *The Judicial Process among Barotse of Northern Rhodesia e The Ideas in Barotse Jurisprudence*.

¹⁷⁷A antiga Rodésia, atual Zimbábue, constituía-se em uma região situada na África austral.

Os Lozi são descritos como compondo uma sociedade na qual a economia é indiferenciada, onde o sistema social é organizado em torno das relações de *status* permanentes e múltiplas, e onde a estrutura social é sustentada por relações de interdependência entre homens, grupos de parentesco e vilas. Essas características estruturais fazem com que, por exemplo, para que se dê a entrada de um homem em uma rede econômica, ou para a definição da sua cidadania, sejam considerados seu local de nascimento e residência, visando identificar de quem é súdito; seu casamento, para mapear as suas alianças; e as estruturas políticas, pois as relações “diplomáticas” entre as vilas são fatores determinantes para a inserção econômica e para a definição de direitos de cidadania. Deste modo, para Gluckman (1955, p.26), o Estado Barotse não é uma mera organização política voltada para a manutenção da ordem, da lei interna ou para a defesa ou para o ataque na guerra. Mais do que isso, ele é uma comunidade religiosa na qual a ancestralidade tem grande relevância, pois, ali, um líder não é apenas um chefe político distante, mas percebido pelos Lozi como um parente do povo.

A terra é o recurso produtivo mais importante, de modo que as relações sociais são estabilizadas e se modificam através do tempo a partir de posições em relação à terra, em detrimento de acordos individuais, implicados nos direitos de posse legal. Também, embora os chefes, os membros da família real, os conselheiros, as lideranças e outros “superiores” tenham mais propriedades do que os homens comuns, a economia Lozi se mantém igualitária, o que não significa que seja um sistema igualitário; ao contrário, pois Gluckman destaca que há marcada hierarquia social. Isto se dá na medida em que a condição da pessoa, tais como seus *status* e cidadania, são elementos considerados nos julgamentos e parâmetros utilizados pelos “juízes” para avaliarem os casos concretos levados à *Kuta*.

No sistema jurídico Lozi, afirma Gluckman, o direito das pessoas, o direito das coisas e as obrigações estão inexoravelmente implicados uns nos outros (1955, p. 28), não obstante haja clara distinção entre regras legais e regras morais, de modo que apenas as primeiras são tratadas pela *Kuta*. Entre eles existe um complexo sistema de cortes que se distinguem em termos de poder de ação; assim, as *Kutas* são cortes politicamente instituídas, que não se confundem com as cortes informais, existentes nas vilas e no interior dos grupos de parentesco.

Nos julgamentos efetuados pelas cortes *Kuta*¹⁷⁸, que tanto discutem questões civis, quanto penais, há sempre a tentativa de conciliação entre as partes ao longo do processo, dado que os Lozi desaprovam o rompimento irremediável das relações (1955, p. 20; 55). A função essencial do sistema legal nativo, expressa nos julgamentos ocorridos nestas cortes, residiria, portanto, na garantia de um conjunto de relações de direitos e de obrigações entre as pessoas¹⁷⁹. Nesse sentido,

¹⁷⁸Informa o autor que as *Kutas* têm funções eclesiásticas, militares, executivas, legislativas e judiciais; cada um desses aspectos é assumido por um conselheiro — “Councillors”.

¹⁷⁹Gluckman, ao focar no processo de resolução de conflitos, distingue duas noções básicas que estariam presentes em todos os sistemas jurídicos, sejam eles tradicionais ou ocidentais: a “obrigação”, expressa na idéia de necessidade da restituição à pessoa que sofreu um dano pela pessoa que o causou, e a “punição”, para aqueles que transgridem as leis.

para Gluckman, o “direito” consiste, justamente, na adjudicação, ou seja, na obrigação moral dos juízes Lozi de fazer cumprir o costume em cada caso concreto, levado até eles para debate e decisão. Deste modo, compreende que entre “lei” e “costume” há estreita relação, pois é a partir do costume que as regras legais são produzidas e, embora constituam fatos sociais distintos, possuem semelhanças no sentido de que ambas são regulares, coletivas, coercitivas e exteriores aos indivíduos.

Um dos limites da análise de Gluckman está no fato de que os grupos locais na Rodésia já possuíam uma relação secular com o governo colonial inglês, quando por ele etnografados, sendo que algumas das características dos tribunais podiam ter sido decorrência desta interação. No entanto, o autor se limita a afirmar que as mudanças sociais geradas haviam sido parcialmente absorvidas pelas altas cortes Barotse, sem detalhar como estas absorções haviam se processado. Este é um dos aspectos que, na análise que desenvolvo sobre os Kaingang, busco desenvolver, como feito nos capítulos precedentes. Outro elemento em que a análise proposta nesta tese difere da de Gluckman se refere à abordagem dos dados etnográficos, pois enquanto este autor desenvolveu toda uma metodologia processual para circunscrever os casos por ele abordados, neste trabalho utilizo-me de situações acompanhadas entre os Kaingang no Tibagi mais como exemplificações do sistema jurídico que descrevo.

Bohannan e a Ênfase Analítica nos Sistemas Nativos ou “Folk”

Se em termos de escolhas por abordar sistemas jurídicos mais estruturados e formais, há proximidades entre os trabalhos de Gluckman e Bohannan, em termos de posturas comparativas, face aos dados produzidos, suas posições são opostas (DAVIS, 1973). Isto porque enquanto Gluckman quer estabelecer o que é sociologicamente geral nas sociedades tribais, Bohannan procura, justamente, pelo que é culturalmente específico dos Tiv¹⁸⁰; motivo pelo qual desenvolve um profundo estudo da língua e do sistema de significação destes nativos.

Bohannan, que constrói seu trabalho a partir de uma crítica ao método comparativo utilizado por Gluckman, não vê grandes semelhanças entre a forma como os juízes Tiv avaliam seus casos, com a forma como os juízes ocidentais o fazem, sobretudo pela ênfase na significação, mais do que nos processos de decisão. Assim, ao abordar a mediação de conflitos entre os Tiv, recusa-se a fazê-la a partir das categorias do Direito ocidental, pois argumenta que tal procedimento seria elevar à “categoria analítica” um sistema que é “folk”. Como “sistema analítico”, entende o acervo de categorias criadas pelos antropólogos, por meio de métodos próprios, com o fim de explicar os

¹⁸⁰Os Tiv constituem-se em um grupo linguístico africano e cuja maioria da população está concentrada hoje em países como Nigéria e Camarões.

dados que produziram em campo, à sua comunidade de comunicação.

A partir dessa distinção entre sistemas “analítico” e “folk”, Bohannan quer pontuar que seu estudo é uma etnografia sobre um sistema de direito específico, observado em seus próprios termos; ou seja, seu interesse recai no modo como os direitos Tiv são compreendidos pelos próprios Tiv, sem a intenção de reduzi-los, para interpretá-los, a pretexto de comparações, à luz de outros sistemas jurídicos. Portanto, Bohannan não reconhece o sistema de direitos formulado pelos advogados ocidentais ou o “Direito Comparado” como ciência, nem como “sistema analítico”, pois, para ele, a metodologia deste consiste em tomar como parâmetro o próprio sistema cultural, para pensar os demais.

Um dos pontos reforçados por Bohannan é o de que o trabalho do antropólogo consiste em uma tradução — ou sobreposições de traduções — de sistemas culturais. Nesse sentido, não nega a possibilidade de comparações, mas entende que, neste tipo de abordagem, deve haver clara distinção entre o que é explicação nativa e o que são as categorias analíticas utilizadas. Deste modo, uma comparação entre sistemas culturais distintos só se tornaria possível se, antes, cada um deles fosse compreendido nos seus próprios termos, lógicas, simbologias e ideologias. Para ele, o exercício realizado por Gluckman foi o oposto, pois este teria partido do seu próprio sistema cultural, o ocidental, para abordar um nativo¹⁸¹.

Bohannan compreende que a mais clara expressão dos sistemas “folk” - ou de interpretação dos nativos acerca das suas próprias relações e ações sociais, tanto nas efetivamente ocorridas, quanto nas hipoteticamente formuladas – está contida nas próprias categorias e termos nativos que, muitas vezes, não são passíveis de traduções de um sistema linguístico e simbólico para outro, sem as devidas mediações. Nesta tese, norteada pelas formulações de Bohannan, procuro pelas categorias nativas dos Kaingang voltadas à classificação das suas operações jurídicas, no entanto, como o conhecimento de que disponho da língua Kaingang é limitado, faço-o de maneira bem mais modesta que a proposta por Bahannan.

Na obra *Justice and Judgement Among the Tiv*, Bohannan apresenta os Tiv como uma tribo semibanto de agricultores de subsistência e de criadores, que vivem nas margens do rio Benue, no norte da Nigéria. Os Tiv se organizam em grandes patrinhagens territorialmente localizadas, tendo desenvolvido o acentuado senso de genealogia e de linhagens, que são segmentares. Entre as patrinhagens, as mulheres e *bridewealth* — que é a quantia em dinheiro ou em bens que o grupo ao qual pertence o noivo paga ao grupo da noiva — são constantemente trocados, criando laços

¹⁸¹A resposta de Gluckman é que não se pode descartar a base teórico-metodológica já desenvolvida pela ciência do “direito comparado” e pela jurisprudência ocidental. Observa, também, que no próprio ato do antropólogo escrever na sua língua — e não na nativa — já é uma tradução; ironiza que, de outro modo, ter-se-ia que inventar uma nova linguagem para se fazer antropologia. Defende, por fim, que se o trabalho do antropólogo for apenas o de descrever sistemas nativos, sem poder realizar comparações mais amplas e algumas generalizações, a disciplina se tornaria mero acúmulo de acervos etnográficos e não um campo de conhecimento.

extensivos de casamento e de afinidade.

Entre os Tiv não há divisões administrativas, chefias hereditárias ou conselhos. Seus líderes adquirem ascensão pela idade, influência e afluência. O foco da descrição de Bohannan são as ideias legais dos Tiv, sobretudo as presentes nos procedimentos jurídicos e nos casos levados ao *Jir*, ou conselho dos anciãos das linhagens. Interessa-se, em especial, pelas transações classificadas como *injô*. Esta seria uma categoria que abarca grande número de fenômenos, desde o simples empréstimo de dinheiro, de bens ou arrendamento de animais a amigos, até as ações de compensação por danos que o animal de um vizinho possa ter causado aos campos cultivados de alguém. Por analogia, explica que *injô* abrange um âmbito bem mais amplo de ações e relações sociais do que a palavra inglesa *debt* ou dívida. Deste modo, observa que os Tiv classificam, em uma mesma categoria, transações que no direito ocidental são definidas por vários termos, propondo, assim, que as categorias Tiv são mais densas de conteúdos e de significados.

Os bens incluídos nas transações *injô* são todos bens móveis. A terra nunca é o centro da transação da dívida, até porque ela não é reconhecida pelos Tiv como mercadoria. As transações *injô* são apenas entre pessoas que se definem como “amigas”, ou seja, entre aquelas que não estão vinculadas pelas relações de parentesco consanguíneo ou afim. As obrigações criadas pelo casamento são classificadas pelos Tiv em outra categoria: *kem*, que significa fazer casamento ou estabelecer relação de dívida perpétua, dentre outros significados possíveis, a depender do contexto. Como em Malinowski, em Bohannan, a passagem de objetos entre as pessoas é vista como modo de criar redes de relações de um tipo menos permanentes que as trocas geradas no âmbito do parentesco, embora tão relevantes como estas, do ponto de vista sociológico.

As Abordagens Teóricas Destacadas Face à Proposta de Análise do Sistema Jurídico Kaingang Atual

Como visto, Malinowski, Gluckman e Bohannan produziram suas análises por meio da análise de casos conflituivos, sendo que os registrados por Malinowski caracterizaram-se pela informalidade na sua resolução, ao passo que os de Gluckman e Bohannan, pelo fato de terem sido julgados por tribunais tradicionais. Penso que abordar a juridicidade dos Kaingang na atualidade, requer a junção de ambas as propostas metodológicas, o que significa observar as resoluções de conflitos, tanto no âmbito interno à unidade sociológica etnograficamente circunscrita no Tibagi, a qual não dispõe de tribunais formais, quanto acompanhar os casos que são levados pelos próprios Kaingang, para serem processados e julgados pelo sistema jurídico nacional, pois este, embora externo, participa efetivamente, e de forma complementar ao sistema Kaingang.

Observo que as contribuições apresentadas pelos autores destacados, em muito colaboram,

ainda hoje, para a abordagem de contextos jurídicos tradicionais, na medida em que se mantêm atuais pela qualidade das elaborações teóricas e metodológicas desenvolvidas. Entretanto, a realidade etnográfica da maior parte das sociedades tradicionais é bem distinta da observada há mais de 50 ou 100 anos atrás. O contato que Malinowski estabeleceu com os melanésios, por exemplo, ocorreu no início do século XX. Deste modo, para fins de comparação com a realidade Kaingang há que ponderar sobre as diferenciações, locais e temporais, pois também se tratam de reflexões relativas a contextos africanos.

Portanto, o sistema jurídico dos melanésios, dos Barotse e dos Tiv, como qualquer outro sistema de direitos, experienciou muitas transformações desde então, de modo que hoje, provavelmente, possuem formas distintas e mais complexas do que as descritas pelos autores. Isto se deve tanto ao fato de que todo sistema jurídico se transforma no tempo, por fatores e demandas culturais próprias dos seus sujeitos históricos ou como decorrência das relações interétnicas com grupos relativamente iguais, em termos de poder, com os quais trocam experiências, quanto pelo fato de, na contemporaneidade, todos os povos tradicionais estarem inseridos em Estados nacionais, com os quais estabelecem algum tipo de relação de englobamento.

Especialmente por esse último aspecto, observo que a distinção clássica entre sociedades com ou sem instituições formais deixou de fazer sentido na maioria dos contextos etnográficos, uma vez que parte significativa das sociedades tradicionais atuais experiencia múltiplas inserções jurídicas: nativas, nacionais e mesmo internacionais¹⁸². Os Kaingang são um caso exemplar, pois para a resolução de conflitos internos também se utilizam dos tribunais estatais, na medida em que se reconhecem como “cidadãos brasileiros” — e fazem questão de afirmar que são os primeiros —, assim como defendem veementemente a legitimidade cultural de suas práticas jurídicas tradicionais, inclusive perante aqueles tribunais. Portanto, na atualidade, ambos os sistemas jurídicos, o nacional e o tradicional¹⁸³, estão presentes no cotidiano dos Kaingang no Tibagi, sendo que os próprios Kaingang não vêem contradições nesta realidade, pois, da sua perspectiva ele é uno; além disso, o sistema abrangente é posto em ação pelos Kaingang, de um modo muito próprio e, muitas vezes, com fins distintos de quando é acionado pelos cidadãos brasileiros não-indígenas.

Observo que esta articulação entre sistemas culturais — um abrangente e outro tradicional —, embora resultante de uma situação histórica imposta pela sociedade de maior poder, tem sido apropriado pelos Kaingang como uma resposta cultural à dominação, sendo, portanto, estratégica no sentido de garantir, sobre novos contextos e realidades, a continuidade de uma forma própria e histórica de conceber, organizar e representar o mundo.

¹⁸²Vide o caso, por exemplo, das legislações internacionais que os próprios povos indígenas articulam em defesa dos seus direitos culturais e territoriais.

¹⁸³Como tradicional, trato os fatos jurídicos solucionados pelos Kaingang sem a intervenção do Estado. Nesse sentido, o tradicional não se refere às práticas culturais originárias da etnia, mas àquelas que os Kaingang reconhecem como suas; portanto, inclui neste rol também aquelas que foram incorporadas e re-significadas por eles.

Pelo exposto, mais do que comparações entre sistemas jurídicos, principal aspecto metodológico discutido por Bohannan e Gluckman, abordo, no capítulo seguinte, as possibilidades de convivência entre sistemas jurídicos onde um, o estatal, dispõe de mais poder do que o outro, o Kaingang, conquanto, pela interação fática, ambos se modifiquem no tempo. Nesse aspecto, sigo o entendimento de Bohannan, qual seja, o de que ambos constituem sistemas nativos. Entretanto, observo que a proposta comparativa de Gluckman é mais favorável no que tange a um pluralismo jurídico real, já que admite a possibilidade de diálogos a partir da linguagem do sistema mais abrangente: o do estado nacional. Todavia, esse pluralismo jurídico só seria efetivo se se desse a partir de uma linguagem de direitos humanos, relativizada e que considere a humanidade enquanto uma construção cultural, variável conforme o grupo em questão (SANTOS, 2003).

No capítulo que se segue, faço também uma junção das propostas dos autores ao procurar caracterizar o sistema jurídico Kaingang, tanto por meio dos princípios estruturais relacionados ao parentesco (como o realizado por Malinowski) quanto pelas adesões voluntárias entre não-parentes (como desenvolvido por Gluckman e Bohannan), com o fim de identificar o sistema de direitos relativos às pessoas e coisas, assim como quais concepções de justiça operam entre eles.

Juridicidade Kaingang: Permanência na Mudança

Embora trate da juridicidade Kaingang como um “sistema”, entre eles não existe, internamente às aldeias, um complexo jurisdicional formalmente estruturado, codificado e coerente. O sistema jurídico Kaingang, como outros sistemas de direitos tradicionais, é informal, apresenta grande flexibilidade, é contextual e relacional. Nesse sentido, pode ser visto como um sistema *multiplex*, tal como proposto por Gluckman para os Barotse, pois, além desses elementos, dispõe, ainda, de um *corpus juris*, ou de árbitros legitimados e socialmente reconhecidos — que, no caso, são os próprios chefes políticos locais — para a solução de conflitos internos e mesmo externos.

Entre os Kaingang, o que se observa é que tudo se mistura e que um sistema jurídico só existe e opera imerso na organização sócio-política e cultural mais ampla, logo, em conexão com o sistema de parentesco, com outros princípios estruturais, com as formas de atuação das lideranças locais no momento considerado, com as adesões religiosas dos envolvidos, com as alianças e cisões tecidas pelos sujeitos e grupos em contexto, com os *status* pessoais e familiares dos envolvidos e muitos outros aspectos, que variam conforme o caso.

As situações vividas pelos sujeitos Kaingang, e descritas neste capítulo, fornecem um conjunto de dados que, ajustados entre si e lapidados, permitem a compreensão da atualidade, vivacidade e força do sistema simbólico, filosófico e moral que subjaz ao modo de ser e de estar dos Kaingang na história e no presente, sobretudo os localizados no Tibagi. Portanto, é justamente no

sentido de estrutura organizadora, significadora das relações internas e que é capaz de solucionar os conflitos que surgem, quando não há a observação das regras morais e legais convencionadas de convivência, que localizo um sistema legal entre eles.

A distinção entre direitos civis e penais, estabelecida ao longo deste capítulo, é apenas um recurso analítico-descritivo, pois os próprios Kaingang não estabelecem distinção entre leis (ou *Jykré*) civis e penais.

Vénh Jykre e Ki Ha Han Ke: Expressões da Juridicidade Kaingang

Gluckman buscou evidenciar a distinção entre regras de cunho moral e as propriamente legais, vendo a ambas como resultantes dos costumes. Entre os Kaingang também se observa essa distinção, expressa nas categorias nativas *jykré* ou *vénh jykré*, que significa lei, cultura, sistema ou costume, e *ki ha han ke*, que se refere às regras morais e cuja tradução literal seria “fazer a coisa certa”, “proceder da maneira correta” ou “obrigação”. Observo que estas são as categorias centrais da juridicidade Kaingang, na medida em que contêm as suas ideias principais de legalidade e moralidade.

Em Kaingang, *jykré*¹⁸⁴ refere-se às regras menos flexíveis e aos comandos gerais e impessoais. Assim, é *jykré* todo ordenamento determinado culturalmente, como por exemplo o contido nos mitos, ou emanado de agente legítimo, tanto de fazer quanto de não fazer. Esses agentes podem ser indígenas — tal como no caso das ordens dadas pelos chefes políticos, sobretudo pelo cacique — ou autoridades nacionais. Logo, ocupa-se das *jykre* o *corpus juris*, ou seja, os agentes internos que são socialmente reconhecidos como árbitros. Trata-se, portanto, de uma categoria que engloba um amplo conjunto de regras, cuja violação é vista como erro grave (*kyne mág*), geralmente com consequências penais e/ou retributivas.

Ki ha han ke, por outro lado, refere-se aos atos e comportamentos ideais, sobretudo em relação à sexualidade, aos parentes, aos chefes, aos co-cidadãos etc. Os atos que violam *ki ha han ke* são socialmente reprováveis e podem ter consequências penais, mormente quando são publicamente questionados ou denunciados¹⁸⁵, pois, até então, permanecem na órbita do grupo doméstico. A assertiva de que a criminalização de comportamentos moralmente reprováveis só ocorre quando publicizados já havia sido apontada por Malinowski, como visto acima.

Categorias Etárias

¹⁸⁴Outras variações do termo seria *jykré kuryj*, que significa justo ou justiça. *Kuryj* remete à idéia de direito e também de justiça. O oposto de *jykré* é *jykré pãno*, que significa injusto ou ilegal.

¹⁸⁵Em Kaingang, a idéia mais próxima de uma “denúncia” está contida na expressão *vĩ vĩ he*. Essa expressão significa, literalmente, “falar mal de”; mas se trata de um “falar mal” que é verdadeiro, pois o contrário seria *vénh ó* ou mentira ou *vénh ón né*, quando a mentira é grande.

A forma correta como um Kaingang deve se dirigir a outro, considerando gênero, idade, relações de poder, estado civil e outros, é considerada *Ki ha han ki*. No que tange à classificação das pessoas de acordo com estes critérios, há, entre os Kaingang, cinco categorias principais. Por analogia, estas se refeririam ao que, em nossa sociedade, trataríamos por crianças, jovens, adultos e velhos; todavia, deve-se advertir que entre os Kaingang as marcações dessas categorias não são fixadas pela idade cronológica, pois definidas mais por fatores relacionais e comportamentais.

Essas categorias são: *gĩr sĩ* (ou *gĩr xĩ*), na qual incluem os bebês que ainda não andam; *gĩr*, que se refere a todas as crianças até por volta dos 10 anos, mas pode se estender até aproximadamente os 15 anos ou mais, a depender da aparência, do comportamento e do *status* da pessoa; *tá tãg* para as moças casáveis; *kyrũ*, para o moço na mesma situação; *jý* para as mulheres adultas e casadas; *vý* para os homens adultos e casados; e *Kofá*, na qual incluem todos os homens e mulheres que têm netos, o que entre eles se dá por volta dos 30 anos de idade. Apenas para as crianças e para os idosos não dispõem de marcações baseadas no gênero.

Crianças e idosos, no contexto social dos Kaingang, apresentam, assim, um *status* inferior às demais categorias etárias. Sobre os idosos, constam, em Mabilde (1983) e em Fisher (*apud* BECKER, 1995), relatos de que, no passado, os Kaingang usavam métodos eutanásicos para com os *Kofá* doentes e com poucas chances de recuperação, ou em contextos de guerra, quando não conseguiam mais acompanhar as marchas. Por outro lado, essas mesmas fontes nos relatam que houve *põ'i m'bang* (ou grandes líderes Kaingang) que ficaram no comando de grupos subordinados até a morte, em idade avançada. Em outras palavras, é a vitalidade e a performance pessoal que determina a classificação e o *status* da pessoa junto a seu grupo específico.

Não pude constatar a continuidade ou não da prática de eutanásia, mas acredito que tenha sido abandonada, especialmente pela existência dos postos de saúde indígena que monitoram a saúde dos idosos, na maioria das TIs no Tibagi. A condição dos idosos nestas TIs depende muito da sua trajetória de vida e da presença ou não das filhas(os) por perto; os que não os têm ficam em uma situação que não é das melhores, pois, embora sempre apareça alguém com o intuito de ajudá-los, ficam muito solitários. Normalmente quando viúvas ou viúvos, se não assumem novos relacionamentos, os *kofá* passam a viver com as filhas, que são bastante cuidadosas com seus pais idosos, o mesmo valendo para os homens em relação a seus pais. Neste caso, a unidade doméstica passa a ser referenciada pelos genros ou pelo filho que a assumiu, geralmente, o mais velho; o que indica a perda de *status* do *kofá*.

Os idosos normalmente auxiliam na criação dos netos e bisnetos, com os quais são muito amorosos e pacientes. Alguns *kofá* têm uma disposição extraordinária, pois, enquanto muitos homens jovens afirmam achar penoso o trabalho na roça, é comum ver os velhos abrindo pequenas

roças de milho e feijão à enxada ou com paus, enquanto aqueles só o fazem se os tratores da comunidade, primeiro, preparar a terra, que é a parte mais pesada do trabalho.

Os velhos Kaingang são saudosistas e gostam muito de contar como eram as coisas antigamente (*nén si* ou *nén xi*), “no tempo dos antigos” (*wãsi* ou *wãxi*): as comidas, as festas, a quantidade de mata e de bichos, os deslocamentos para a coleta do pinhão, as grandes pescas com pari e assim por diante. São também eles os que mais resistem às mudanças, que os mais novos buscam inserir no contexto das aldeias.

Atualmente, dadas as aposentadorias que a maioria dos idosos recebe, seus *status* e importância para as famílias têm aumentado, pois todos nas comunidades dependem muito do dinheiro proveniente destas fontes para a compra dos mais diversos itens. Assim, de acordo com a própria lógica econômica dos Kaingang, as aposentadorias nunca são utilizadas com exclusividade pelos idosos, pois que estes as empregam, principalmente, na compra de alimentos a serem consumidos por todos os membros do grupo doméstico a eles relacionados. Isto nos demonstra que as regras de reciprocidade interna aos grupos domésticos e às parentelas estão conservadas e atualizadas às novas formas de consumo. Há, contudo, situações em que os velhos ficam sob os cuidados de netos ou noras que, apenas interessados nesses recursos, não os tratam bem. Observei casos em que os cartões de saques do INSS ficaram retidos por estes entes, que usufruíam dos recursos, enquanto os *kofá* passavam por dificuldades.

Casamento: *Vénh Prûn* ou *Prûg*

Atualmente a regra geral entre os Kaingang é a monogamia. A poligamia, muito comum no passado, não é mais vista como legítima pelos Kaingang. Tal se deve ao fato de, desde os aldeamentos imperiais, terem sido prática reprimida e que, ainda hoje, é condenada pelas igrejas cristãs existentes em todas as TIs no Tibagi, sejam elas pentecostais ou católicas. Entretanto, como em boa toda regra, há exceções. Foram-me narrados casos atuais em que um homem vivia com duas esposas, na maioria deles, tratava-se de duas irmãs¹⁸⁶. Uma dessas famílias vivia na TI Queimadas e havia se mudado há pouco tempo, em função de o cacique no período não ter mais admitido a presença daquele núcleo doméstico na TI.

No passado, eram os pais que indicavam os cônjuges, hoje prevalece a livre escolha, embora não sejam raros casamentos ajustados pelos pais. A exogamia de metades, registrada por Nimuendajú e argumentada por Veiga (1994 e 2000), não é mais uma prática observada entre os Kaingang no Tibagi. Ali, a maioria dos adultos sabe informar à qual metade pertence, mas muitos casamentos ocorrem entre pessoas da mesma metade. Quando questionados, afirmam que no

¹⁸⁶Helm (1973) também registrou um caso de poliginia sororal, na década de 1970, entre os Kaingang na TI Rio das Cobras, no Paraná.

passado era lei (*jykré*), mas que constataram que essas uniões não eram problemáticas como supunham e que, por isso, mudaram a lei¹⁸⁷. Observo que o sistema de metades, entre os Kaingang no Tibagi, atualiza-se enquanto referencial filosófico, ideológico e classificatório mais geral, participando ativamente na visão de mundo; ou seja, mudam-se as práticas, mas não necessariamente o sistema simbólico mais geral que as permeiam.

O casamento, quando decidido entre os cônjuges, é acertado com os pais da moça. Logo após a aceitação paterna, a união é submetida ao cacique; se ambos são solteiros, este, normalmente, não se opõe, aconselhando o novo casal sobre as obrigações matrimoniais. Também tem sido comum a realização de casamentos nas igrejas existentes nas TIs e o registro dos mesmos por funcionários do Posto da Funai, os quais geralmente são indígenas da própria TI; exceção, como dito, ocorre na TI Queimadas.

Quando um casamento é desfeito, um dos primeiros a serem comunicados é o cacique. Muito raramente procuram “regularizar” esses registros junto ao Posto da Funai. Como as mulheres assumem os sobrenomes dos maridos, quando se separam e firmam nova união, simplesmente passam a se declarar com os novos sobrenomes. Deste modo, é comum que conste um sobrenome nos registros formais ou nas identidades indígenas emitidas pela Funai, diferente daquele com o qual a mulher se reconhece e é reconhecida, no momento, pela comunidade.

Todas as tentativas das lideranças diante das crises conjugais são no sentido de reajustar os casamentos desfeitos; ainda assim, são numerosas as separações, situação bem distinta das descrições características do século XIX. Atualmente, os Kaingang levam esse papel de conciliadores e de moralizadores das lideranças a sério, de modo que, entre as próprias lideranças, não pode haver pessoas recém-separadas, pois, como afirmam, as lideranças são autoridades e devem dar o exemplo. Para se referir a seus caciques, os Kaingang utilizam a expressão *ég jo tîg han pã'ĩ*¹⁸⁸, que remete à ideia de que os caciques vão à frente e devem dar o exemplo, pois literalmente a expressão *ég jo tîg han* significa “andar certo na frente dos outros”.

Um caso significativo sobre as expectativas em torno das lideranças ocorreu em Mococa. Ali, o cacique foi deposto após ter um relacionamento com uma *mé tũ*¹⁸⁹, mesmo tendo deixado a amante; entretanto, ele só o fez depois de já difamado na comunidade. Logo, o comportamento sexual das lideranças é bastante observado e controlado pela comunidade mais ampla; em relação a

¹⁸⁷Em Cid Fernandes (1998) e Veiga (2000), consta a informação de comunidades Kaingang onde a exogamia das metades é observada pelos Kaingang e que, nesses contextos, os casamentos que fugiam à regra geral eram vistos como incestuosos e eram punidos. Estes se refletiam nos *status* dos filhos, classificados em seção hierarquicamente inferior, relacionada à metade do pai.

¹⁸⁸Observo que a maioria das palavras em Kaingang possui mais de uma grafia, pois cada Kaingang que sabe escrever, a grafia de uma maneira, assim como entre os linguistas também parece não haver concordância. Este é o caso, por exemplo, de *pã'ĩ* ou *põ'ĩ* e *wasi* ou *waxi*, para citar apenas duas.

¹⁸⁹Caracterizo esta categoria de modo pormenorizado à frente

elas, o comportamento sexual impróprio é visto como mais reprovável do que, por exemplo, o consumo excessivo de bebida alcoólica ou em público.

O adultério, como no passado, é hoje percebido como um erro¹⁹⁰ e punido pelas lideranças Kaingang. Se antes gerava pena de morte, hoje recebe uma das menores penas, pois aos adúlteros aplica-se *vénh si ja vénh si jafá* (prisão) e *véhn jyvén*¹⁹¹ (aconselhamento, advertência). Podem ocorrer, também, punições adicionais, tais como surras públicas do cônjuge traído. Não é incomum que a mulher traída pelo esposo dê uma surra na amante dele. Mais do que um “erro grave”, ou uma violação a uma *jykré*, a traição é ato moralmente reprovável, ou seja, vai contra *ke ha han ke*; na prática, entretanto, é bastante comum.

Há que ressaltar que só se punem os adúlteros se estes forem denunciados pelas partes envolvidas. Geralmente são as mulheres quem denunciam seus maridos. Há, contudo, casos de *vénh vi Kórég*¹⁹² (fofocas), que, mesmo não sendo promovidas pelos diretamente envolvidos no caso, podem deixar as pessoas, especialmente as mulheres, bem complicadas face às lideranças locais, tendo de se explicar junto a elas.

Situação diferente do adultério é quando o casal adúltero insiste em ficar junto, pedindo a separação dos seus cônjuges. Nesse caso, a punição se agrava, pois o sistema jurídico Kaingang atual, visa à estabilidade e à durabilidade dos casamentos, de modo que o casal adúltero é transferido de TI. Caso um casal volte a se reconciliar depois de aceita a separação pelo cacique, ambos são punidos, por não terem aceitado o retorno no momento proposto pelas autoridades locais. Nesses casos, geralmente ficam detidos na cadeia por, no máximo, um dia.

Residência

A matrilocalidade é mantida pelos Kaingang, mas varia conforme o momento do ciclo de desenvolvimento do grupo doméstico. Assim, observa-se uma matrilocalidade inicial e temporária do novo casal na casa dos pais da moça, onde vivem durante os primeiros anos de união marital e, com o passar do tempo, uma tendência à matrilocalidade de aldeia¹⁹³. Deste modo, as relações de parentesco acrescidas da forma de moradia pós-marital geram um tipo de arranjo sócio-organizacional e espacial que possibilita aos Kaingang estabelecerem imensas redes de parentesco, espacialmente dispersas por um amplo território, com os homens circulando dentro dessa unidade

¹⁹⁰Em Kaingang, não há termo específico para “crime”. Atos com essa característica são tratados como erro (*kyne*), acrescido de um adjetivo que lhe caracterize a intensidade: grave, muito grave, leve e assim por diante.

¹⁹¹A expressão *véhn jyvén* ou *vénh jyvén* é o mesmo termo que usam para designar o juiz de paz.

¹⁹²A tradução literal seria “fazer uma má fala” ou “proferir uma fala não verdadeira”.

¹⁹³Essas características da atual forma de habitar, como já observado no capítulo II, são reflexos de uma valorização recente que os casais, sobretudo os jovens, têm apresentando em relação à neolocalidade, influenciados pelas práticas da sociedade envolvente e pelas casas de alvenaria, disponibilizadas em todas as TIs no Estado do Paraná, pelo governo estadual.

sócio-territorial, no caso em questão, especialmente, no circuito das cinco TIs no Tibagi. Essa circulação dos homens desencadeia um tipo de relação estrutural que, etnográfica e teoricamente, tem sido constantemente explorados pelos antropólogos que estudam os Kaingang: a das alianças de sangue e por afinidade ou dos homens em uma unidade doméstica, em função das posições genrosogro, pai-filho e entre cunhados¹⁹⁴.

O mais comum é que o casal se mantenha na casa ou aldeia originária da esposa até que o homem cumpra suas obrigações para com o sogro, que consistem, basicamente, em trabalhar alguns anos na roça familiar deste (CID FERNANDES, 2000), ou até que adquira capacidade de auto-subsistência. Não é raro que o casal, após algum tempo, migre de aldeia, temporária ou permanentemente. Um dos fatores que o casal avalia para assim proceder, é a condição em que se encontram na aldeia da esposa, face às possibilidades de melhorias em outros locais, sobretudo naqueles em que residem os parentes consanguíneos do homem.

Na definição de uma cidadania específica, ou seja, em relação a uma determinada TI Kaingang, observa-se que há influências do sistema de descendência, das práticas de moradia pós-marital, da organização política e das alianças entre caciques, dentre outros fatores. Assim, a matrilocidade gera, pelo convívio direto e cotidiano, fortes vínculos afetivos entre a pessoa e a aldeia onde nasceu, cresceu e onde está enterrado seu umbigo¹⁹⁵, embora não seja, necessariamente, nesta aldeia que estejam as suas relações de sangue, como os irmãos e o pai do pai deste homem.

Em relação à aldeia materna e paterna, a pessoa possui alguns direitos relativamente assegurados. É normalmente para a aldeia de origem, ou materna, que os homens costumam retornar em situações críticas ou quando “exilados” da TI onde viviam com a esposa e filhos, pois é lá que se concentram alguns dos seus prováveis aliados, tais como seus pais, irmãs (ou seja, suas *ikaitkō*) e cunhados (ou *iambré*).

Entretanto, para que este homem volte a viver na sua TI de origem, após dela ter-se mudado em função do casamento, ou para a aldeia paterna, onde, provavelmente, nunca viveu (mas só visitou), deve haver uma solicitação ao cacique desta TI, antes de assim proceder. Este cacique, contudo, fica legalmente obrigado a receber em suas TIs as pessoas dali originárias; mas, em relação às pessoas que não são originárias da TI, a obrigação não é legal (*jykré*), mas moral (*ke ha han ke*), sendo este o caso da aldeia do pai do homem.

Quando uma pessoa comete algum erro na TI onde vive, os Kaingang entendem que, para evitar maiores conflitos (prevenção) e para que a pessoa pague pelo erro (punição), ela deve ser transferida, junto com sua família nuclear ou extensa — a depender do caso —, para outra TI

¹⁹⁴Nesse sentido, ver especialmente Veiga (1994; 2000) e Cid Fernandes (1998; 2000).

¹⁹⁵Sobre a importância simbólica e prática dessa ideia Kaingang, no que tange à constituição da territorialidade e à construção da pessoa, ver Tommasino (1995) e Veiga (2000).

sociologicamente àquela relacionada¹⁹⁶. Nesse sentido, o corpo político local de uma TI no Tibagi costuma receber as famílias Kaingang que são expulsas de outras TIs localizadas na bacia, em especial, quando é o cacique da outra TI quem lhes dirige o pedido. Trata-se de uma relação recíproca, pois o cacique que manda pessoas para cumprir penas em outra TI também fica obrigado a receber as pessoas que recebem a mesma pena naquela TI.

Entretanto, se inexistente qualquer vinculação da pessoa, pela via do parentesco, ao contexto para onde deseja ser levada quando recebe uma pena de transferência ou se não há relações sociológicas e políticas entre a TI onde se encontra e aquela para onde deseja ir, não há nenhum constrangimento moral ou legal para o cacique se este se negar a recebê-la. Só é consensual entre os Kaingang que, em sendo Kaingang, a pessoa tem o direito¹⁹⁷ de viver em uma das terras indígenas da etnia na mesma região onde sempre viveu, especialmente naquelas onde possui vínculos diretos de parentesco.

Não sendo para estabelecer moradia, o direito de ir e vir dos Kaingang entre as suas TIs no Tibagi é livre e amplo para visitação e para permanências relativamente longas, mas como hóspedes de seus parentes que ali vivem. No passado, o controle social da vida e dos movimentos dos Kaingang entre as TIs foi grande, hoje não mais, ao menos entre as do Tibagi.

Os deslocamentos sazonais são, ainda hoje, mantidos pelos Kaingang. Alguns são realizados dentro das próprias TIs no Tibagi, pois costumam construir uma pequena casa de sap  ou madeira (*in xi*) próximo   roça, durante o período do plantio e colheita, ou nas margens dos rios, quando estes estão fartos de peixes e as famílias v o passar dias na atividade de pesca, seja com anzol, seja com *paris*. Este último consiste em um tipo de técnica no qual represam partes do rio com pedras, formando uma espécie de funil; na abertura deste, colocam um cesto tecido com taquara, no qual os peixes são apreendidos. Outras vezes, os deslocamentos se voltam para as cidades, onde os Kaingang montam acampamentos (*w re*) em praças e áreas verdes e onde passam vários dias. Neste último caso, tanto se deslocam para a venda do artesanato, como para se refugiarem dos problemas e conflitos que a vida em comunidade desencadeia.

Para Tommasino, quando os Kaingang realizam os *w re* em cidades como Londrina, estão promovendo um processo de re-territorializa o, pois ocupam, justamente, seus antigos espaços de coleta e caça. Entretanto, a coleta que hoje realizam nesse espaço é a de produtos industrializados e não mais de recursos naturais como no passado, dado que esses espaços foram modificados

¹⁹⁶Como visto, a “transferência” de indígenas foi prática iniciada pelo SPI e Funai; destaca-se que, no período em que os chefes de postos eram os senhores absolutos da “lei” dentro das TIs, esses critérios aqui discutidos e hoje considerados pelos Kaingang não tem correspondência exata com os da década de 1940   de 1970. Quanto   expulsão, também como visto, ela já fazia parte da dinâmica jurídica dos Kaingang desde, pelo menos, o século XIX

¹⁹⁷A idéia mais próxima desse tipo de direito que consegui identificar entre os Kaingang, além da expressa na no o de *Jykre*, está na expressão *Inh s  v  g * que significa “  meu também” ou “eu tenho direito sobre”. Geralmente os Kaingang usam essa expressão para afirmarem seus direitos sobre bens coletivos, tais como acesso à terra, aos recursos da floresta, às verbas da comunidade e outros.

(TOMMASINO, 1996, p. 196). Esta mesma autora também pondera que o *wãre* tem se constituído em uma forma de atualização prática e simbólica do modo de vida antigo (*wãxi*) e de uma relação tempo-espaço particular dos Kaingang¹⁹⁸.

Descendência

O argumento da patrilinearidade é comumente acionado pelos Kaingang, sobretudo em contextos de separação de casais e na disputa pela guarda dos filhos. Em Kaingang, o termo usado para gravidez é *mãn*, que literalmente significa “pegar a cria de um homem”, ou seja, o filho é percebido como substancialmente vinculado ao pai, portanto, como um ser que é gerado a partir do corpo e sêmen do homem e que é, apenas, gestado pela mulher. O termo *mãn* também é usado, relacionalmente, para se referir ao filho mais novo, quando a mãe engravidou deste enquanto ainda amamentava o filho anterior; logo, também neste contexto, o termo remete à ideia de que algo é tirado de um e cedido a outro.

Na TI São Jerônimo, ocorreu uma situação que é tradutora da forma como o princípio da patrilinearidade é acionado e aceito como um argumento juridicamente válido entre os Kaingang atuais. Uma mulher Kaingang que se separou do marido, sem que houvesse a aceitação dele, estava para se mudar da TI e desejava levar consigo os filhos do casal.

Inicialmente a mulher manifestou, junto ao ex-marido, a sua intenção; proposta que foi, por ele, rechaçada. Ela, insatisfeita, levou a questão para ser tratada pelas lideranças locais, que também lhe negaram o direito ao pleito, sob o argumento de que os filhos pertencem ao pai e à família originária deste e que, se eles não haviam consentido que ela os levasse, nada podiam fazer, pois se tratava de uma *jykré*.

Esta Kaingang, inconformada, deu início a uma ação civil, junto às instâncias do sistema jurídico nacional. Ao final do processo, o juiz de direito concedeu a guarda dos filhos a ela, norteados pelos princípios e convenções reinantes no direito civil nacional. Este juiz me confessou, algum tempo depois, ter-se arrependido da sentença, pois houve manifestações contrárias, sendo que o Fórum onde oficiava, ficou lotado de Kaingang que protestavam e questionavam a sua decisão. O resultado foi que, embora o juiz citado não tenha retrocedido na sua sentença, na prática a mulher não pôde retirar os filhos da aldeia, em função da forte resistência da família paterna, que era apoiada pelas lideranças da época e pela comunidade mais ampla. No final, esta mulher acabou indo embora da TI São Jerônimo, mas teve mesmo que deixar os filhos com os pais do ex-esposo

¹⁹⁸Na interpretação de Tommasino, o *wãre* relaciona-se ideologicamente com o tempo e modo de vida *wãxi*, opondo-se ao tempo e modo de vida *uri* – ou atual e relacionado ao modo de vida na aldeia onde há pouca liberdade. Deste modo, argumenta que, por meio do *wãre*, os Kaingang tanto realizam uma territorialidade específica e independente, quanto atualizam um modo de vida identificado com o dos antepassados (TOMMASINO, 1995; 2003; 2004).

que, a essa altura, já estava casado com outra mulher e vivendo na casa dos pais desta.

Há vários casos de separações em que a família paterna não reivindica as crianças; nestes, se a mulher desejar, pode manter consigo todos ou alguns dos filhos. Normalmente, situações como estas sequer chegam a ser tratadas pelas autoridades locais, sendo resolvidas no âmbito do grupo doméstico. Há também casos em que, a depender do motivo da separação, as lideranças podem decidir a favor da guarda pela mãe, pois nas decisões por estes tomadas, além do princípio da patrilinearidade, outros fatores são considerados.

Quando um homem se separa ou fica viúvo, não é incomum que a sua segunda esposa crie também os filhos do primeiro casamento. As crianças órfãs podem ser criadas na casa dos avós ou tias paternas ou, ainda, na dos avós maternos. Entretanto, neste último caso, como destacou Almeida (2004, p. 97), os avós consideram que estão fazendo um favor para o genro. Também é comum que os filhos de uniões fora do casamento sejam deixados com os avós maternos, quando a mãe assume uma união conjugal e opta pela neolocalidade.

Como as crianças são definidas a partir do pertencimento social paterno, as que têm pais desconhecidos (como quando a mulher não revela a paternidade do filho) ou cujos pais não os reconhecem, ficam em situação mais delicada do que as crianças que os possuem. É comum que mulheres sem um companheiro e provenientes de famílias que não dispõem de condições — materiais, psíquicas ou simbólicas —, quando ainda grávidas, já procurem por outra índia que queira adotar o bebê. Esta atitude não é vista como desabonadora para a mãe biológica. Também, não é incomum que uma mulher casada, sabendo da situação vulnerável de uma mãe biológica, se ofereça para criar algum(ns) do(s) filho(s) desta. O que se nota é que os Kaingang apreciam as crianças: elas estão presentes na maioria dos contextos, possuindo trânsito livre por todos os espaços aldeia.

Os pais adotivos nunca escondem dos seus filhos quem são seus pais ou sua mãe biológica e, como destaca Tommasino (1995), a vida entre os Kaingang é sempre bem-vinda. Assim, embora as parteiras conheçam várias técnicas e ervas abortivas, entre os Kaingang, poucos são os casos de abortos e muitos os de adoções. Em Kaingang, o termo para adoção é *tu* que, literalmente, indica o movimento da mãe de colocar a criança nas costas, sendo esta a forma que as mulheres Kaingang carregam seus filhos pequenos. Aos filhos biológicos referem-se como *vŷ*¹⁹⁹.

Expressando essa orientação cultural e moral, na qual todos se sentem responsáveis pelas crianças, presenciei um caso, ocorrido na TI Apucarana, no qual a guarda de uma criança foi retirada da mãe biológica e passada para uma família adotiva, pelo fato de a criança estar sendo mal-cuidada. A mãe biológica era vista como *tá tãg* (ou moça jovem, em idade de casar) e havia ficado grávida aos 14 anos de idade. A sua família vivia um momento de instabilidade, no sentido

¹⁹⁹ Este termo, a depender do contexto, pode ser referência a uma categoria etária: a dos homens.

de que a mãe havia ficado viúva e, desde então, trocou algumas vezes de marido, o que não é bem visto pelos Kaingang. Também esta *tá tãg* possuía uma irmã, apenas um ano mais velha do que ela, e que também já tinha um filho pequeno, sem ser casada.

Conhecedora dessa situação, a mulher de uma das lideranças locais manifestou interesse pela criança, quando a mãe biológica ainda estava grávida, pois, como aquela não havia declarado quem era o pai, esta se sentiu à vontade para pedir a criança para si. O interessante é que a mãe adotiva já tinha 4 filhos, todos acima de 5 e abaixo dos 10 anos de idade, sendo que, caso desejasse, ela mesma poderia ficar grávida novamente. Inicialmente, as duas mulheres acertaram a adoção, mas quando a criança nasceu, a mãe biológica desistiu do acordo. Nessa circunstância, ninguém lhe poderia questionar o direito de criar o próprio filho; entretanto, essa situação se modificou quando a jovem mãe passou a sair à noite para passear e namorar, deixando a criança sem cuidados.

Algum tempo depois, repetindo-se a situação, a própria mãe da mãe biológica entregou a criança para aquela mulher que havia manifestado interesse por ela. Todavia, como a mãe biológica dizia querer a criança, mas não tinha condições materiais para cuidar dela, foi convidada para morar junto da família adotiva do filho. Após algum tempo e se comportando bem, a *tá tãg* resolveu ir para a casa de sua mãe e levar a criança consigo, o que, a contragosto, a família adotiva permitiu. Entretanto, como a mãe biológica retornou aos hábitos anteriores, em ato público, sua mãe entregou novamente a criança, desta vez não mais à mãe adotiva, mas ao esposo desta e em ato público. Nessa circunstância, eu estava na aldeia Sede, participando de uma “oficina” sobre projetos de interesse dos Kaingang, quando a mãe da mãe biológica da criança chegou ao salão onde acontecia a reunião.

Ato contínuo, aquela liderança saiu da reunião e do lado de fora começou uma concentração de pessoas²⁰⁰; a mãe da mãe biológica, acompanhada da mãe biológica e da criança, em ato ritual e performático, entregou a criança àquela liderança. Esta proferiu um longo discurso em Kaingang que, segundo me traduziram, consistia em basicamente re-contar a história ocorrida, a aconselhar a moça a mudar de atitude e em afirmar que a partir daquele momento a criança pertencia a sua família e que não a devolveria mais, mesmo que fosse pedido, pois agora já era *jykré*. A mãe biológica manteve-se calada e de cabeça baixa todo o tempo, a sua própria mãe, ao contrário, entrecortando a fala daquela liderança, reafirmava o que este dizia.

Após esse dia, soube que a mãe biológica não mais procurou pela criança, que foi rebatizada e é tão bem tratada pelos pais adotivos que os médicos do posto de saúde tiveram que lhe passar

²⁰⁰Quando os Kaingang se reúnem, fazem um círculo em torno dos principais debatedores. Este tipo de posicionamento corporal é muito incômodo para as “autoridades” não-indígenas, especialmente aqueles que estão acostumados com certa distância corporal para garantir a ação, sendo este o caso da Polícia Federal. Nessas circunstâncias os agentes costumam reclamar desse movimento coletivo dos Kaingang, pois se sentem acuados. De fato, trata-se de um movimento ou estratégia de ataque que foi muito empregado nas guerras intertribais. Nas *vê me*, como veremos à frente, é também este o posicionamento corporal das pessoas.

uma dieta, pois com apenas um ano e alguns meses, o bebê (um menino) já passava dos 18 kg, tendo engordado 10 kg desde que fora para os cuidados dos pais adotivos. Importante destacar que para os Kaingang, belas são as pessoas gordas, enquanto que para os médicos do posto a gordura seria um fator de risco para a saúde. Desnecessário acrescentar que a mãe adotiva não cumpria com a dieta recomendada.

Estes casos nos revelam que, dada a patrilinearidade, as mulheres podem ter dificuldades em manter a guarda de seus filhos, sobretudo quando que não procedem da maneira vista pelos Kaingang como moralmente correta (*ke ha han ke*). Observa-se também a ascensão dos pais — pai ou mãe — sobre os filhos, como visto na postura assumida pela mãe da mãe biológica, que foi quem pôs fim às discussões acerca da adoção.

De modo geral, o pátrio poder é amplo em relação às filhas mulheres até que estas se casem, motivo pelo qual, no passado, havia a possibilidade de o pai repassar a guarda das filhas ao futuro esposo, geralmente um homem mais velho²⁰¹. Entre os Kaingang no Tibagi, esta prática tem se tornado cada vez mais rara, já que as meninas Kaingang começam a namorar (prática que antes inexistia) entre os 11 e 12 anos de idade e com vários parceiros. Embora os pais possuam bastante autoridade sobre os filhos, nunca os forçam a fazer o que não queiram. As vontades e as personalidades são respeitadas e, raramente, tolhidas.

Gênero

No que tange às relações entre os gêneros, pode-se afirmar que os Kaingang não são igualitários, pois os homens têm *status* superiores e direitos a mais que as mulheres, como no caso da patrilinearidade e da posse legal dos filhos. Por outro lado, o fato de a mulher Kaingang não ser moralmente obrigada a criar os filhos a deixa mais livre para contrair novas uniões (TOMMASINO, 1995). No campo penal, as diferenciações entre gêneros são mínimas, pois há certa igualdade, no que se refere à aplicação das penas; característica que, como vimos, não é recente.

Como os homens, as mulheres dispõem de certa liberdade sexual, até que se casem. Contudo, somente para elas há uma categoria social, a das *mé tũ* ou *mbédtu*, para definirem as que têm vida sexual livre. Veiga (2000, p. 86 e 103) observa que nesta categoria estão inclusas as mulheres autônomas, que não ficam sob o jugo de um homem, mas que, também, não têm ninguém que as defenda das agressões das outras mulheres Kaingang que, observa-se, são hoje mais ciumentas que os homens.

As outras mulheres Kaingang se referem às *mé tũ* como mulheres que bebem, fumam e

²⁰¹Veiga (2000, p. 95) registrou que “*um pai pode enviar a sua filha para um homem viúvo dizendo: 'toma essa menina para você criar que eu já parei de criar ela'*”. Nesse caso, a menina passa a viver na casa do marido, que terminava de criá-la.

fazem bailes para se divertir. Pelos favores sexuais prestados aos homens, elas nada recebem, pois, caso um homem comece a presenteá-las em retribuição ao sexo, o ato equivale a um pedido de casamento. Quando as *mé tũ* se casam, mudam abruptamente de comportamento, dando-se o mesmo com a comunidade mais ampla em relação a ela, que passa a tratá-las do mesmo modo que a qualquer outra mulher casada. Logo, trata-se de uma categoria social que não deixa as mulheres estigmatizadas, na medida em que a condição de *mé tũ* é vista como transitória e temporária e, uma vez fora dela, as mulheres não carregam consigo nenhuma mácula.

Enquanto *mé tũ*, se ficam grávidas de homens casados, costumam não revelar a paternidade dos filhos, sendo que, quando assumem um casamento, os filhos resultantes das suas aventuras amorosas são assumidos pelo companheiro seguinte, que nomeia essas crianças como suas: com o seu sobrenome²⁰².

Destaca-se que só são consideradas *mé tũ* mulheres que já foram casadas e que se separaram e, nunca, as *tá tãg*, ou seja, as moças em idade de casar. Estas últimas, de fato, dispõem de liberdade para a experimentação sexual, até que assumam um compromisso marital. Todavia, dada a existência de religiões cristãs em todas as TIs no Tibagi, sobretudo pelas pentecostais, que pregam a abstinência sexual até o casamento, algumas famílias têm se mostrado mais vigilante em relação às *tá tãg*; o mesmo não é verdadeiro para os *kyrũ*, ou seja, os moços na mesma situação. Na prática, nem sempre as famílias conseguem manter essa vigilância, de modo que se torna cada vez mais comum *tá tãg* ficarem grávidas. Quando isso ocorre, o normal é que o grupo doméstico da *tá tãg* assumam a criação da criança, caso o pai biológico não queira o casamento; nesta hipótese, se a família da *tá tãg* delatá-lo às lideranças, o pai biológico poderá ser punido com cadeia e, algumas vezes, especialmente se tiver renda, poderá ser obrigado a ajudar materialmente na criação do filho; esta, contudo, constitui-se em uma inovação recente.

Por se tratar de uma sociedade cujo *ethos* é guerreiro e, portanto, masculino, as mulheres têm acesso restrito às esferas formais de poder político. A projeção política de poucas mulheres Kaingang — às quais já fiz referência em capítulo anterior — deve-se ao reconhecimento e vivência que tiveram fora das aldeias, assim como pelas suas personalidades, talentos e esforços pessoais²⁰³. De todo modo, embora participem diretamente da vida política das suas comunidades, internamente

²⁰²Entre os Kaingang, a pessoa possui vários nomes: um no documento produzido pelo posto indígena, geralmente em português; um ou mais, na língua Kaingang; um apelido pelo qual é mais conhecido, para citar apenas alguns. Como dito, no caso dos sobrenomes, dificilmente estes correspondem aos dos documentos oficiais, pois a cada nova união a mulher passa a assumir o sobrenome do marido e afirmar o mesmo para os filhos que, por ventura tenham sido trazidos do casamento anterior.

²⁰³Algumas das lideranças da TI Apucarana afirmaram que só admitiam a participação desta “líder feminina” em reuniões com agentes da sociedade nacional e que assim o fazem pelo fato de ela ter um discurso afiado e convincente, sobretudo perante as autoridades não-indígenas e por falar muito bem o português. A particularidade desta Kaingang está no fato de ela ter sido uma das primeiras professoras indígenas bilíngües, tendo participado de vários cursos de formação fora da TI; ela também morou, durante alguns anos, em cidades, momento em que foi casada com mais de um não-índio, com os quais teve todos os filhos que possui.

não são bem vistas pelas outras mulheres e nem pelos homens.

Uma destas líderes mulheres certa vez se queixou comigo de somente ser admitida em algumas das *vê me* (ou reuniões para deliberação de assuntos importantes) pelo fato de seu esposo ser uma liderança. Esta mulher vivia um conflito pessoal, pois pretendia se separar do marido que, quando alcoolizado, costumava agredi-la fisicamente, mas afirmava saber que, com uma separação, perderia a possibilidade de participação das ações políticas da comunidade. Esta também se mostrava decepcionada pelo fato de, recentemente, ter sido agredida publicamente pelo marido e, mesmo assim, as lideranças da TI Apucarana, terem apoiado a ele e não a ela, como esperava. Acabou por manter o casamento.

Observa-se que as mulheres que almejam uma vida política ativa são justamente as mais críticas em relação às diferenças de gênero entre os Kaingang. Aquela a quem acabei de me referir participa do “movimento feminista das mulheres indígenas”, que promove encontros nacionais anuais com o fim de discutir as relações de gênero intra-aldeias. As demais mulheres Kaingang, especialmente as mais velhas e que sempre viveram nas aldeias, não apresentam quaisquer questionamentos acerca dessa realidade e, mesmo quando instigadas, não defendem nenhum tipo de igualitarismo. Afirmam, ao contrário, que isso é *ke ha han ke*, ou seja, que as coisas devem ser assim, com cada um cumprindo as suas obrigações, próprias do seu gênero.

Noto que a situação descrita poderá passar por mudanças, uma vez que há muitos jovens indígenas que são estudantes universitários, alguns dos quais mulheres; observo que, a partir dos contextos acadêmicos, essas jovens passam a olhar para as suas realidades sócio-culturais de um ponto de vista distinto. Esta nova realidade poderá gerar o afastamento das estudantes indígenas universitárias dos seus contextos de origem, pois algumas já desfizeram seus casamentos com homens Kaingang, para se unirem a não-índios ou a outros estudantes indígenas. Outras se queixam das dificuldades de encontrar, nas suas aldeias de origem, homens dispostos a se casar com elas, justamente, por serem universitárias.

Destaco que o fato de as mulheres normalmente não participarem das esferas formais de poder não significa que não disponham de poderes na sociedade Kaingang. Como visto, são elas que permanecem na casa paterna onde, junto às suas consangüíneas, tecem alianças e exigem posturas específicas de seus maridos, filhos e irmãos. Mesmo aquela liderança feminina acima citada, busca, deliberadamente, projetar social e politicamente os seus filhos homens, pois sabe que a voz masculina é a que publicamente tem maior valor prático e simbólico. Também, os homens Kaingang agem sempre com grande preocupação em relação à opinião e reação das suas mulheres, pois a visão que estas apresentam dos fatos não só conta, como é determinante.

Houve um caso na TI Barão de Antonina em que as lideranças decidiram reter alguns funcionários da Empresa Copel, pelo fato de a negociação de uma indenização que reivindicavam

não estar avançando. Várias autoridades nacionais (Funai, Ministério Público, Polícia Federal e outros) e altos funcionários da Copel tentaram interceder para que aquelas lideranças os liberassem, mas sem nenhum efeito, pois estavam decididos. Somente após dois dias e quando um grupo de mulheres da TI intercedeu é que aquelas lideranças recuaram do seu propósito e deixaram aqueles funcionários saírem da área, mesmo sem ter havido uma evolução na negociação.

Portanto, a fala, a ação política e a expressão pública é sempre o homem que sustentará. Aliás, a afirmação de um líder de que sua esposa ou as outras mulheres não aceitarão uma determinada decisão, é um argumento público válido e aceito pelos demais homens. Assim, tudo se passa como se os homens no espaço público fossem os porta-vozes das mulheres, que no espaço privado são soberanas.

As mulheres Kaingang são muito geniosas, de modo que a maioria das punições masculinas é promovida por elas — especialmente pelas esposas — que denunciam os atos dos companheiros e exigem a punição. Também são elas que, quando se sentem injustiçadas, ou acreditam que um dos seus familiares o está sendo, mostram-se injuriadas e blasfemam aberta e publicamente contra as lideranças, sem que essa reação tenha consequências políticas ou penais maiores, o que não ocorreria caso um homem assumisse a mesma atitude.

As mulheres, conhecedoras do seu poder, quando desejam alguma coisa do cacique, costumam procurar pela esposa deste, método que se revela eficaz, pois as demandas assim encaminhadas costumam ser atendidas prontamente. Este privilégio é essencialmente feminino, pois não é moralmente aceito que um homem trate de qualquer assunto com a esposa do cacique, mas tão-somente com o próprio cacique ou com alguma de suas lideranças principais, especialmente, o seu vice-cacique.

Resolução de Conflitos

Parte significativa das questões administrativas e jurídicas que ocorrem em uma TI passa pelo cacique. Este é auxiliado pelo seu vice e por um grupo de lideranças, todos indicados por ele. Essas lideranças atuam, sob as ordens do cacique, no atendimento às mais diversas demandas, internas e externas às aldeias; internamente agem, sobretudo, nas que envolvem conflitos que, comumente, emergem entre seus membros. São tantas as atividades inerentes ao cotidiano de um cacique – e também de suas lideranças mais imediatas –, que pouco tempo lhe sobra para cuidar das suas atribuições, enquanto chefe de seu grupo doméstico, no que é auxiliado pelos genros. Estes genros costumam adquirir projeção política, à medida que ascendem seus sogros, pois é comum que sejam indicados como lideranças daquele.

Há uma variedade de casos em que o cacique decide sobre questões internas, sem a

necessidade de promover uma *vê me*, que são reuniões voltadas para a tomada de decisões administrativas e jurídicas. Não há necessidade de *vê me*, por exemplo, quando se trata de uma decisão que envolva direitos e interesses de apenas uma pessoa ou unidade familiar, quando há consenso ou quando não há conflito de interesses em jogo. Este é o caso, por exemplo, das chancelas de casamentos; das autorizações para a abertura de uma nova área de roça por uma determinada unidade familiar ou para a ampliação de uma roça já existente; para autorizar o uso, por pessoa ou grupo, de algum bem coletivo, como dos tratores, ônibus ou caminhões; para permitir a mudança de famílias de uma outra TI para a sua; para autorizar que famílias da própria TI troquem de casas entre si, com o fim de ficarem mais próximas de parentes ou para evitar contendas entre vizinhos por causa das criações (galinhas, gado, cavalos), além de uma infinidade de outras.

Quando há conflitos de interesse, o comum é que o cacique promova uma *vê me* com os diretamente envolvidos, na qual busca conciliar as partes em conflito; entretanto, se o consenso não é atingido, o cacique apresenta um veredicto final que, normalmente, é aceito. Embora na maioria dos casos os caciques decidam as questões a partir do seu entendimento e convencimento pessoal, para a construção do seu parecer, alguns parâmetros de cunho legal (*jykré*) e moral (*ke ha han ke*) são considerados, decorrendo, justamente disto, a aceitação pelas partes da decisão tomada pelo cacique; caso uma das partes não aceite a decisão e volte-se contra o cacique, pode vir a ser expulsa da TI por insubordinação.

Como visto, desde pelo menos a década de 1950, algumas das questões de cunho jurídico passavam por discussões e deliberações conjuntas que eram presididas pelos caciques. Esta tem sido a forma como são encaminhadas questões importantes e alguns “julgamentos” nas TIs Kaingang no Tibagi. Assim, se alguma questão em litígio envolve interesses de coletividade, das *vê me* participa, além do cacique, um conjunto maior de lideranças e de pessoas. O ato de reunir-se para qualquer fim é referido como *vénh pãnpin* ou *vénh pãnpir*; de modo que as *vê me* tem um caráter mais formal do que a simples junção de pessoas para debater assuntos, pois, normalmente, elas são deliberativas.

Não há um lugar previamente definido onde as *vê me* devam ocorrer. Elas tanto podem ser marcadas com alguns dias de antecedência, quanto acontecer na sequência dos atos que as ensejaram. É comum que aconteça na casa de uma das partes²⁰⁴, quando a questão debatida é de cunho familiar. Este é o caso, por exemplo, das separações não consensuais entre casais ou quando há a disputa pela guarda dos filhos. Também é praxe que ocorra na casa do cacique, mas pode ser realizada em qualquer outro local dentro da TI²⁰⁵. Geralmente as *vê me* são públicas, pois quem

²⁰⁴As *vê me* tanto podem ocorrer no espaço interno das casas, quanto no seu exterior, variando conforme o número de pessoas presentes.

²⁰⁵Assisti, por exemplo, a uma que ocorreu no pátio da casa do pai do cacique. Nesta uma família acusava a outra de não cuidar das suas criações, pois dizia que o cavalo de um dos membros da outra família havia destruído parte da sua roça. Casos como estes são comuns, pois os animais são criados soltos. Nesse caso, o cacique determinou que a família do acusado cedesse parte da sua produção como “indenização”.

desejar pode ficar e assistir ao desenrolar dos atos e às narrativas dos fatos e, em alguns casos, até mesmo palpar.

Sempre são famílias, e não apenas as pessoas envolvidas, que estão presentes e que participam dos debates, o que nos mostra que a unidade jurídica não é o indivíduo, mas a pessoa e sua rede mais ampla; o mesmo se observa, por exemplo, quando se trata da aplicação de penas de expulsão por questões faccionais, pois estas atingem, no mínimo, a família nuclear.

As *vê me* podem durar horas, ou mesmo mais de um dia; tudo depende da complexidade do litígio. Normalmente apenas a família de uma das partes fica no local marcado, enquanto, a outra observa a certa distância, até que se dê a chegada do cacique. Uma vez que todos estão reunidos, o cacique profere algumas palavras iniciais, sempre na língua Kaingang, e, logo depois, as demais pessoas começam a se pronunciar; geralmente, umas fazendo acusações às outras, que imediatamente se defendem e vice-versa. Deste modo, não há uma ordem definida de falas e há momentos em que todos começam a falar ao mesmo tempo. Nessas circunstâncias, fica-se com a impressão de que poderão ocorrer embates físicos, dada a exaltação dos presentes. Entretanto, esta é uma situação rara, pois os Kaingang costumam respeitar bastante a presença do cacique, que tanto pode aparecer só, quanto acompanhado de outras autoridades indígenas, prontas para agir sob seu comando.

Após muita conversação e argumentação de todos os que têm algo para relatar, o cacique propõe uma solução, que, se aceita, passa a ser ajustada entre as partes. Quando isto não é possível, é ele quem dá a palavra final sobre como a questão deve ser sanada. Esta solução, como dito, não é livre, pois norteada pelos valores morais e legais Kaingang, de modo que o cacique e seu corpo de lideranças não podem dispor aleatoriamente dos direitos das pessoas. Isto, contudo, não significa que não haja situações em que ocorrem violações de direitos; nessas, afirmam os Kaingang, o cacique age como *jykré pãno*, ou seja, de modo injusto e fora da lei.

Observa-se que os caciques vistos como *jykré pãno* não conseguem se manter no poder por muito tempo, pois, na atualidade, os Kaingang dispõem de mecanismos de controle interno e externo. No primeiro caso, pela possibilidade de configuração de uma facção, dentro do próprio corpo político instituído, ou pelo surgimento de grupos de oposição que se articulam fora das esferas formais de poder das TIs. Quando isto ocorre, o normal é que o cacique seja deposto e expulso da área, juntamente com as lideranças descontentes com a nova situação. Este foi o caso, como já narrado em capítulo precedente, de um cacique da TI Queimadas que hoje vive como exilado na TI Apucarana. Sobre as formas de controle externo, estas se dão, sobretudo, quando os próprios indígenas questionam, junto ao sistema jurídico nacional ou a outras instâncias administrativas da sociedade abrangente, os atos arbitrários, o comportamento autoritário ou a violação dos seus direitos tradicionais por parte dos caciques e de suas lideranças. De casos como

este, trato com mais detalhes no capítulo seguinte.

Deste modo, o que os Kaingang esperam de seu cacique é que seja *wénh kuryj*, ou seja, que seja um bom juiz ou justo na sua avaliação. Por isso, na maioria das *vê me* em que são julgados casos conflituos, o cacique costuma fazer considerações verbais, justificando a sua decisão. Geralmente, nestas considerações, pondera sobre o tipo de relação existente entre as pessoas envolvidas — se de parentesco, vizinhança, amizade ou outras — e sobre as obrigações que devem ter entre si (*ki ha han ke*); relata algumas das evidências trazidas pelos participantes da *vê me*; discorre sobre como são os costumes entre eles; estabelece analogias com outros casos parecidos e sobre a solução encontrada para estes; considera o contexto mais geral em que ocorreu o fato debatido e assim por diante.

Pelos elementos expressos, observa-se que, na sua decisão, o cacique é orientado pelas mesmas noções que Gluckman encontrou entre os nativos da Rodésia, ou seja, a razoabilidade, que termos deste autor corresponderia a tomar o “homem médio” como parâmetro; a jurisprudência, dada a analogia com outros casos semelhantes; a proporcionalidade, entre ato praticado e punição aplicada; a orientação por um senso de justiça; e assim por diante.

As resoluções que envolvem direitos de toda a comunidade normalmente são tomadas pelo cacique que, antes de apresentá-las à coletividade, costuma realiza uma *vê me* apenas com suas lideranças principais para com elas ponderar sobre o que pretende fazer. Embora ouça a opinião das lideranças, dificilmente muda a sua própria, quando já construiu uma convicção ou entendimento acerca da questão. Após a *vê me* com as suas lideranças, o cacique costuma convocar uma reunião mais ampla e da qual participa um grupo bem maior de homens. Este tipo de procedimento é mais comum quando ele necessita apresentar uma solução de caráter coletivo face aos agentes da sociedade nacional e deseja legitimar sua decisão perante a comunidade ou mesmo “testar” a aceitação coletiva de alguma proposta.

As deliberações sobre como aplicar os recursos coletivos são realizadas apenas entre os caciques, suas lideranças e, normalmente, com a participação de algum funcionário da Funai, sobretudo se a decisão for em relação a projetos produtivos e envolver recursos públicos. No entanto, a notícia sobre o que foi deliberado nessas reuniões deve circular pela aldeia, pois, no Tibagi, o que se observa é que os caciques e lideranças que fazem uso de recursos coletivos de maneira oculta, em pouco tempo passam a ser acusados de roubo ou de má gestão desses recursos. É a partir desses “fuxicos” que se configuram as facções que lhes retiram do poder.

Nas questões que demandam punições físicas, o cacique só tem condições de agir com o apoio das suas lideranças, sobretudo daquelas designadas como “polícias do cacique”. Este é o caso das que ensejam prisões ou expulsões de grande número de pessoas. Todavia, algumas vezes o cacique e suas lideranças não têm força política suficiente para realizar a expulsão de um grande

grupo de adversários que está prestes a lhes tomar o poder. Uma das estratégias adotadas pelos caciques tem sido acionar as polícias do Estado, em especial, a Polícia Federal.

Normalmente os caciques e lideranças conseguem convencer o Administrador Regional da Funai quanto à necessidade da presença desta Polícia, sob o argumento da iminência de um grande conflito, com violência e mortes. Assim, é o próprio Administrador quem encaminha o pedido àquela instituição.

Essas ações planejadas por alguns caciques têm por finalidade, por um lado, garantir a execução de um ato que, somente com sua força política intra-aldeia, não teria condições de fazê-lo e, por outro, conduzir sua comunidade ao falso entendimento de que o “governo” está do seu lado, gerando, assim, uma legitimação forçada e construída externamente.

Esta não é prática nova entre os caciques Kaingang, pois, como visto, chamar para o seu lado “autoridades” *fóg* foi postura corriqueira de chefes políticos Kaingang, pois fartamente documentada ao longo do século XIX como uma das formas de manutenção do poder político junto ao próprio grupo. Na atualidade, como no passado, esse tipo de estratégia e ação política desencadeia o desequilíbrio de forças nas relações intra-aldeia, porque retira a capacidade de reação das comunidades e reforça o poder de caciques e lideranças que, algumas vezes, ficam demasiadamente poderosos, tornando-se verdadeiros déspotas.

Observo que esta Polícia do Estado se sente muito desconfortável em realizar operações em TIs, pelas consequências e repercussões que essas ações desencadeiam. Assim, na maioria das vezes, só as fazem com a chancela do Ministério Público Federal e já houve casos em que esta instituição, norteadas pela capacidade de persuasão dos caciques Kaingang, convenceu-se da necessidade de acionar a Polícia Federal, que, conseqüentemente, deslocou-se até as TIs Kaingang visando conter o conflito²⁰⁶.

Relatei páginas atrás sobre o ocorrido em Apucarantina quando um grupo faccional foi expulso e depois retornou para a TI sem que houvesse embate físico ou conflitos; nesse episódio, houve a tentativa, por parte do cacique, de envolvimento da Polícia Federal, mas a Procuradoria da República em Londrina, quando consultada, desaconselhou essa atuação²⁰⁷. O mesmo não se deu em um conflito do mesmo tipo ocorrido na TI Mangueirinha, também no Paraná. Neste, a Procuradoria do município de Pato Branco acionou a Polícia Federal, não para contornar o embate físico entre as lideranças no poder e o grupo que reivindicava a divisão da área, fazendo oposição àquelas, pois

²⁰⁶Cabe destacar que, como as áreas indígenas são áreas federais, pois patrimonialmente são bens da União, apenas esta Polícia poderia atuar naquela circunscrição, mas nem sempre é assim e outras polícias podem vir a ser chamadas — tudo depende das relações já construídas anteriormente pelos caciques ou pela Funai.

²⁰⁷O Argumento do Procurador neste caso foi o de que os indígenas têm autonomia organizativa nos limites de suas TIs e que as decisões e resoluções internas devem ser tomadas pelos seus meios próprios e somente quando legitimados pela comunidade mais ampla e, nunca, com uma Polícia de Estado. Como visto, naquele caso, o grupo chegou a ser expulso — tratava-se de três famílias apenas —, mas retornou para a área pouco tempo depois e sem que houvesse embate físico ou a continuidade do conflito faccional.

neste caso, o embate já era inevitável, na medida em que já haviam ocorrido várias rodadas de negociações, muitas delas mediadas por agentes da sociedade nacional, sem qualquer resultado; a ação da Polícia Federal na TI Manguairinha foi apenas no sentido de minimizar as proporções do embate²⁰⁸ e de evitar que não-índios, desavisados, passassem pelo local e fossem feridos²⁰⁹. Na hora marcada, os dois grupos em oposição começaram a caminhar pela estrada um em direção ao outro e, na presença da Polícia Federal, os Kaingang desta TI se enfrentaram com paus e pedras. Como resultado, houve várias internações de indígenas feridos e a expulsão de 80 famílias daquela TI. Atualmente, algumas dessas famílias expulsas movem ações na justiça contra as lideranças da TI Manguairinha.

Parte das famílias expulsas de Manguairinha se dirigiu para outras TIs, sobretudo para as TIs Palmas, Rio das Cobras e Toldo Imbu, onde têm parentes. Uma outra se juntou a Kaingang também expulsos de outras TIs, em distintas épocas, e que já ocupavam áreas públicas nas cidades de Palmas e Clevelândia, no Paraná; estes já reivindicavam a regularização dessas áreas, com relativo sucesso no encaminhamento de suas demandas²¹⁰, ou seja, de algum modo, os processos de expulsão têm gerado a demanda por novas áreas e a expansão da territorialidade Kaingang, embora não se trate de um processo político que ocorra de modo planejado ou consciente. Esta é uma situação que especialmente a Funai deseja conter²¹¹, pois têm se tornado cada vez mais comuns reivindicações de grupos Kaingang pelo reconhecimento de áreas nas cidades.

Além das hipóteses já citadas na parte relativa às regras de residência, observo que, em relação aos que pertencem à categoria à qual os Kaingang se referem como “troncos velhos”, parece haver um *plus* de direitos, no que tange à cidadania em relação a uma determinada TI. O próprio caso ocorrido na TI Manguairinha envolveu a questão dos “troncos”²¹², pois, em consulta, pude ouvir de diversas pessoas daquela comunidade que as famílias expulsas não eram tronco dali, pois

²⁰⁸Neste caso, a Polícia Federal, primeiro, tentou apreender armas de fogo, mas estas não foram encontradas. Os Kaingang admitiram, depois, que as haviam escondido no mato, pois já sabiam que a Polícia viria para fazer “revista”. A segunda ação foi a de interditar as estradas que cortam a área, para evitar atropelamentos ou mesmo o envolvimento involuntário de algum não-índio que passasse pelo local onde o embate físico estava marcado para ocorrer.

²⁰⁹A TI Manguairinha é entrecortada por estradas estaduais. Dias antes do embate físico, o grupo do cacique, que ainda permanece no poder, havia se deslocado da aldeia Sede, com aproximadamente 200 correligionários e montado um acampamento, próximo das aldeias Mato Branco e Passo Liso. Nestas, situadas nas imediações de uma das estradas que corta a TI, concentravam-se as famílias dissidentes. A Polícia Federal, no dia marcado pelos grupos para se enfrentarem, fechou os três acessos à esta estradas.

²¹⁰No caso de Clevelândia, o governo do Estado e a prefeitura local cederam uma área para as famílias e já começam a colocar nessa uma infra-estrutura para atender às famílias Kaingang que já estavam há alguns anos acampados na beira da estrada, em barracos de lona.

²¹¹Há pouco tempo soube que a Funai pretende realizar seminários entre antropólogos e indígenas para discutir a legitimidade das “penas de expulsão”, pois estas têm lhe gerado muitas novas demandas territoriais.

²¹²A totalidade das famílias expulsas era vista como “de fora” pelos Kaingang de Manguairinha. De fato, se tratava de famílias cujos ascendentes haviam vindo da TI Nonoai, no Rio Grande do Sul, no final da década de 1970, a convite do Cacique de Manguairinha, na época, Ângelo Kretan. Aqueles haviam sido expulsos da TI Nonoai e, como o cacique de Manguairinha objetivava a retomada da Gleba B — considerada pelos Kaingang como sua, mas que havia sido titulada à empresa Slaviero em 1949 — necessitava de um grande contingente Kaingang para ocupá-la, sendo este o motivo do “convite”.

havia vindo de Nonoai.

Ainda sobre os “troncos”, na TI Queimadas, acompanhei o caso de uma *Kofá*, considerada tronco dali, que estava com seis de seus filhos homens expulsos de Queimadas, por terem se rebelado contra o cacique da época. Entretanto, em relação a esta *Kofá* e às suas duas irmãs, que também estavam com os filhos expulsos, não houve a sugestão de expulsão por parte de nenhuma liderança, embora fossem as que publicamente mais questionavam os atos daquele cacique. Ao perguntar por que aquelas não haviam sido expulsas junto com os filhos, o próprio cacique da época afirmou que, além de serem *Kofá*, elas eram tronco de Queimadas e que, por isso, tinham o direito de permanência. Atualmente, com a mudança desse cacique, parte dos filhos dessas *Kofás* está de volta, inclusive um que vivia em Curitiba, sem ser expulso. Tal se deu por que a situação política desta família na TI Queimadas é, hoje, muito favorável, pois são da parentela do atual cacique. Neste caso, percebe-se que, além da noção de tronco, as pessoas consideradas *Kofá* têm direitos diferenciais, quando se trata de pena de expulsão.

A definição de quem é ou não Kaingang “tronco” e qual o seu “grau” de pureza étnica e pertencimento a uma determinada TI envolve uma série de disputas²¹³. Assim, na atualidade, são acionadas pelos Kaingang várias categorias, tanto para se auto-referir, quanto para se referir aos outros. Eis algumas delas: “índio puro”, “índio selvagem”, “índio brabo”, “mestiço”, “indiano”, “índios civilizados” e outros. Como a distintividade é relacional e situacional, os Kaingang podem, em determinado contexto, acionar a sua “mestiçagem” para afirmar a sua capacidade singular de liderança — dado um suposto maior conhecimento do mundo dos brancos — e, em outro, ocultar essa característica, afirmando sua pureza e pertencimento a um “tronco velho” de determinada TI. Tudo dependerá da forma como, discursivamente, a pessoa se constrói identitariamente em situações concretas e contrastivamente²¹⁴.

Formas de Acesso ao Poder

Compõem os núcleos de poder nas TI Kaingang no Tibagi, em geral, homens de meia idade, entre os 30 e os 50 anos. Há também homens jovens, entre os 18 e 25 anos de idade, entrando na vida política local e regional, em lugares de destaque. Nesse sentido, são exemplos o atual cacique de Queimadas e o ex-presidente do Conselho Indígena do Norte do Estado do Paraná. Em ambos os casos, esses jovens líderes ocupam as posições em função da influência política de suas famílias, consanguínea ou afim. O cacique da TI Queimadas, por exemplo, que tem pouco mais de 20 anos; ele foi indicado pelo seu sogro, que é uma antiga liderança política regional e que já foi cacique

²¹³Borba (1908), no final do século XIX, registrou distinções internas estabelecidas pelos próprios Kaingang entre *kanhangág* e *kanhangág pé*, este último tido como Kaingang legítimo, verdadeiro.

²¹⁴A noção de identidade contrastiva, desenvolvida por Cardoso de Oliveira (1972; 1976) para tratar do caso Ticuna e de outros grupos indígenas, se encaixa com perfeição nessas situações Kaingang.

mais de uma vez e, também, Presidente do Conselho Indígena de Guarapuava; o vice-cacique de Queimadas é filho desta experiente liderança. Nota-se, por outro lado, que a participação na vida política de homens *Kofá*, com idade acima de 65 anos, é mais rara; quando ocorre, geralmente, é como conselheiros.

Na aparência externa, parece haver diferenças entre a forma atual e a passada de acesso ao poder entre os Kaingang, pois, como visto, os caciques se projetavam por suas características guerreiras, pela sua rede de parentesco e pela sua capacidade de tramar, de encontrar adeptos e de executar a sua predação face aos outros grupos — fossem eles Kaingang, outros índios ou brancos. Também aqueles exerciam o poder de modo vitalício, ou enquanto tivessem prestígio e forças para controlar seu grupo, e não eram eleitos, mas formavam grupos de adeptos e seguidores. Entretanto, na prática, as diferenças não são tão grandes assim.

De fato, na atualidade, o tempo de permanência de um cacique no poder é bem menor, todavia ainda hoje as redes familiares são importantes, pois se não são os próprios homens com perfil de liderança que assumem o poder, eles se utilizam da sua presteza política para projetar a sua parentela, como no caso de Queimadas citado acima. Também, se perguntados, os Kaingang afirmam que quem escolhe o cacique das suas TIs é a “comunidade”, por meio de processo eletivo. Todavia, uma observação mais detida sobre o processo que os Kaingang se referem como “eleição” — e para o qual não há termo correspondente na língua Kaingang — evidencia o quanto o modelo local difere do da sociedade nacional.

Entre os Kaingang no Tibagi, o comum é a indicação de um ou mais nomes de homens ligados ao grupo que está no poder ou, a depender do caso, do grupo que acaba de atingi-lo. Da escolha de um, dentre os nomes indicados, nem todos os membros da comunidade local participam e os critérios para a participação no pleito não são claros nem rígidos, variando de uma eleição para outra, em uma mesma TI²¹⁵.

Há casos em que o processo de escolha é mais amplo e participativo. Assim, quando um cacique quer sair da posição por motivos pessoais e sua TI vive um momento de grande estabilidade política — quer dizer, quando não há indícios de dissidência ou do surgimento de uma facção — o grupo que está no poder pode promover eleições um pouco mais amplas. Entretanto, também pode ocorrer de, nessa situação, o vice-cacique assumir o cargo, sem eleições, por tempo indeterminado; como visto, este não é eleito, mas indicado.

A ideia de eleição como a forma legítima para a escolha dos representantes é decorrência da influência dos agentes governamentais, sobretudo do SPI e da Funai, que se fazem presentes junto aos Kaingang no Tibagi, desde as primeiras décadas do século XX. Em função dessa relação histórica e de poder, de fato, muitas das comunidades Kaingang no Tibagi se auto-representam

²¹⁵Cid Fernandes (1998) observou que, na TI Palmas, no Paraná, os Kaingang afirmam que todos os adultos da comunidade podem votar, embora, na prática, vote apenas um pequeno grupo.

como organizadas nos mesmos termos que a sociedade nacional e como exímias cumpridoras das leis brasileiras, sendo que algumas em tudo procuram se equiparar à sociedade envolvente. Assim, é comum os caciques estabelecerem analogias entre as suas funções e as dos prefeitos, juízes e delegados. Também, em todas as TIs no Tibagi, há cadeias e lideranças, dentre as quais o cacique escolhe as que exercem a função de “polícia do cacique”. Entretanto, há mais diferenças do que semelhanças entre esses dois mundos.

Como não há aparatos formais sustentados por instituições permanentes, a legitimidade de um cacique é construída no cotidiano das relações comunitárias, de modo que também não há tempo pré-determinado para ele fique no poder, embora, se perguntadas, as lideranças afirmem que a cada quatro anos promovem eleições. Por essas e várias outras nuances, os processos que ocorrem nas TIs Kaingang possuem características muito próprias, de modo que uma tradução simplista — tal como a que os próprios Kaingang fazem — oculta diferenças substanciais, entre seu modelo de construção da legitimidade de suas representações políticas, e os outros modelos.

Uma vez no poder, o cacique e suas lideranças são considerados autoridades pela sua comunidade, independentemente da forma como o tenham assumido. Nos termos de Cid Fernandes (2003, p. 134), que detidamente estudou o sistema político dos Kaingang, *“a impressão é de que não importa muito a maneira como alguém chegou ao poder; uma vez no poder, é autoridade. Deve agir como autoridade e ser respeitado como tal”*. Contudo, se as atitudes do cacique para com os seus desagradam, até mesmo seus correligionários o criticam, de modo que as fidelidades não são estanques, nem incondicionais.

Nas eleições estaduais e municipais, a maioria dos Kaingang vota e podem ser votados. Na que ocorreu em 2008, o cacique de Apucarantina foi candidato a vereador pelo município de Tamarana. Embora nesta TI houvesse número de eleitores suficiente para elegê-lo, ele não venceu o pleito. Tal se deu, por um lado, pelo fato de muitos Kaingang desta TI votarem na cidade de Londrina e, por outro, pelas divisões internas. Em Ortigueira também houve um candidato indígena, mas este não fazia parte das esferas formais de poder na TI. Assim, logo após o fim do pleito e não sendo eleito, foi expulso, junto a um irmão da TI Queimadas. De acordo com ele o atual cacique, percebendo as suas pretensões políticas, temia que ele se fortalecesse e o retirasse do poder, hoje este Kaingang está vivendo na TI Barão de Antonina e, seu irmão, na de São Jerônimo

Em algumas das TIs no Tibagi, tal como em São Jerônimo e Barão de Antonina, houve forte pressão para que os indígenas votassem nos candidatos dos seus caciques. O que se nota é que as eleições, especialmente as municipais, mexem profundamente com o cotidiano dos Kaingang, desencadeando uma série de conflitos intra-aldeia.

Dada a forma de organização política, que é centrada em um grupo de homens que se articulam circunstancialmente no poder, observa-se que as adesões de cada pessoa ou unidade

familiar ao grupo que está no poder — ou contrariamente, distante dele —, têm repercussões sobre os direitos e deveres dessa pessoa ou grupo, no momento considerado. Como bem observou Cid Fernandes (2003), não somente o parentesco tem importância na organização sócio-política dos Kaingang como as “parentagens”, que extrapolam os limites estritos do parentesco e incluem no seu escopo as relações de vizinhança, compadrio, amizade e outras. As facções políticas se compõem sustentadas nesse amplo conjunto de relações interpessoais. Deste modo, as alianças criadas via “parentagens” abrem, também, possibilidades de ascensão social em função das capacidades individuais de um homem em articular-se aos grupos locais de poder.

O que se nota é que as pessoas relacionadas à facção que está no poder são “beneficiadas” circunstancialmente com a situação, aproveitando desse contexto para se projetar socialmente. Nesse sentido, ao menos durante o período em que detêm o poder político, os membros da facção dominante asseguram para si um *status* diferenciado em relação aos demais membros da sua comunidade, assim como uma maior margem de “direitos”. Contudo, nesse *plus* de direitos, não pode haver abusos e excessos — da perspectiva dos Kaingang —, pois ações com estas características, com o tempo, costumam gerar a desmoralização e a perda do poder.

Com os membros das facções que surgem em oposição à majoritária, a tendência é, contrariamente, a uma redução de direitos. Isto porque é considerado erro grave o desrespeito às autoridades constituídas, sendo punido com a pior pena segundo a perspectiva Kaingang, que é a expulsão ou transferência ou, como se referem os Kaingang, *emã ã ra jene* (literalmente, ser mandado para outra aldeia). Esta pena estende-se às famílias e é, também, aplicada ao homem ou mulher que viola alguns atos morais, como no caso de separações de casais nas quais um dos cônjuges já tem novo parceiro e o anterior não aceita o fim do casamento.

Esses direitos “a mais” que as lideranças e seus aliados possuem podem ser observados, por exemplo, quando da abertura das roças com os equipamentos agrícolas comunitários, em especial o trator. Algumas TIs possuem apenas um trator — Mococa não possui nenhum — e, como o início do plantio de algumas espécies corresponde a períodos relativamente curtos — ainda que trabalhando 24 horas por dia, o que não ocorre —, o trator não é capaz de abrir todas as roças a tempo. O mesmo ocorre com o combustível, pois geralmente os Kaingang não possuem recursos suficientes para abastecer o trator até que este deixe todas as áreas das roças familiares com a terra revirada, relativamente plana e pronta para o plantio. Deste modo, o combustível sempre acaba antes de concluído todo o trabalho planejado. Todavia, como as primeiras roças a serem abertas são as das lideranças, dos seus parentes e dos correligionários, estas são as únicas garantidas. Aos outros, resta a alternativa de trabalhar a terra com enxada.

Esses direitos/privilégios, contudo, são circunstanciais, pois tão logo a facção ou grupo no poder seja deposto, seus membros passam a ocupar o outro extremo do sistema de direitos, onde

permanecerão discretos — para não serem perseguidos — até surgirem outros eventos que os possibilitem se mobilizar e tentar novamente assumir o poder.

O sistema Kaingang opera, então, conjugando, além dos princípios estruturais mais gerais — reciprocidade, segmentaridade, hierarquia, patrilinearidade, matrilocalidade, capacidades individuais —, também os elementos específicos da questão em “litígio”, tais como o contexto e as pessoas envolvidas — seus *status*, sua relação com as lideranças locais, que defenderão o seu ponto de vista — e uma série de outros fatores. Assim, o sistema jurídico Kaingang não é nem igualitário nem democrático — valores ocidentais que tendemos a projetar nos outros povos, para considerá-los atrasados e “selvagens”, justificando, assim, o nosso desejo de tornar o “outro” a nossa “imagem”, como num jogo de espelhos. Entretanto, trata-se de um sistema jurídico que tem os seus meios próprios para assegurar às pessoas alguns direitos básicos assim como, no tempo, pode ser até mais justo e igualitário que o sistema jurídico, político e econômico nacional, pois, por ser fluido e dinâmico, em alguma medida, todos os Kaingang, desde que queiram, têm possibilidades reais de acesso às esferas formais de poder, em função das alianças e da pragmática política que seu sistema cultural lhes proporciona²¹⁶. Aliás, sobre o termo “democracia”, em alguns contextos de fala, este possui uma conotação negativa entre os Kaingang, sendo percebido como modelo de dominação dos brancos e, às vezes, é também confundido com “burocracia”.

Propriedade

Veiga (2000, p.146-147) sustenta que a concepção de propriedade privada²¹⁷ entre os Kaingang é questão mal assimilada, na medida em que a única forma reconhecida e respeitada seria o trabalho feito por alguém. Observo que há outras noções de pertencimento e posse, mas que estas diferem substancialmente da forma como concebemos a propriedade. Assim, identifico duas ideias similares: uma relacional²¹⁸ e outra indicativa de posse ou de direito de uso.

Enquanto noção relacional, a propriedade entre os Kaingang se expressa na existência de uma vinculação substancial entre possuídos e possuidores, sejam estes pessoas, pessoas e coisas e pessoas e seres, naturais ou sobrenaturais. Esta noção vem referenciada pelo termo *tãn*, que significa “dono de” ou “morador de” e remete à idéia de algo que, pela relação cotidiana e

²¹⁶Obviamente que não se trata de um sistema de direitos internamente perfeito e acabado e onde não ocorrem “injustiças”, ao contrário, pois as alianças e a pragmática política também podem desencadear práticas que se distanciem das regras morais ideais.

²¹⁷Como expôs o Dr. Frederico Marés de Souza Filho no curso do rito de defesa da tese, a noção de propriedade privada nunca foi definida pelo direito positivo, mas apenas garantida pelas sociedades capitalistas.

²¹⁸Como visto, pelas práticas guerreiras Kaingang ocorria o aprisionamento de pessoas que eram escravizadas e tornadas propriedade do grupo doméstico do seu captor, sendo progressivamente inseridas e adotadas. Atualmente, esta possibilidade de propriedade relacional de uma pessoa sobre a outra não é mais moralmente aceita, pois os Kaingang podem trabalhar uns para os outros, mas sempre recebem algum tipo de retribuição por isso, em dinheiro, alimentos ou bens.

constante, tornou-se habitual.

Esse tipo de noção de propriedade é encontrado, por exemplo, nos *jiji* Kaingang, pois, como visto, os nomes se referem às capacidades individuais, próprias de cada pessoa, tais como saúde, corpo, doença, função cerimonial e outros. Embora as metades não operem no Tibagi como critério para a definição dos cônjuges e os Kaingang também usem nomes em português, ali a maioria das pessoas dispõe de um *jiji* Kaingang. As características dos *jiji* são percebidas, pelos Kaingang, como algo que está contido no seu portador, que lhe é específico e dele faz parte até a morte, sendo intransferível. Portanto, os *jiji* podem ser vistos como propriedades pessoais e, como na maioria das formas de propriedade entre os Kaingang, desencadeiam obrigações do sujeito que o possui em relação ao todo, ao coletivo. Por exemplo, se a pessoa possui no seu *jiji* a partícula *ga* (ou terra) fica moralmente obrigada a participar da preparação dos corpos dos mortos e dos seus sepultamentos.

No mesmo sentido de propriedade-relação, toda pessoa dispõe de um *Jangré*, para o qual também os Kaingang usam o termo *tãn*. Com este, a pessoa pode vir a estabelecer e desenvolver uma relação única e exclusiva, quando se torna um xamã ou *kuiã*, sendo que, neste caso, a relação entre possuidor e possuído se confunde. Trata-se de um tipo de propriedade que só é adquirida e desenvolvida por meio de uma relação substancial e íntima, que se dá em termos de reciprocidade e mediante o “cultivo”. A falta deste cultivo implica no distanciamento e na perda dos poderes que o *jagré* transmite à pessoa que com ele se relaciona. Esse tipo de propriedade pessoal também gera obrigações para com os outros Kaingang; no caso do *jagré*, como a prestação de serviços de cura.

Deste modo, nota-se que a propriedade entre os Kaingang não é algo que a pessoa dispõe só para si ou apenas para o seu benefício pessoal, pois o mesmo vale para o outro tipo de propriedade referida, qual seja, a indicativa de posse.

A noção de propriedade como indicativa de posse ou como direito de uso pode ser dividida entre pessoal e/ou familiar, de um lado, e comunitária ou coletiva, do outro. Em ambos os casos, não se trata de uma forma de propriedade estanque que, uma vez adquirida, está para sempre assegurada; ao contrário, o direito a ela deve ser permanentemente garantido e atualizado, mediante o uso, sobretudo se se trata de um bem escasso e de interesse coletivo.

Entre os Kaingang, quase ninguém consegue ter muitas coisas e utilizá-las só para si, pois há regras de reciprocidade entre irmãos, entre pais e filhos, genro e sogro, e demais parentes e de solidariedade, entre vizinhos que exigem, moralmente, que a pessoa coloque “seus” bens em circulação, sobretudo os alimentos, que entre eles são muito valorados. Para manter atualizados os direitos sobre os bens de interesse comum (terra para cultivo, casa de moradia e outros), é preciso ter bom comportamento em relação à comunidade (para não ser expulso e perdê-los) e ter capacidade, de fato, de utilizá-los.

Nesse sentido, observo que o sistema sócio-cultural Kaingang dificulta a acumulação²¹⁹, de modo que nunca vi, no Tibagi, uma família em situação econômica espantosamente melhor do que a das outras. Não que sejam igualitários, pois há pessoas que possuem mais recursos do que outras, sobretudo hoje, dado o acesso facilitado aos objetos por meio das aposentadorias, da profissionalização dos professores, dos agentes de saúde e outros. Assim, não restam dúvidas de que, em termos de bens ou de objetos não-indígenas (*fóg tÿ nén vê* ou *fóg fi tÿ nén*), alguns grupos domésticos possuem mais bens que outros; todavia, nem de longe as diferenciações econômicas naquela sociedade chegam às proporções que existem na nossa, pois seu sistema não permite a acumulação sem limites.

Para afirmar o direito de posse ou de uso sobre algum recurso comum, os Kaingang se utilizam da expressão *Inh sũ vê gé*, que significa “é meu também” ou “eu tenho direito sobre”. Por meio dessa expressão, referem-se, basicamente, aos bens e recursos coletivos, mas sobre os quais argumentam um direito pessoal de uso: terra, floresta, recursos financeiros da comunidade e outros. Esses mesmos recursos podem também ser referidos como *ég tũ kar vê*, que significa “é de todos nós” ou “tudo isso é nosso”; neste caso, há a indicação da propriedade coletiva, mas sem que haja a defesa de um direito específico da pessoa que fala, sobre o bem referido. Para os objetos pessoais, a expressão mais comum é *inh sũ*, ou seja, é meu, me pertence. Essa mesma expressão é utilizada para as roças (que são normalmente referidas ao homem que as cultiva), para o pomar existente no entorno da morada, para os animais domésticos, para os porcos e outros.

Quando uma família ocupa uma área para a roça, esta é, por todos, reconhecida como pertencendo àquela família, até que a mesma deixe de produzir no local por alguns anos consecutivos. Nesse caso, outra unidade doméstica pode assumir a propriedade, com o aval do cacique, sem que a família que anteriormente a ocupava possa reivindicar direitos sobre ela.

Em função das pequenas áreas e das grandes populações — para os padrões indígenas, os recursos são escassos nas TIs Kaingang, sendo cada vez mais controlados. Assim, se uma família deseja ampliar a sua roça e para tanto necessita derrubar alguma capoeira, tem de pedir a autorização ao cacique, pois é ele quem controla todos os recursos coletivos existentes nas áreas, desde os naturais até os construídos e adquiridos, como as casas e o acesso aos carros da comunidade.

É comum que, após a expulsão de uma família, sua roça seja destruída e que outra a ocupe imediatamente, pois atualmente evitam abrir novas áreas de capoeira. Algumas vezes, dependendo do motivo que ensejou a expulsão, as lideranças permitem que as famílias voltem, apenas, para realizar a colheita da roça.

Os espaços de coleta são de apropriação coletiva; também o são os de caça, embora em

²¹⁹Em Kaingang, não há termo para acumular ou para juntar muito.

função da sua escassez, tenha havido um maior controle dessa atividade pelas lideranças. A esses recursos se referem como *ég tũ kar vê*, como visto, “é nosso”.

No caso das casas de alvenaria, vimos que pertencem às famílias enquanto as estão ocupando, pois, caso um grupo doméstico se mude da TI, não pode vendê-la a outro Kaingang. Muito comuns são trocas dessas casas entre as famílias, para que possam ficar mais próximas de suas famílias extensas; antes, porém, dessas trocas ocorrerem, devem ser comunicadas e autorizadas pelo cacique.

Houve um caso na TI Apucarana em que uma família possuía uma casa de alvenaria, das que foram disponibilizadas pelo governo estadual. Esta família, contudo, ficava poucos dias nesta TI, pois, na maior parte do tempo, dedicava-se à venda de balaios na cidade ou a visitas a parentes em outras TIs no Tibagi. Em um de seus retornos para Apucarantina, encontrou aquela casa ocupada por outros moradores, que haviam sido autorizados a fazê-lo pelo cacique. Questionaram seu direito sobre a casa, mas, após uma *vê me*, ficou definido que o direito era da família que a ocupava no momento. Como desejavam continuar naquela TI, mas mantendo as perambulações, construíram, também, com a autorização do cacique, um *in xi*, ou seja, uma casa pequena, simples e de madeira roliça. Em relação a este tipo de casa, seu construtor parece ter alguns direitos assegurados, exceto se expulso, pois neste caso elas costumam ser destruídas.

Exceto nos casos citados, nenhuma família é retirada de uma casa para que outra nela entre. Assim, vê-se que os direitos de propriedade são mantidos desde que o proprietário faça um certo tipo de uso e que não se envolva em problemas.

Para os padrões de herança, o primeiro filho é o mais importante; este é chamado *kâke*, que é termo relacional e se opõe a *jãvy* (quando o irmão mais velho se refere aos seus irmãos mais novos) ou *ve* (para referir-se às suas irmãs mais novas). Antes, a principal herança transmitida de pai para filhos era relativa ao *status* das metades; hoje estão inclusos também os objetos pessoais, a casa, se os filhos nela permanecerem, e a roça cultivada, se se mantiver o cultivo sobre ela. Entretanto, ainda hoje, a principal herança reconhecida tem por base os conhecimentos transmitidos, pois os Kaingang dizem que é obrigação dos pais ensinarem os filhos a ser como eles. Como observou Cid Fernandes (2003, p. 123), a mãe não transmite bens para seus filhos, mas cabe a ela ensinar a usar ou a conhecer as características da marca da metade, bem como a construir social e simbolicamente a pessoa Kaingang, nos filhos.

Pelo exposto, observa-se que a noção de propriedade não é mal desenvolvida entre os Kaingang, mas apenas a sua forma de concebê-la não privilegia o indivíduo, mas a pessoa e seus grupos mais amplos de pertencimento, tais como a família e a comunidade. Destaca-se, contudo, que cada vez mais uma noção de “indivíduo” e de “propriedade individual” vem adquirindo sentido entre os Kaingang no Tibagi, sobretudo pela incorporação de algumas noções de cidadania,

presentes no sistema jurídico nacional e pela inserção dos muitos *nén fóg* ou objetos não-indígenas no seu cotidiano, como celulares, aparelhos de som, roupas etc., que as pessoas passam a compreender como bens individuais.

Os *Nén Fóg*

A vida Kaingang é cada vez mais cercada pelos *nén fóg*. *Fog* é categoria utilizada pelos Kaingang para se referir a tudo que é relacionado ao “não-índio”, especialmente pessoas; para os objetos, acrescem ao termo *fóg* um possessivo *vê* ou *tỹ* (seu, sua, dele, dela) e o substantivo coisa ou objeto indefinido *nén*. Sabe-se, pelos registros históricos e etnográficos, do fascínio e interesse que esses objetos, desde muito cedo, despertam nos Kaingang.

Os *nén-fóg* de uso pessoal são vistos como pertencendo à pessoa, tais como roupas, sapatos e outros, e, embora sejam muito desejados, uma vez possuídos, não são cuidados, de modo que rapidamente se deterioram. Há indicativos de que os objetos vêm sendo incorporados como um diferenciador de *status* social interno, o que não implica necessariamente acumulação, pois há a obrigação para quem tem mais de, também, dar mais, de compartilhar mais, de ofertar mais.

O interesse pelos *nén fóg* entre os Kaingang pode ser exemplificado por situações recentes ocorridas na TI Apucarana. Os moradores desta TI, no final do ano de 2006 e após mais de quatro anos de estudos de valoração econômica dos danos sócio-ambientais e de muita negociação, receberam uma indenização da empresa responsável pela PCH existente na área. A primeira parcela foi paga em dinheiro, que foi rateado entre os Kaingang moradores desta TI.

Os critérios de divisão foram estipulados pelas lideranças, com um limite imposto pela Funai e pelo Ministério Público Federal: de que a repartição fosse o mais igualitária possível. Depois de muita discussão, as lideranças apresentaram dois critérios: 1) pagar somente para os que estavam vivendo na TI em determinada data e 2) que o pagamento deveria ser dividido ao meio; a primeira metade deveria ser dividida entre as famílias e os solteiros²²⁰ — com porcentagens distintas entre uns e outros — e a outra metade, entre as pessoas, incluindo as crianças nascidas até aquela data, pois as gestações não contavam.

Como se pode deduzir, até hoje a divisão não se concluiu, uma vez que houve o bloqueio de uma porcentagem do valor, para possíveis contestações por parte dos indígenas que se sentissem prejudicados. De fato, várias ações judiciais foram propostas por famílias Kaingang que reivindicavam o direito de receber um quinhão daquele valor, sustentados por dois motivos principais: o primeiro, justamente pela grande mobilidade dos Kaingang, pois, na maioria das vezes,

²²⁰A criação desta categoria fora proposta para beneficiar algumas das lideranças. Uma delas, por exemplo, estava em um segundo casamento, socialmente reconhecido entre os Kaingang, mas dizia ainda não tê-lo assumido “oficialmente”; resultado: a primeira e a segunda famílias receberam um valor e ele, um terceiro, como “solteiros”.

a pessoa nasce em uma TI, à qual se sente profundamente vinculado, mas vive em outra, em função de casamento, de migrações voluntárias, do recebimento de uma pena de transferência, dentre outros; o segundo motivo foi o fato de as lideranças terem indicado para recebimento pessoas que não se encaixavam nos critérios de divisão, por eles mesmos estipulados.

Esses ajustes nos revelam que às vezes as lideranças criam critérios para se beneficiar por entenderem que nem todos têm o mesmo direito sobre os bens coletivos. Assim, procuram assegurar um *plus* para as famílias e pessoas mais próximas das esferas de poder, o que, muitas vezes, é questionado por membros da comunidade os quais, se não conseguem respaldo interno, procuram outras instâncias externas às TIs para fazê-lo. No final de 2008, os membros da TI Barão de Antonina receberiam uma indenização, também por danos sócio-ambientais, culturais e morais de uma empresa. Do mesmo modo que Apucarana, propuseram um critério de divisão segundo o qual as famílias das lideranças receberiam um valor maior, sob o argumento de que trabalharam mais pela indenização. Resultado: as negociações não puderam ser concluídas naquele momento.

Confusões à parte, desejo destacar aqui no que foi gasto o valor recebido pelas famílias da TI Apucarana. Todos o utilizaram para “comer bem”, ou seja, abundantemente, assim como para comprarem muitos objetos, especialmente eletrodomésticos, móveis, celulares, bicicletas para crianças, carrinhos de bebê, roupas, motocicletas e muitos outros. Algumas famílias se juntaram e compraram carros. O fato é que praticamente ninguém guardou um pouco do valor para gastar depois, embora a maioria tenha aberto uma conta corrente, onde o dinheiro foi depositado. O valor por pessoa, que na época foi relativamente alto para os padrões Kaingang, se transformou em objeto, praticamente no primeiro mês e, no mês seguinte, podia-se visualizar na aldeia Sede muitos desses objetos, já inutilizados.

As casas de alvenaria, que já são pequenas, ficaram repletas de itens, de modo que ficou mesmo difícil circular dentro delas²²¹. Houve, inclusive, um caso trágico, pois um homem Kaingang rodeou-se de objetos e, com medo de ser roubado, colocou uma cerca de arame de um metro de altura e uma cerca elétrica acima desta, pois ocorreria uma festa poucos dias depois e, nessas ocasiões, costumam receber muitos visitantes. O resultado foi que aquele Kaingang, embriagado, morreu eletrocutado, poucos dias depois, na cerca elétrica que havia construído.

A maioria das casas hoje tem fogões a gás, mas as mulheres preferem cozinhar no fogo a lenha e todos concordam que o sabor da comida fica melhor se preparada deste modo. Os *nén fóg* trazem consigo um problema: o lixo gerado. Em algumas das TIs, podem-se visualizar os resíduos: plásticos, garrafas, fraldas descartáveis e outros espalhados pelas aldeias; recentemente, as equipes

²²¹ Outra forma comum de os Kaingang conseguirem os objetos desejados é nas andanças pelas cidades para a venda do artesanato, pois tanto trocam suas cestas e balaios, quanto ganham muitos objetos dos moradores das cidades e mesmo dinheiro. Estes cidadãos identificam os Kaingang não como portadores de uma outra realidade cultural, mas como pessoas “pobres”.

de saúde têm demonstrado maior preocupação em auxiliar os Kaingang no sentido de coletar esse lixo para a incineração ou para conduzi-lo para depósitos apropriados, fora das TIs.

Contratos

Como visto, nos trabalhos de Gluckman e Bohannan, na lei (ou *jykré*, para os Kaingang) encontram-se os princípios que se impõem a todos independentemente das vontades individuais/pessoais e, nos contratos, encontram-se os vínculos moral e legalmente estabelecidos, mediante acordos entre partes, que se orientam pela livre-escolha. Entre os Kaingang, estes acertos inter-pares são sempre verbais e referidos pela categoria *vi*, que significa, ao mesmo tempo, “fala” e “verdade”; esta se opõe à categoria *ón*, ou fazer uma fala falsa, mentirosa. Deste modo, a expressão mais próxima da idéia de contrato entre eles é *vénh vi*, literalmente fazer uma fala verdadeira ou assumir um compromisso²²².

Os contratos firmados entre os próprios Kaingang costumam ser cumpridos dadas as muitas obrigações internas e consequências que desencadeiam, ou seja, pela possibilidade de conflitos que a sua quebra gera. Em caso de descumprimento dos acertos, a questão pode ser discutida entre as lideranças e as partes contratantes em *vê me*, mas o comum é ser alardeada pelos envolvidos que, deste modo, constroem uma “opinião pública” sobre a questão, o que terá importância para a sua resolução. Deste modo, observa-se que a força obrigatória dos contratos está na própria vida em comunidade e na importância do respeito à palavra dada, assim como ancorados nos princípios *jykré kuryj* e *jykré pano* (justo ou injusto), ou seja, do moralmente definido e, portanto, culturalmente aceito como correto.

A forma de contratar dos Kaingang é, também, substancialmente diferente da noção de contrato no Direito ocidental. Neste último, reina a ideia de que um contrato firmado em dado momento vincula as pessoas no futuro, seja quais forem as suas circunstâncias vindouras e o prejuízo causado por sua execução²²³. Esta é uma ideia totalmente alheia à cultura Kaingang e que a eles repugna profundamente, de modo que, muitas vezes os Kaingang quebram os seus contratos ou *vénh vi* quando passam a se sentirem lesados, o que para seu sistema jurídico é normal e aceitável.

Essa quebra contratual pode ocorrer também quando estabelecida com não-índios. Tal foi o que se deu na TI Apucarana quando, em 2004, um grupo de lideranças assinou um TAC — ou Termos de Ajustamento de Conduta — com a empresa Copel e com a mediação do MPF e da Funai. Neste TAC, estava previsto o recebimento de uma compensação anual pelos indígenas, proporcional à geração da PCH que existe no interior da TI; nele, constava também a previsão de delimitação das

²²²Não existe o termo “palavra”, mas apenas para “fala”: *vi*.

²²³No Direito Ocidental surgiu, mais recentemente, a noção de “equilíbrio econômico-financeiro” dos contratos, o que flexibilizou a imutabilidade das condições inicialmente acertadas, permitindo a revisão de cláusulas para assegurar ganhos.

barragens, de acordo com as normas gerais do setor elétrico. Os Kaingang respeitam bastante as decisões e acertos que suas lideranças realizam extra-aldeia. Entretanto, neste caso, a empresa cercou com alambrado a principal barragem, que é utilizada pelas crianças para o banho e, especialmente, para a pesca feminina. Como a ampla comunidade se sentiu lesada, em ação conjunta violaram a cerca em vários pontos, garantindo o acesso das pessoas à barragem e depuseram o cacique e suas lideranças²²⁴.

De todo modo, como destaca Supiot (2007, p. 99), é para a nossa sociedade que a idéia da permanência e da durabilidade dos vínculos acertados contratualmente mantém-se, dada a idéia de “segurança jurídica”, a qual supõe que a harmonia de um ato jurídico está sustentada pela formação que o presidiu. Logo, a ideia de que o contrato é um modelo formal de relação que vincula as pessoas, por palavras e textos, no presente e no futuro, independentemente das consequências vindouras, além das previstas no próprio escopo do contrato, é uma perspectiva do direito ocidental. Assim, embora seja comum que membros da sociedade abrangente exijam das lideranças Kaingang este tipo de relação contratual, elas podem não ter a eficácia que normalmente se espera.

Há também contratos formais pautados no modelo ocidental firmados no interior das TIs no Tibagi, tal qual naqueles em que o Estado firma contrato com pessoas específicas ou com a comunidade. Este é o caso, por exemplo, dos agentes de saúde indígenas, dos chefes de postos, dos tratoristas, dos professores bilíngues, dos agentes sanitários indígenas, dos motoristas e outros.

Entretanto, mesmo estes contratos entre Estado e indígenas são flexíveis naquelas TIs, no sentido de que, se as lideranças locais desejarem, podem efetivamente impedir a continuidade da prestação do serviço contratado pelo Estado, sob os mais diversos modos. Neste caso, os profissionais Kaingang costumam questionar seus direitos trabalhistas perante o judiciário. Como visto, isto foi o que ocorreu no evento narrado em capítulo precedente, no qual um homem Kaingang, da aldeia Barreiro, na TI Apucarana, era professor na TI Faxinal e que dali foi expulso, sendo impedido de cumprir seu contrato; atualmente questiona seus direitos contratuais e trabalhistas junto à justiça nacional.

Das Penas Aplicadas

O sistema penal, como ademais todo o sistema jurídico Kaingang, não é fechado em si mesmo, com regras claras e pré-estabelecidas, ou seja, nele não há o que no nosso sistema jurídico é tratado como “tipificação”²²⁵, pois as características dos atos, vistos como “crimes”, dependem de

²²⁴Neste caso, as lideranças assinaram o “contrato” com aquela empresa, em nome da comunidade, sem se atentarem para as consequências da delimitação da área, pois estavam mais preocupados com os valores da compensação que iriam receber.

²²⁵No Direito Penal, esse termo significa que só são considerados crimes, os atos expressamente proibidos pelo Código Penal, ou seja, os que foram definidos e circunscritos textualmente, nos artigos ali contidos.

uma série de fatores. A idéia mais próxima à de “crime”, em Kaingang, expressa-se na categoria *kyne* ou *kygrré* (plural), que significa “erro”. Este termo pode vir sozinho ou acompanhado de uma adjetivação, por exemplo, *mág* (muito grande) — *kyne mág* ou *kygrré mág*²²⁶ — para indicar a intensidade do erro.

O grau de reprovabilidade de um ato definido como *kyne* é situacional e contextual, pois se define, também, em função da comoção gerada junto à coletividade onde o ato ocorreu. Deste modo, é o clamor público e um senso de justiça circunstancial criados pela situação, os elementos principais na avaliação da comunidade, do cacique e das lideranças sobre se um ato deve ou não ser punido e de que forma. Há também expressões específicas para alguns atos que podem ter consequências penais, como o de matar alguém *vénh sén ti* (matar, promover a morte); mas mesmo estes podem ser genericamente referidos como *kyne mág*.

A cultura Kaingang não cultiva, como a cultura ocidental cristã, a idéia de “culpa”, muito embora as igrejas cristãs busquem desenvolver essa noção entre eles. Nesse sentido, muito dificilmente um Kaingang assume publicamente a responsabilidade por seus atos, norteados por este tipo de sentimento ou por esta moralidade. O comum é que discursivamente remetam, sempre, a responsabilidade de algum *kyne* para outrem. Todavia, uma vez condenados pelas suas ações pela justiça Kaingang, o normal é que cumpram a pena que lhes foi imposta.

Inversamente, quando um Kaingang voluntariamente assume um *kyne*, sem que seja denunciado ao cacique, ele é perdoado, sem sofrer qualquer punição ou represália²²⁷; nesse caso os Kaingang afirmam que a pessoa agiu *ki ha han ke*. Este perdão instantâneo não ocorre quando o ato praticado é considerado *kyne mág*. São assim definidos os que desencadeiam mortes, os estupros e outros atos muito “violentos”; destaca-se, contudo, que não há na língua Kaingang termo correspondente à violência.

Após ser punida por um *kyne mág*, a pessoa não fica com nenhum estigma, pois os Kaingang afirmam que ela *kajãn-ti-fi* (já pagou o que devia) e que foi *vĩ ki ke* (obediente). Assim, por esse erro, ninguém pode mais importuná-la ou cobrá-la.

No Tibagi, o “roubo”, ou seja, retirar algo de alguém sem a sua prévia autorização, nem sempre é visto como ato reprovável. Assim, dificilmente alguém é punido por furto, inclusive, por não ser fácil apresentar, às lideranças, provas incontestáveis. Isto porque, como me foi narrado por uma liderança da TI Apucarana, para os Kaingang, todos os objetos são muito parecidos, de modo que acham difícil diferenciar o próprio objeto, do das outras pessoas. Deste modo, mesmo que seja encontrado um suspeito, se este afirmar que comprou aquele objeto, fica normalmente o dito pelo

²²⁶No plural, a expressão usada pelos Kaingang é *vénh kygrré mág en*, que remete à idéia de que muitas pessoas erraram juntas ou *vénh kygrré mág* que tanto pode significar que uma mesma pessoa errou muito ou que errou muitas vezes.

²²⁷Também ocorre de não haver punição quando, por exemplo, um homem ou mulher tinha um amante e, antes de ser descoberto, confessa-se arrependido.

não dito; por este motivo, os Kaingang, quando se ausentam de suas casas, mantêm-nas trancadas. Se, contudo, alguém testemunhou o furto, o normal é que o cacique apenas obrigue a pessoa a devolver o objeto para o seu dono.

Alimentos deixados nas TIs por agentes do governo, como os destinados à merenda escolar, se não ficarem “trancados”, desaparecem e, mesmo que alguém veja quem os está retirando, não há punição. Também não é incomum o consumo não autorizado de alimento produzidos nas roças dos vizinhos e, embora os Kaingang comentem entre si esses atos e costumem difamar e acusar uma determinada pessoa de tê-lo feito, dificilmente vão até esse vizinho reclamar o “roubo” ou mesmo o denunciam ao cacique. Alguns afirmam que preferem parar de plantar a criar conflitos por causa desses atos, pois o próprio reclamante poderia ser visto como pessoa mesquinha.

Pelas etnografias produzidas sobre os Kaingang, em especial após a década de 1990, constata-se grande semelhança na descrição sobre a forma como, em todas as TIs da etnia no Sul do país, são executadas as ações penais. Também se observa que há variações, relativas ao conteúdo de algumas normas, pois há práticas que são criminalizadas em algumas TIs e, em outras, não, assim como em algumas, a rigidez das penas é maior do que em outras.

A flexibilidade ou não na aplicação das penas possui estreita relação com o corpo de lideranças que assume a TI num determinado momento e, como observou Almeida (2004), a maior ou menor rigidez nas punições, por comportamentos como o consumo de bebida alcoólica, relaciona-se diretamente à adesão religiosa do cacique que conduz a TI no momento; especificamente nesse aspecto e aos que tangem à sexualidade, os caciques evangélicos costumam ser mais rigorosos nesse aspecto do que os católicos. Deste modo, há TIs em que a pena, com cadeia, para pessoas que consumiram álcool, não ultrapassa o período em que se encontram embriagadas; em outras, só são assim punidas as que, alcoolizadas, criam confusões e brigas; em outras, estas sequer são punidas e, por fim, há aquelas em que qualquer consumo de bebidas alcoólicas, fora dos contextos socialmente admitidos — tais como nas festas e “bailes” promovidos na própria TI —, pode desencadear até dois dias de cárcere.

No que se refere às variações relativas ao conteúdo das normas, um dos exemplos, seriam as questões relativas ao tipo ideal de casamento ou, ao contrário, os que são vistos como incestuosos. Assim, nas TIs onde ainda é observado o critério de exogamia das metades, tal como nas registradas por Veiga (1994), há punições para pessoas que violam essa regra. Entretanto, este não é o caso dos Kaingang no Tibagi, pois como já afirmado, este critério não é mais observado naquele contexto etnográfico.

De modo geral, todas as punições são executadas pelas “polícias do cacique” e, normalmente, só ocorrem quando — e se — a pessoa for denunciada ao cacique ou às lideranças. Sinteticamente são considerados atos puníveis as agressões físicas entre índios, as agressões morais,

o desrespeito às autoridades indígenas, o consumo de álcool, a sedução de mulheres casadas, o sexo forçado sem ser com a esposa, a prostituição das mulheres fora da aldeia, os desentendimentos familiares que não se solucionam internamente ao grupo doméstico, a separação de casais, as traições políticas, as tentativas de tomado do poder, dentre muitos outros. Como destacaram Simonian (1994) e Cid Fernandes (2003), as punições praticadas entre os Kaingang visam, principalmente, ao controle da agressividade, da sexualidade e do desejo de poder.

Como a repreensão às faltas é proporcional ao grau de reprovabilidade do caso específico, algumas vezes, quando consideradas faltas pequenas, aplicam apenas conselhos (*vénh vi*) ou admoestações. Às faltas maiores (ou *kyné mág*) são aplicadas penas mais contundentes e, geralmente, mais de uma, de modo que há uma pena principal como, por exemplo, a expulsão da TI e/ou a remissão do caso às autoridades nacionais, sendo estas conjugadas a outras penas acessórias, tais como trabalhos forçados, multas, reclusões e açoites.

As punições possuem, assim, três finalidades principais: a recuperação da pessoa, a revisão de um ato reprovável e o “castigo” propriamente dito. Neste último caso, visa satisfazer um sentimento de vingança da vítima ou da família desta, assim como evitar uma vendeta, o que nem sempre é possível; logo, é pena que visa à retribuição de um mal com outro mal. Nos dois primeiros casos, ou seja, da recuperação da pessoa e da revisão de atos, observa-se que as penas desencadeiam algum tipo de exposição pública da pessoa; com esta, esperam a modificação do comportamento em função do constrangimento gerado. Nesse sentido, têm-se como exemplos as prisões de casais que anunciaram uma separação ou de pessoas que, reiteradamente, apresentam-se visivelmente alcoolizadas na comunidade. Observo que as cadeias existentes nas TIs no Tibagi são uma das formas modernas de exposição pública, logo uma correspondente estrutural da pena descrita por Mabilde (1983), na qual a pessoa era obrigada a assumir tarefas de menor *status*, sendo zombado por isso.

Os aconselhamentos: *Vénh Jyvén*

Nem toda pena implica em exposição ou expiação da pessoa. Este é o caso de atos vistos como pouco ofensivos. Acerca da reprovabilidade, destaca-se que há atos que, sob o nosso ponto de vista, são brandos, mas percebidos pelos Kaingang como graves e severamente punidos; ou o contrário, por nós vistos como graves e para eles, brandos. Para os atos por eles tratados como brandos, não há punições, mas práticas que visam à mudança de comportamento das *jũ mã* (pessoa brava), *jũ ka mã* (muito briguenta) e *pó ké mé* (que são pessoas que, por nada, partem para o embate físico) ou *pó ke ka mã* (pessoa que gosta de brigar e de bater nos outros). Esses são perfis que os Kaingang entendem como essencialmente humanos e que, antes, eram cultivados, mas que,

hoje, são tolhidos²²⁸, para que a pessoa *kurynh*, ou seja, se endireite, se ajuste e melhore o comportamento.

Para as pessoas que são vistas como muito difíceis de lidar, há chás, dietas e banhos para torná-las mais dóceis e amenas; mas estes são tratamentos que são mais eficazes quando a pessoa está social e simbolicamente em formação, ou seja, enquanto ainda são *gĩr* (criança) e estão sendo “construídas” pela família. Voltado para a recuperação de pessoas tidas como problemáticas, os Kaingang dispõem de uma série de técnicas, que vão dos tratamentos xamânicos aos aconselhamentos, passando pelas conversões religiosas e programas governamentais de saúde.

Os aconselhamentos ou *vénh jyvěn*, no cotidiano e na juridicidade Kaingang, apresentam-se como prática sumamente importante. Esse rito ou performance precede os casamentos, as separações e, geralmente, também as prisões e expulsões. É também posto em prática quando a pessoa frequentemente apresenta má conduta, envolvendo-se em atritos diversos com os outros indígenas ou com os não-índios, sendo por isso reclamados junto às lideranças. Mais do que reprimir, o *vénh jyvěn* visa chamar a pessoa à reflexão e alertá-la sobre as possíveis consequências, caso não altere seu comportamento. As falas, nos aconselhamentos, são no sentido de reforçar valores morais, por meio de ponderação acerca do “bem” e do “mal”, sob a perspectiva dos Kaingang.

Quem realiza o *vénh jyvěn* é pessoa tida como sábia e conhecedora da tradição e, portanto, respeitada pela coletividade mais ampla, pois a estes os Kaingang se referem como *kanhró* (inteligente e conhecedor dos costumes dos antigos). Geralmente esta é tarefa desempenhada pelos homens mais velhos e experientes que, em termos de *status*, situam-se estruturalmente no extremo oposto ao das polícias indígenas, compostas por jovens e fortes Kaingang, mas pouco experientes na vida pública e nos costumes. Para ser conselheiro, afirmam os Kaingang, a pessoa ou liderança deve “dar o exemplo”, ou seja, deve ter um comportamento moralmente exemplar.

A palavra ou fala (em Kaingang *vi*), apresenta grande importância, especialmente para os que almejam a vida pública. O dom da boa fala deve estar presente, por exemplo, no perfil dos líderes, pois para os Kaingang não basta ter sabedoria e conhecimento, é preciso, também, que a pessoa saiba expressar verbalmente o seu conhecimento, a fim de transmiti-lo aos demais. Deste modo, dos caciques esperam que sejam bons falantes do português e do Kaingang, mas dos conselheiros esperam apenas uma boa capacidade de expressão na língua nativa; logo, estes são excelentes oradores e se utilizam, nos seus *vénh jyvěn*, de toda a semântica das categorias nativas.

Em se tratando de uma sociedade ágrafa até a bem pouco tempo, não é de se estranhar que a fala possua tanto valor simbólico e prático. Como visto, também na cosmologia a importância da

²²⁸Embora esses comportamentos sejam tolhidos, as pessoas não ficam sob vigilância de ninguém. Aliás, na língua Kaingang, não há termo correspondente a vigiar; a idéia mais próxima é a de *tỹ rĩr*, que significa cuidar, proteger; é isto que os Kaingang visam com os aconselhamentos.

fala está fortemente marcada, pois de acordo com o mito da criação do mundo, os seres vivos não-humanos, criados pelos heróis míticos Kamé e Kairu, adquiriam suas características próprias e peculiares quando ouviam o comando daqueles.

Do Tronco à Cadeia: *Vénh Si Jafá*

Como já afirmado, em todas as TIs no Tibagi, há cadeias, situadas nas aldeias Sedes e na área de maior trânsito de pessoas; geralmente estão localizadas próximas ao posto de saúde, da escola e da administração local da Funai. Na TI Apucarana, por exemplo, situa-se em frente de onde funcionava o posto de saúde e onde há uma espécie de praça, local onde sempre estão reunidos pequenos grupos de homens, que ficam conversando sob as árvores. As pessoas presas são referidas como *vénh si ja* (prisioneiro, ou literalmente fazer prisão); quando são muitas, *vénh nĩkróg*.

As cadeias são pequenos cômodos de alvenaria especialmente construídos para este fim e que possuem apenas uma abertura com porta, de madeira ou de ferro, neste último caso, em forma de grade. Nelas não há nenhuma janela. Geralmente há duas celas idênticas, uma do lado da outra. No inverno, estas celas são geladas e, no verão, fétidas, pois ninguém as limpa. São as famílias que devem alimentar seus entes presos e lhes fornecer cobertores e agasalhos. Nestas cadeias, dificilmente as pessoas passam mais do que cinco dias, independentemente do ato que tenham cometido.

Sob a forma descrita, as cadeias são inserções recentes, dado que, em Tommasino (1995, p. 170), consta que, no ano de 1988, nas TIs no Tibagi, elas eram em locais improvisados, tais como em salas das escolas ou em extensões de algum galpão. Sua origem, contudo, remonta ao tempo do SPI, que as propôs em substituição ao tronco.

O tronco constituía-se em uma forma de expiação corporal e era visto pelos agentes governamentais como cruel e desumano (SIMONIAN, 1994). Na TI Palmas, Cid Fernandes (1998, p. 183) registrou que o tronco havia sido extinto por volta de 1945, apenas alguns anos depois da instalação do posto indígena e por ordem do delegado da cidade de Palmas. Este tipo de punição foi pela primeira vez documentado entre os Kaingang no início do século XX. Aventa Simonian (1994, p.40) a possibilidade de sua inspiração ter sido os castigos aplicados pelos senhores de escravos. A punição no tronco, entre os Kaingang, consistia em amarrar os tornozelos em duas estacas fixadas ao chão; o período que o prisioneiro ali ficava variava de acordo com a falta cometida²²⁹. Vieira dos Santos (1949) nos fornece uma descrição detalhada:

[...] O tronco são duas madeiras fincadas no solo, verticalmente e a par uma da

²²⁹Em Fernandes (1941, p. 195), consta que um capitão Kaingang teria lhe dito que a duração deste castigo era conforme o “compromisso do crime” e que podia durar horas, quinze dias ou um mês e que, se o crime fosse grave, ficava exposto ao sol, à chuva e ao relento.

outra e, à altura de 50 cm, mais ou menos, é feita uma cava na face interna de ambas onde é colocada a perna do preso: aí o supliciado é deitado de costas e colocada sua perna na cava e amarrada logo acima às duas madeiras; de quando em quando, um soldado que cuida do preso aperta um pouco aquela amarra. É tão tirano esse castigo que um homem que fica ali durante 5 horas necessita de um mês de repouso; tem havido casos até de fender a tibia (SANTOS, 1949, p. 11, *apud* BECKER, 1995, p. 121).

Para Simonian (1994, p. 39), como consequência destes castigos, muitos morreram ou ficaram mutilados e, para Tommasino, a forma dos troncos foi variando, pois:

O tronco antigo, de batente ou com dois troncos amarrados na sua extremidade superior, deu lugar a um outro tipo de tronco que passou a ser o tronco de árvore, geralmente "plantado" num local definido, onde os índios faltosos ficavam amarrados e completamente imobilizados e, em alguns casos, com os pulsos amarrados. Em alguns postos, em aldeias onde não há cadeia, ainda se usa amarrar no tronco, como em Ortigueira²³⁰, conforme nos informou um Kaingáng do Posto Apucarana (1995, p.170).

Até o final da década de 1970, pelas informações dos Kaingang, podiam ser observados troncos em todas as TIs na bacia do Tibagi. De modo geral, os motivos que levavam os índios ao tronco eram mais ou menos os mesmos que hoje geram cadeia, ou seja, brigas, bebedeiras, insubordinação, adultério e outros *kygrré* (erros ou faltas). Atualmente é visto pelos Kaingang como coisa do passado, “dos antigos”, mas não é incomum que as lideranças amarrem os pés e mãos das pessoas ou que as achem em árvores, de modo bastante parecido com o descrito anteriormente por Tommasino, antes de as prenderem na cadeia. A este ato se referem como de *mrĩnh* (literalmente amarrar bem alguma coisa) ou *mrĩnh-mrĩnh* (no plural).

Houve um período em que quem decidia aquele que deveria ser preso e por quanto tempo eram os chefes de Postos, que se utilizavam das lideranças indígenas para legitimar seus atos. Hoje, na maioria das TIs, estas decisões são tomadas pelo cacique e suas lideranças, aparentemente sem qualquer interferência da Funai.

Não é incomum que os presos mais rebeldes fujam da cadeia, arrebatando as correntes que prendem a porta ou mesmo destruindo as portas, que são relativamente frágeis, sobretudo, quando se sentem injustiçados com a prisão. Na TI Queimadas, um homem, acusado de ter um caso extra-conjugal, recebeu pena de prisão; fugiu e foi resgatado por duas vezes pelas polícias da TI; na terceira, foi expulso da área.

Embora não tenha realizado nenhuma estatística das prisões, todas as vezes em que estive nas áreas Kaingang, havia pelo menos uma pessoa presa. Enquanto sistema disciplinar passível de modificar comportamentos, muitos Kaingang questionam a sua eficácia, embora, enquanto presos os Kaingang se mostrem bastante envergonhados.

²³⁰Os Kaingang se referem como Ortigueira à TI Queimadas. Nesta TI, hoje, há uma cadeia idêntica às existentes nas outras TIs no Tibagi.

Espancamentos

Os espancamentos tanto podem ser informais, como no caso de mulheres que surram umas às outras — geralmente por ciúmes de seus maridos —, como formais, quando são as lideranças que aplicam a punição do açoite, normalmente em casos de atos sumamente reprováveis; só soube da aplicação desta pena recentemente, em um caso de violência sexual contra uma criança. Esta é uma pena que raramente é efetivada de modo isolado, pois costuma vir conjugada à prisão, à expulsão ou transferência e à remissão do caso às autoridades nacionais.

Os castigos aplicados pelas lideranças entre os Kaingang, no mais das vezes, são percebidos pelas comunidades como normais, legítimos, compreensíveis e aceitáveis. Geralmente para a aplicação de uma pena, por ato que gerou comoção, segue-se um rito simples, sumário, no qual o cacique e suas lideranças, na sequência do ato, decidem qual(is) a(s) punição(ões) que se aplica(m) ao caso, sendo que somente depois discutem as circunstâncias mais abrangentes que o caracterizaram. Assim, a pessoa pode ser presa e, depois, descobrir-se que não foi quem praticou o ato pelo qual estava sendo punida; nesse caso, não há nenhuma obrigação de reparação pelas lideranças; no máximo, um pedido de desculpas.

Há casos, ainda, em que as lideranças abusam do seu poder e aplicam penas injustas ou as deixam de aplicar em função de vínculos com a pessoa que cometeu o erro (*kyne*); entretanto, tanto em um como em outro caso, forma-se uma opinião pública desfavorável ao cacique que, se reiteradamente procede desse modo, corre o risco de ser deposto. Em Simonian (1994, p. 28), este e outros tipos de punições são tratadas como castigos cruéis e como resultado da ação de agentes ligados ao sistema tutelar. Sobre a noção de crueldade, observo que não necessariamente apresenta os mesmos conteúdos, quando em diferentes contextos culturais, de modo que há aspectos que o Direito nacional considera como meio cruel e que, para os Kaingang, não o são.

Exílio, Expulsão ou Transferência de Aldeia ou *Ĕmã ù ra Jênê*²³¹

O faccionalismo característico da organização política dos Kaingang, como venho afirmando, interfere de diversos modos nas relações de cunho jurídico, sendo que as penas de expulsão e exílio (*Ĕmã ù ra jênê*), aplicadas a grupos que tentam promover a segmentação política interna, são uma clara expressão dessa relação no presente etnográfico.

Como visto, esta prática penal já fora registrada no século XIX, por Mabilde (1983); entretanto, algumas das suas características atuais teve início, entre os Kaingang no Tibagi, a partir

²³¹Uma tradução possível seria: mandar para outro lugar, mandar embora, expulsar.

da atuação do SPI, que se utilizou de algumas das práticas dos próprios Kaingang para dominá-los. Alguns indígenas, também se beneficiaram com esse contexto no passado, de modo que favoreceram as iniciativas promovidas pelo indigenismo oficial, em proveito próprio. Tratou-se de um período, no qual as “reservas indígenas” foram reduzidas e seu patrimônio natural dilapidado, justamente, para manter o sistema de dominação implantado e os interesses de alguns caciques e lideranças, que a ele se aliaram (CID FERNANDES, 2003).

Nesse contexto, a pena de expulsão assumiu a forma de “transferência compulsória”, na medida em que o grupo ou família extraditada não podia opinar sobre seu destino nem lhes restavam muitas opções de resistência. Sabe-se que, da década de 1940 até meados da de 1980, foram os chefes de postos que aplicaram essa pena, sobretudo aos índios vistos como resistentes ao indigenismo oficial imposto, ou, como os nominou Tommasino (1995), aos “índios problemas”.

No século XIX, quando a pena foi descrita por Mabilde, havia ainda territórios livres da presença do colonizador. Esta realidade possibilitava aos expulsos do convívio com um determinado segmento juntar-se a outros grupos políticos, procurar um aldeamento para acolhê-los (como foi o caso de Doble) ou viverem de forma autônoma (como foi o caso de Nicafim).

Com a criação das reservas indígenas e da ocupação dos espaços livres pelos nacionais, essa possibilidade foi progressivamente se dissipando, de modo que os Kaingang ficaram impedidos, tanto de realizarem seus movimentos migratórios sazonais, pois as suas saídas das áreas passaram a ser controladas, quanto os seus movimentos faccionais foram contidos, pois alguns caciques estavam, sobremaneira, poderosos pelo apoio dado e recebido do sistema tutelar local. Fugir para outras aldeias também não era solução viável, pois em todas as outras reservas se fazia presente o sistema tutelar, que era integrado, de tal modo, que os fugitivos podiam ser recapturados e remetidos de volta às suas áreas de origem, onde seriam punidos. Viver perambulando pelas fazendas também não se fazia possível, pois os fazendeiros ou dispunham de milícias armadas ou podiam acionar o SPI para removê-los do local.

Se, por um lado, as “transferências compulsórias”, a princípio, foram usadas como meio de inviabilizar as reações coletivas, com o tempo, essa situação foi-se invertendo. Isto porque as famílias extraditadas, inicialmente, passavam por várias privações, mas, com o transcorrer do tempo, expandiam e ampliavam as suas redes de relações pelas TIs onde se encontravam, gerando, assim, uma articulação entre as famílias, pelas alianças criadas via casamentos. Foi essa articulação que permitiu, aos que estavam no Tibagi, modificar as relações de poder com a Funai, como já visto em capítulo precedente.

Com a progressiva perda de poder pelo órgão tutelar, a partir do final da década de 1970 e início da de 1980, observo que houve a retomada, com ajustes, de um modelo político faccional, adaptado a espaços territoriais bem mais restritos, ou seja, às TIs da etnia, na região. Deste modo, as

penas de transferências continuam ocorrendo, na atualidade, com grande frequência, mas diferem da administrada pelo SPI/Funai. Hoje, elas são aplicadas pelas lideranças locais que são colocadas e retiradas do poder pelas comunidades. Além disso, os caciques que expulsam famílias, geralmente, lhes garantem a acolhida em outra TI, mediante negociações com os caciques destas, sendo que o grupo extraditado pode opinar sobre o seu novo destino, preferindo aqueles contextos onde se encontram seus parentes mais próximos. Este grupo pode, ainda, ele próprio, negociar a sua transferência ou ser auxiliado por um parente do local para onde pretende ir. Por fim, constata-se que, na maioria das vezes, esta pena é vista como legítima pelas comunidades Kaingang; refiro-me aqui ao ideal, pois podem ocorrer abusos.

Todavia, quando alguém se sente lesado, costuma acionar também as estruturas administrativas e jurídicas da sociedade abrangente, dado o atual reconhecimento jurídico da capacidade processual aos indígenas. Observa-se, assim, que desde o momento em que os Kaingang passaram a acionar o sistema jurídico nacional como uma forma de controle externo das práticas jurídicas intra-aldeia, por meio das denúncias dos atos de suas autoridades indígenas ou nacionais quando julgavam haver abuso de poder, os caciques e lideranças têm-se mostrado mais preocupados com as consequências internas e externas dos seus atos.

Expressando essa nova realidade, já houve tentativas de produção dos códigos penais escritos, para que as autoridades indígenas e/ou da Funai pudessem se proteger, face a eventuais abusos e consequentes problemas com o sistema jurídico abrangente. Entretanto, esta foi uma inovação que não teve sucesso, sequer nos contextos locais onde foram promovidos. No Tibagi, ainda não houve este tipo de iniciativa, mas Simonian (1994) narra um caso ocorrido no Rio Grande do Sul e Cid Fernandes (1998), um outro, no Paraná.

No caso descrito por Cid Fernandes, tal documento foi produzido, justamente, quando um cacique da TI Palmas estava respondendo, junto à justiça nacional, por acusações de maus tratos e por expulsões de índios. Avalia o pesquisador que este “Código Penal” se constituiu em instrumento arbitrário e de cuja existência a maioria dos Kaingang sequer tomou conhecimento, pois nunca foi debatido internamente pela comunidade de Palmas e seu uso foi apenas para fora, ou seja, para responder às autoridades nacionais.

O documento registrado por Simonian foi anterior e produzido com a participação da Funai, em Encontro de Caciques do RS, ocorrido em 1981; momento que, como visto, coincide com a progressiva abertura do “cerco” que fora criado em torno dos Kaingang pelo SPI/Funai e com a mudança de um cenário sócio-político e ideológico mais abrangente na sociedade nacional, como veremos no próximo capítulo. Transcrevo a seguir esse documento para melhor visualizar os mecanismos adotados nessas tentativas de codificar o sistema Kaingang. Diz o texto:

1. O índio que transgredir a lei tribal está sujeito a sanções impostas pela liderança indígena e que, conforme a gravidade do erro praticado, implicam em transferência para outro PI.
2. O tempo de duração da transferência depende do tipo de erro cometido e do comportamento que o índio infrator tiver no novo PI:
 - a) Erro não muito grave corresponderá ao mínimo de um (1) ano de afastamento de sua área, sem poder visitar os parentes que lá ficaram;
 - b) Erros que a liderança considerar grave terá a punição de no mínimo quatro (4) anos de transferência, sem direito a visitar os parentes que permanecerem no PI de origem;
 - c) Se o índio não se comportar bem na área para a qual foi transferido, o Cacique dessa área poderá dobrar o tempo de seu castigo ou transferi-lo para mais longe.
3. O índio transferido não poderá usar armas.
4. Em caso de crimes de morte, o índio nunca mais poderá voltar à área indígena de origem.
5. O índio que voltar à sua área depois de cumprido determinado tempo de transferência, não terá mais direito à sua antiga casa e lavoura (propriedades), ficando sujeito à determinação do Cacique onde ele deverá morar e plantar.
6. O índio transferido deverá efetuar os trabalhos que o seu novo Cacique determinar e obedecer às suas ordens.
7. O castigo a ser imposto para crime de morte é trabalho obrigatório.
8. Quando o erro foi cometido por mais de um índio, eles serão transferidos separados, ou seja: irão para PIs diferentes.
9. Cabe ao Chefe do PI encaminhar, por escrito, o índios que a liderança indígena resolveu transferir, detalhando nesse documento o motivo da transferência a fim de que o Cacique e o Chefe de Posto do PI da outra área tomem conhecimento da gravidade do caso e saiba como o índio deverá ser tratado. O Chefe do PI deverá, ainda, encaminhar cópia do documento para a Delegacia Regional [da Funai]" (Encontro de Caciques, 1981, p. 1)

O formalismo destes documentos e a necessidade de textualização refletem, em alguma medida, a crescente institucionalização das práticas intra-aldeias, por mecanismos de legitimação que originalmente lhes são externos. Todavia, o fato de se tratar de um documento que, na prática, não vingou, demonstra a seletividade e a capacidade de reação dos Kaingang que, cada vez mais, libertam-se das amarras do indigenismo oficial e de lideranças autoritárias. Sobre este documento vale, ainda, acrescentar que somente fazem referência aos direitos de agir de quem pune e, quase nada, dos direitos de quem é punido.

Primeiras Interfaces entre Sistemas Jurídicos

Muitas vezes os Kaingang adotam terminologia e práticas do sistema jurídico nacional internamente às suas TIs. Todavia, isto não significa que, entre eles, elas tenham o mesmo conteúdo, significado ou valor argumentativo. Deste modo, nota-se que o sistema jurídico nacional está, ao mesmo tempo, dentro e fora do sistema Kaingang; está fora, porque é outro sistema lógico e de significação, mas também está dentro porque os Kaingang o incorporaram como complementar ao seu próprio. Observo também que, historicamente, para os Kaingang não tem sido problemática a adoção de filosofias e práticas exógenas, pois seu sistema cultural tem-se mostrado aberto para o

novo e capaz de processar e de re-significar aspectos originalmente externos, retroalimentando-se e atualizando-se por meio da re-semantização de antigas práticas, de modo a acrescentá-las a novas e antigas categorias e noções.

No que tange às práticas de cunho jurídico que operam nas TIs no Tibagi e que expressam a complementaridade dos sistemas tradicional e nacional, destaca-se os *kyne mág*. Quando estes ocorrem, as lideranças Kaingang aplicam as punições convencionais ao caso e, depois, denunciam a pessoa que o cometeu às autoridades nacionais para serem processados e julgados formalmente. Os caciques afirmam que assim o fazem, tanto para evitar contendas entre as famílias dos envolvidos, pois estes costumam gerar grande comoção, como para que eles mesmos não tenham problemas junto às autoridades nacionais, frente às quais se sentem obrigados e, de fato, são pressionados para colaborarem. Essa conjugação de sistemas costuma gerar a “dupla punição” dos indígenas, que recebem uma pena na sua comunidade e outra, pelo sistema nacional, e, muitas vezes, esse aspecto não é considerado pela justiça nacional, quando da avaliação dos casos.

Algumas vezes, não há a necessidade da comunicação dos “crimes” ocorridos nas TIs por nenhum Kaingang para que haja o conhecimento do fato pelas autoridades nacionais, dado que as pessoas gravemente feridas são levadas para os hospitais, e estes fazem a comunicação; há ainda os funcionários do Posto de Saúde, os professores não-índios e outras pessoas, que estão dentro e fora das aldeias e que podem noticiar o ocorrido às autoridades nacionais²³².

Também acontece de a pessoa que cometeu um *kyne mág* fugir da TI, antes de ser punido pelas autoridades indígenas. Nesses casos, o maior temor não é da punição por estas aplicadas, mas pela possibilidade de a família da vítima se vingar. Em dois homicídios recentes, um na TI Apucarana e outro na TI São Jerônimo, se verifica exatamente esta atitude. Em ambos, enquanto os parentes da vítima e a comunidade mais ampla caíam em profunda comoção e pranto, os que haviam matado saíram rapidamente da área. O de São Jerônimo foi se refugiar na TI Yvyporã-Laranjinha, dos Guarani, e o de Apucarantina foi para a cidade de Londrina, onde foi recebido por parentes²³³.

Os Kaingang criticam quando um cacique remete para a esfera externa o que é visto como da alçada jurídica interna e, na verdade, nem sempre os caciques fazem o que afirmam fazer, em prol da ação das autoridades nacionais. Assim, há sempre uma margem de negociação das denúncias a estas autoridades. Também, não é raro a manipulação e o uso político da possibilidade de denúncia, como no caso das falsas denúncias. Portanto, não há uma subserviência absoluta dos

²³²Houve um caso em que uma estudante universitária, da Universidade Estadual de Londrina, onde há vários estudantes indígenas que, após ouvir o relato de uma colega indígena sobre um fato ocorrido em uma área indígena, dirigiu-se ao MPF para fazer uma denúncia do que tinha ouvido contar. Isso demonstra que a sociedade abrangente se sente no direito de exercer sobre as sociedades e as práticas indígenas um tipo de controle moral, por meio de suas instâncias formais.

²³³ Neste caso, a mãe da vítima é irmã do pai da pessoa que matou. Trata-se, assim de uma mesma família, o que torna o caso ainda mais delicado na perspectiva dos Kaingang.

Kaingang em relação aos imperativos da justiça nacional, pois constam vários casos em que eles, deliberadamente não colaboram. Nesse sentido, houve um mandado de prisão expedido contra um Kaingang no Tibagi que não pôde ser cumprido justamente porque as lideranças locais não concordavam com a punição estipulada pela justiça nacional. Neste caso, ocultaram o indígena na própria TI, de modo que nenhuma autoridade policial conseguiu localizá-lo nem tentou, pois sabia da confusão que podia gerar.

Observa-se, assim, que não necessariamente a leitura que a justiça nacional faz dos casos levados a ela, inclusive pelos próprios Kaingang para serem processados, é coincidente com a que os próprios fariam. Quando isso ocorre, os Kaingang costumam construir suas estratégias internas para fazer valer seus valores e princípios legais e morais.

Os Kaingang avaliam o sistema jurídico nacional como muito rigoroso, de modo que, normalmente, preferem responder por seus atos somente perante as suas respectivas comunidades, assim, é comum que a pessoa e seus familiares se esforcem para solucionar suas questões internamente, o que nem sempre é possível. Houve um caso na TI Mococa, em que um pai, alcoolizado, manteve relações sexuais com a sua filha pequena. A mãe da criança, assim que percebeu, comunicou o ato ao cacique. Este, por sua vez, convocou as lideranças que o amarrou, açoitou e o manteve preso por um dia; somente depois as lideranças o entregaram à polícia de Ortigueira. Neste período, consta que aquele homem implorou para não ser denunciado; mas que não teve jeito: após pagas as suas contas junto aos Kaingang, exigiram acerto de contas com a justiça nacional.

Ressalta-se que, em decorrência de uma lógica subjacente ao *ethos* guerreiro dos Kaingang, há circunstâncias em que matar pode ser visto como ato legítimo. Como já apontado, a pena de morte já foi comum entre os Kaingang e aplicada pelos *põ'i*. Hoje esse ato não é visto como legítimo, se aplicado pelo cacique contra os seus liderados. Entretanto, diante de uma ameaça extrema e iminente e quando voltada para o não-indígena ou para a defesa do que entendem como seus direitos coletivos, este tipo de ato pode ser compreendido pelos Kaingang como legítimo. Isso foi o que revelou uma perícia antropológica — que abordarei com maiores detalhes no próximo capítulo —, onde um líder da TI Barão, sob circunstâncias extremas, matou o chefe dos invasores da aldeia Cedro, pondo fim a anos de conflito.

Quando homicídios são cometidos contra não-índios e fora das TIs, observa-se que geram pouca comoção nas comunidades indígenas. Assim, houve um caso em que um homem, procedente da TI Queimadas, matou um não-índio em local próximo da aldeia, mas os Kaingang só souberam do evento muito tempo depois e a partir das investigações policiais; logo, na própria comunidade, mesmo depois de conhecerem os fatos, não houve qualquer comoção. Após quatro anos preso, este homem recebeu o benefício de passar o Natal com a família naquela TI, há aproximadamente dois

anos. Desde então e por conta própria, não mais retornou para a prisão. As lideranças desta e da TI Mococa, onde ele se encontra no momento, solicitaram formalmente às instâncias nacionais que este cumpra o restante da sua pena em uma das duas TIs, sob a responsabilidade das lideranças e prestando serviços à comunidade. Essa atitude das lideranças reforça o sentimento de pertença que existe entre os Kaingang, pois eles desejam o retorno, para junto de si, dos seus.

Há outros casos em que, embora um indígena tenha desencadeado a morte de outro indígena (*vénh sén ti*), permanece valorado na sua comunidade. Há em Apucarantina um homem nessa condição, que é politicamente articulado e que participa das *vê me* internas, mas que está impedido de fazê-lo nas reuniões externas, porque está judicialmente sob a guarda provisória das lideranças daquela TI, até julgamento pela justiça nacional — que, no momento, aguarda perícia antropológica —, de modo que, teoricamente, ele não pode deixar a área. O seu caso constituiu-se em uma vendeta, pois o Kaingang que este matou havia se declarado, na circunstância, como o assassino do irmão do seu pai. Cabe destacar que o outro indígena, ou seja, o que foi morto, era de outra TI, pois situação bem diferente é quando a vítima e o agressor são da mesma.

Os Kaingang avaliam a nossa ação penal como muito lenta, de modo que, muitas vezes, após transcorrido algum tempo sem o julgamento de alguma demanda pessoal, os próprios Kaingang se ajeitam e perdem o interesse pela ação. Sobre esse aspecto, houve um caso, também ocorrido em Queimadas, em que um jovem Kaingang, magoado por ter sido insultado por uma jovem, armou toda uma situação para tê-la apenas em sua companhia; nesta ocasião, atacou-a com uma faca. Poderia tê-la matado, mas não o fez; além do mais, outras pessoas chegaram e impediram-no de dar sequência à sua ação. Na época, armou-se uma grande confusão em torno desse evento e o jovem, além de ser preso na cadeia indígena, foi denunciado pela família da moça junto à justiça nacional, ensejando uma ação penal. Passaram-se anos; quando chamados a julgamento, ninguém mais queria falar do caso e os que depuseram mudaram os seus testemunhos. Isto porque um irmão desse moço já havia se casado com a irmã da mãe daquela jovem e, a própria jovem já estava casada, o que implicaria, também, o envolvimento da família do marido — que é também de Queimadas.

Eventos como estes nos demonstram que os Kaingang são movidos pelo “calor dos acontecimentos”, pela efervescência típica das ações jurídicas tradicionais e comunitárias, que são contextuais, situacionais, públicas e impregnadas pelas emoções e sensações de todos os presentes na performance. Já o sistema jurídico nacional, ao contrário, prima, justamente, por um rito marcado pela impessoalidade e pelo distanciamento temporal do evento, como meio de racionalizá-lo, despersonalizá-lo e tipificá-lo dentro de um conjunto de eventos previsíveis.

Capítulo VI: A extrapolação do marco Kaingang: Pluralismo Jurídico e Perícia Antropológica.

Introdução

Nos capítulos precedentes, a intenção foi a circunscrição do sistema jurídico e da juridicidade dos Kaingang, sobretudo, pelo modo como estes foram se modificando no tempo, até chegar ao presente etnográfico e à forma como, na atualidade, o seu sistema jurídico opera em complementariedade com o sistema jurídico nacional. Neste capítulo intenciono seguir o caminho inverso, ou seja, abordar as representações e práticas que o Estado nacional brasileiro sustentou e sustenta sobre seus “outros internos”, assim como discutir as possibilidades de um pluralismo jurídico prático, a partir dos atuais instrumentos, existentes na estrutura jurídico-administrativa estatal. Busco fazê-lo por meio da observação dos encaminhamentos e resoluções, de algumas das demandas que envolvem pessoas e coletividades Kaingang, junto a estas instâncias.

Como o sistema jurídico Kaingang, o nacional também tem passado por muitas transformações no tempo. Este teve a sua origem na transposição acrítica do direito europeu, ainda no século XVI. Experimentou, depois, várias outras normatizações, às quais refletiam uma auto-representação de Estado nacional, autônomo e homogêneo; representações que, também, seguiam a modelos europeus, vigentes desde o final do século XVIII. Recentemente, vem se reconhecendo, constitucionalmente, como uma nação multi ou pluri cultural, no que também segue a uma tendência presente no direito ocidental mundial, surgidas após a segunda grande guerra.

Nota-se, assim, que as mudanças recentes e antigas processadas no escopo ideológico-legal do Direito nacional são resultantes de processos políticos e circunstâncias históricas extra-nacionais. Contudo, é inegável que vários atores sociais internos tem sido fundamentais, no sentido de articular esses processos e legislações internacionais, ao contexto normativo nacional, e deste contexto legal e formal, para o das práticas comunitárias e locais.

Dentre esses atores, se destacam os próprios povos indígenas que, articulados em movimentos sociais, desde o final da década de 1970, tem se mostrado sujeitos políticos contumazes, pois capazes de articular, a seu favor, um cenário jurídico nacional e internacional mais abrangente, visando assegurar as suas formas jurídicas próprias, singulares e autônomas, sem, contudo, abrir mão dos direitos de cidadania e dos recursos institucionais ofertados pelo Estado. No mesmo sentido, destacam-se, antropólogos e juristas.

Do somatório de esforços desses e de outros atores sociais locais, observo o surgimento e a proliferação de novas ideologias e práticas no âmbito das instituições estatais, desencadeadas, sobretudo, por um renovado modo de reconhecer o direito indígena às suas diferenças culturais,

pela atual carta constitucional. Esta criou um cenário jurídico-legal que obriga às instâncias institucionais, que são formais, genéricas, e que foram historicamente criadas para dar conta de direitos individuais, a lidar com a complexa realidade que envolve as demandas por direitos de cidadania, culturais, territoriais e coletivos aos povos que, abarcados sob a denominação de indígenas, apresentam uma variedade de formas de vida, de línguas e de modos de significar o mundo.

Dentre as novas práticas e que envolvem os três atores citados – indígenas, advogados e antropólogos -, destaco as perícias antropológicas em processos administrativos e judiciais. Estas, para as quais os antropólogos têm sido constantemente acionados a participar, desencadeiam, para a disciplina, diversas questões: seja pelo fato de um diálogo enquadrado nos marcos da estrutura estatal, e nos termos restritivos desta estrutura, ser novo para a disciplina - ainda que alguns antropólogos tenham estado, historicamente, envolvidos em projetos coloniais -, seja porque uma interlocução entre a Antropologia e o Direito, nem sempre tem sido fluida, dada a forma como majoritariamente as populações tradicionais e tribais foram compreendidas e representadas por cada uma das disciplinas (GEERTZ, 2002). Para a Antropologia, esta prática coloca, ainda, questões de ordem moral, ética e teórica, como trataremos à frente.

Antes de entrar na descrição dos casos Kaingang levados às instâncias estatais e que receberam análise antropológica, por meio de perícias, faço uma breve apreciação da forma como as disciplinas da Antropologia e do Direito, se aproximaram e se distanciaram no tempo, no que tange à percepção do outro. Com isso visio trazer a tona um cenário mais geral, que tem permitido que, no contexto brasileiro, se desenvolva uma interlocução positiva entre indígenas, antropólogos e advogados e que pode vir a colaborar para a efetivação de um pluralismo jurídico fático.

As Disciplinas da Antropologia e do Direito

A Antropologia, como bem esclarece Godelier (1993), foi de um dos muitos conhecimentos gerados em função das demandas do colonialismo, tendo se desenvolvido a partir da necessidade dos Estados, que começaram a se articular na Europa no século XVI, de conhecer outros povos que estavam sob o seu poder, fossem as minorias étnicas do continente ou os autóctones das colônias na América, África e Ásia. Nesse momento, era a própria humanidade desses sujeitos que estava em questão.

Foi, contudo, somente a partir do século XIX e influenciada pelas filosofias iluministas que a Antropologia buscou se fundamentar como disciplina científica. Com o Direito, não foi diferente, pois embora um conhecimento jurídico já estivesse sendo gestado antes mesmo da idade média, pela atividade dos glossadores e comentaristas (NEVES, 2003), foi também a partir do iluminismo

que a disciplina adquiriu suas características modernas no ocidente (SUPIOT, 2007). Observa-se, assim, que foi justamente no momento em que o pensamento social europeu, que é local e histórico, se transformou em pensamento “universal” e em modelo dominante de organização estatal, que ambas as disciplinas ganharam suporte metodológico-científico. Portanto, pode-se afirmar que as disciplinas da Antropologia e do Direito, nas suas origens modernas, se aproximam, na medida em que adquiriram algumas das características atuais, quando no seu berço - ou seja, a Europa – os Estados buscavam a homogeneização, pela via da construção da nação, internamente una e indistinta (ANDERSON, 1991).

Antropologia e Direito participaram, deste modo, da afirmação das práticas e filosofias jurídicas que sustentam a dominação econômica e política dos países do continente europeu sobre os outros povos. Ou seja, com o positivismo e a afirmação do discurso científico, as pré-concepções européias acerca do “outro” ganharam ares de “verdades absolutas”, pois fundamentadas em “métodos” de construção e afirmação do real, inerentes à própria mentalidade racional européia (GADAMER, 2002). Nota-se, assim, que o discurso científico, ao longo do século XIX e em boa parte do XX, só fez ratificar, tanto na Antropologia como no Direito, concepções sobre o “outro”, cultivadas por um pensamento social e local: o dos próprios conquistadores.

O papel da Antropologia, ao longo do processo colonial, se tornou particularmente relevante na medida em que, desde a sua origem, a disciplina teve como tarefa explicar as diversas sociedades e instituições sociais, em especial, as dos “povos exóticos”; justamente, aqueles que estavam subjugados pelo processo colonial e que, em larga medida, sustentavam com seus recursos, naturais e humanos, o rico e erudito modo de vida europeu.

Mesmo nas reflexões embasadas em experiências de campo, que modificaram profundamente as teorias antropológicas no início do século XX, ao romperem com a idéia de um homem universal e explicar as diferenças por meio dos mecanismos sócio-culturais, manteve-se essa postura de comprometimento com os pontos de vista das sociedades nas quais se desenvolvia a disciplina. Isto é o que se nota, por exemplo, na proposta de Malinowski (1926) que, na década de 1920, defendia a necessidade de acumular material etnográfico sobre as “jurisprudências antropológicas”, dado que esta, além de se constituir em tarefa da *“alta importância científica e cultural [...] não deixa de ter interesse pragmático, pois pode ajudar o homem branco a governar, explorar e 'aperfeiçoar' o nativo com resultados menos perniciosos para este”* (MALINOWSKI, 1926, p. 8).

Tal perspectiva sofrerá substancial modificação, apenas, quando esse “outro”, já na segunda metade do século XX, se torna co-produtor da disciplina, apropriando-se das suas categorias analíticas e assumindo uma postura crítica em relação ao corpo teórico-etnográfico acumulado; são exemplos dessa rotação de perspectiva os trabalhos de Tambiah (1985), Obeyesekere (1984), Said

(1994) e outros.

A tomada de consciência, na Antropologia, sobre a forma como o conhecimento gerado pela disciplina havia possibilitado a efetivação das relações de poder colonial, resultou em uma produção mais crítica, com preocupações éticas e comprometida com as realidades dos grupos estudados, tal como postulava Franz Boas, já no final do século XIX (NADER, 2002).

Com a disciplina do Direito processou-se, também, uma tomada de consciência sobre os modos como o conhecimento e as práticas geradas vinham servindo aos propósitos da dominação. Tal se deu, sobretudo, a partir da segunda Guerra Mundial (ROULAND, 2004; SUPIOT, 2007). Nesse período surgiram, no campo do Direito, teorias que questionaram o monismo da norma e que propuseram um pluralismo jurídico, pela via do reconhecimento das alteridades das minorias²³⁴, internas aos Estados nacionais; uma vez que estes Estados, em si mesmos, não eram questionados. Este cenário, também, possibilitou o surgimento de uma legislação internacional, expressa, especialmente na Declaração Universal dos Direitos Humanos²³⁵, de 1948, e nas Convenções nº 107 e nº 169 da Organização Internacional do Trabalho – OIT; de modo que, ao menos no plano das normas, abriram-se espaços para uma maior autonomia jurídica e organizativa aos grupos sócio-culturais e às minorias étnicas.

Logo, em termos de profundidade histórica, o Direito e o Estado modernos são modelos históricos relativamente recentes, sendo que, mais recentes, ainda, são as práticas jurídicas plurais, no interior das organizações estatais. Um pouco mais rápida foi, contudo, a incorporação dos direitos das minorias, expresso nessas legislações internacionais, no escopo das constituições nacionais; o que se deu a partir das décadas de 1980 e 1990 (SILVA FILHO, 1996). De acordo com Rouland (2004, p. 371), por razões históricas, nos países ocidentais, em especial nos do continente americano, nos anglo-saxões e na Escandinávia, e graças aos sucessos obtidos pelos autóctones, que foram elaborados os estatutos jurídicos que mais se afinam com as experiências de pluralismo. Entretanto, mesmo nestes contextos nacionais, o reconhecimento dos direitos culturais, muitas vezes, ainda figura como “letra morta”. Esta realidade tem gerado, tanto nos grupos étnicos e sociais, quanto nas disciplinas da Antropologia e do Direito, movimentos teóricos e práticos visando torná-los efetivos.

²³⁴Uma noção de “minorias” surge no Direito europeu e internacional, de acordo com Rouland (2004), justamente como decorrência da expansão do modelo de “Estados-nações”.

²³⁵Embora operacionalizada hoje em favor dos direitos culturais e territoriais, a concepção de humano, que permeou a Declaração Universal dos Direitos do Homem, foi de negação, inclusive, da própria alteridade e singularidade dos processos de significação e de concepção do humano culturalmente existentes entre os vários povos não-europeus.

O pluralismo no Direito Ocidental e na Antropologia

Observar os meandros internos da “comunidade de comunicação”²³⁶ do Direito ocidental e internacional é constatar que não se trata de uma comunidade cujos discursos sejam homogêneos, uníssonos e capazes de produzir os mesmos efeitos no mundo. Por ser produzido e reproduzido por segmentos diversos, que vão dos filósofos aos legisladores e operadores do direito - juízes, advogados, procuradores/promotores -, possui uma multivocalidade que, algumas vezes, se levada às últimas consequências lógicas se contradizem, sendo este o caso, de um lado, dos pluralistas sul-americanos²³⁷, orientados pelas filosofias libertárias do Direito, defendidas, por exemplo, por Las Casas e, do outro lado, o de alguns operadores do Direito que se fecham no texto da lei positivada.

Entretanto, como em qualquer outra “comunidade de comunicação”, há pressupostos básicos voltados à viabilização da comunicação interna; nesse sentido, é consenso que o “Estado de Direito”, ou “Estado Constitucional”, representa um tipo de organização sócio-política que tende ao irreversível, pois visto como o resultado de um processo geral de evolução humana. Assim, mesmo os juristas mais plurais, que reconhecem que há contextos nacionais onde o “Estado de Direito” apresenta vícios históricos, defendem que tais vícios são corrigíveis pelos próprios mecanismos postos à disposição pelo Estado de Direito; ou seja, que é suficiente positivar ou tornar legais algumas das práticas jurídicas de grupos étnicos ou de minorias sociais. Deste modo, vê-se que o Estado constitucional é representado como único capaz de aglutinar, em si, todas as outras manifestações jurídicas existentes.

Portanto, o pluralismo jurídico defendido pelos juristas, tende a um “garantismo”, ao se restringir a uma procura por meios de efetivar os direitos já “conquistados” ou garantir outros nas constituições nacionais e nas legislações internacionais, de modo que não questionam os próprios estatutos que fundamentam as formas estatais de legitimação (RUBIO, 2004).

Esse é um dos aspectos que difere o pluralismo antropológico, do defendido pelos advogados e juristas; pois enquanto para estes o plural é concebido nos marcos do Estado, para a Antropologia, o “Estado de Direito” é apenas mais um dentre os muitos modos de organização e de representação dos direitos existentes, cuja singularidade é ser englobante, possuir mecanismos estruturais próprios de poder para se fazer impor sobre os demais sistemas jurídicos que existem no seu interior e de ser típico de um tipo de sociedade: as ocidentais.

Geertz (2002, p. 325), bem representa o olhar da Antropologia sobre o pluralismo jurídico. Este, ao propor uma maior interlocução entre Antropologia e Direito, observa a necessidade de um

²³⁶A idéia de “comunidade de comunicação” é cunhada de Apel (1985) e nos termos da interpretação proposta por Cardoso de Oliveira (2001) para pensar as comunidades profissionais.

²³⁷Dos quais são exemplos Dussel (1985), na Argentina; Torre Rangel (1984 e 1991), no México e Wolkmer (2001) e Marés de Souza Filho (2002) no Brasil, dentre muitos outros.

exercício hermenêutico de mão-dupla entre os dois campos, como único modo de gerenciar as diferentes “sensibilidades jurídicas” existentes no mundo atual, sem eliminá-las. O complexo pluralismo hermenêutico proposto por Geertz não permitiria o encarceramento das práticas de direito, a nenhum saber local, nele incluído o ocidental²³⁸. Logo, um pluralismo jurídico antropológico só ocorreria se houvessem meios de visibilizar e de tornar clara a diversidade de modelos jurídicos, sem que nenhuma linguagem se sobrepusesse às demais linguagens existentes.

Na Antropologia, mesmo as abordagens sobre coletividades que partilham da mesma matriz cultural que geraram o “Estado de Direito” ou o “Estado Constitucional”, não há um reconhecimento consensual de que o pluralismo jurídico se dê – ou deva se dar - estritamente nos marcos circunscritos pelos modelos estatais, tal como o é, para a comunidade do Direito. Em alguma medida, isto se deve ao fato dos antropólogos, historicamente, privilegiarem abordagens etnográficas sobre grupos que, mesmo formalmente inseridos em Estados-nações, vivem, na prática, à margem de seus processos políticos importantes e que têm seus direitos, por exemplo, de cidadania, negados ou violados a todo instante. Logo, muitas vezes é pela ausência do Estado na vida dos grupos estudados, que os antropólogos privilegiam, nas suas análises, as formas práticas e de significação dos vários sistemas de justiça locais, que competem ou se complementam ao nacional.

Deste modo, o pluralismo jurídico, visto a partir da Antropologia, situa no plano teórico e filosófico todos os sistemas de direito em igualdade de condições, defendendo diálogo inter ou multi-cultural – e não um monólogo –, e onde os argumentos do “Estado de Direito” sejam tão válidos e incompletos como os produzidos por quaisquer outros sistemas jurídicos e culturais²³⁹. Entretanto, dadas as reais relações de poder, este diálogo entre sistemas jurídicos, quando ocorre, não se pauta nos termos idealizados pelo pluralismo jurídico antropológico, ou mesmo pelos modelos ideais de comunicação e argumentação, propostos pela filosofia da linguagem e da qual Apel (1985) e Habermas (1989) são representantes.

Também, em função das relações de poder, a possibilidade de um pluralismo jurídico na seara do Direito se limita a ser linguagem alternativa ao monismo jurídico que, até a década de 1940 vigorou quase absoluto nesse campo, e que permanece como linguagem dominante, na maioria dos tribunais nacionais e internacionais (SUPIOT, 2007).

O Pluralismo Jurídico no Direito

²³⁸Uma crítica possível a reflexão geertziana acerca do pluralismo jurídico reside no fato dele não considerar as relações de poder inerentes ao campo do Direito em contextos nacionais (ver Nader, 2002); característica, aliás, que perpassa a maioria dos trabalhos na área da “Antropologia do Direito”.

²³⁹Alguns antropólogos mais ativistas, especialmente nas áreas de gênero e sexualidade, recentemente tem colocado o discurso jurídico mais global – nacional e internacional -, sobretudo os que condizem com os direitos humanos e a democracia, como devendo se sobrepor aos seus vários sistemas morais internos. Tal se deve, em larga medida, ao fato desses antropólogos defenderem causas e sujeitos que, muitas vezes, são perseguidos pelos preconceitos que permeia os sistemas sociais e morais de grupos internos aos Estados nacionais, tal como no caso dos homossexuais.

Ao contrário dos monistas, que defendem a dogmática jurídica e o universalismo legal, os pluralistas reconhecem que o Estado de Direito tem se constituído em mantenedor histórico de privilégios de uma elite, que é a única que, de fato, domina essa linguagem. Assim, é comum que os defensores do pluralismo, na disciplina do Direito, se refiram às diferenciações de classes e às teorias marxistas, com o fim de destacar que foi pelo aspecto jurídico das coisas – ou dos bens - que no Direito ocidental se fundou o atual modelo de juridicidade ou, em outros termos, que foi a lei civil que desencadeou, entre os ocidentais, uma auto-imagem de civilização e uma concepção de cidadania voltada para o indivíduo, em detrimento do grupo (SUPIOT, 2007).

É também referência teórica, sobretudo, para os pluralistas latino-americanos, os escritos de Las Casas, do século XVI, sobre a universalidade dos direitos humanos. Na perspectiva de Las Casas há um direito universal, fundado na idéia de justiça, nas disposições divinas e no direito natural; entretanto, para ele a existência desse direito natural se daria segundo as “*gentes em particular*” (LAS CASAS, 1992, p. 13)²⁴⁰. Marés de Souza Filho (2001, p. 256), comparando o pensamento de Las Casas com o atual Estado Liberal, observa que aquele acreditava na liberdade e no direito natural como princípios universais, do mesmo modo que o Estado liberal. Porém, Las Casas imaginava a liberdade e o direito natural se realizando segundo os usos, costumes e tradições de cada povo, que seria livre para reconhecer os valores do direito natural que o rege; enquanto o Estado liberal imaginou a liberdade de cada povo circunscrita e sujeita a um conjunto de regras e limites impostos pela lei, criada pelo próprio Estado. De acordo com este, a cultura liberal afirmou o universalismo, mas diferentemente de Las Casas encerrou-o nos limites do Estado, de modo que, se não houver normatização, nenhuma regra social tem eficácia no mundo jurídico.

Como as ideias de Las Casas não vinham de encontro aos interesses espanhóis, seu pensamento, embora tenha produzido algum efeito na sua época, somente encontrará paralelo teórico em momentos recentes (MARÉS DE SOUZA FILHO, 2001). Entretanto, em função da crença dos juristas atuais no Estado constitucional, mesmo aqueles que defendem o pluralismo jurídico no Direito e que se alinham com Las Casas, são menos “revolucionários” do que este. Isto porque, ao conceberem a sociedade como organizada em grupos de poder – ou em classes - que se situam “abaixo do Estado” e “acima dos indivíduos”, acreditam que os grupos sociais, sejam eles étnicos ou não, desde que organizados, até podem ser fontes legítimas para a produção de normas de conduta que os regulem, mas nos marcos das Constituições nacionais e dos tratados internacionais, dado que a lei é vista como um limite intransponível.

²⁴⁰Nos termos de Las Casas: “*Quaisquer nações e povos, por infiéis que sejam, são possuidores de terras e de reinos independentes, nos quais viveram desde o início, são povos livres e que não reconhecem fora de si nenhum superior, exceto os seus próprios, e este superior ou seus superiores têm a mesma pleníssima potestade e os mesmos direitos do príncipe supremo em seus reinos, que os que agora possui o imperador em seu império*” (1992, p. 13).

Como no Brasil a cultura jurídica é resultante das formulações vindas das metrópoles colonizadoras européias, cuja tradição é greco-romana, suas representações e práticas são formalistas e de cunho individualista (DANTAS, 2003). Para Wolkmer (2001), foram essas características que inviabilizaram a implantação de um sistema jurídico local que considerasse a dinâmica dos direitos dos grupos indígenas, e que impediram o desenvolvimento de um pluralismo jurídico local.

Historicamente, o Direito brasileiro desprezou e negou as práticas de direito nativo, bem como outras formas alternativas e mais informais de justiça (WOLKMER, 1998, p. 91). Contudo, mesmo não reconhecidas, essas práticas se mantiveram através do tempo, ao largo da capacidade de controle do Estado. Deste modo, um pluralismo prático e informal sempre foi uma realidade brasileira.

Todavia, em função do descompasso entre realidade prática e a imaginação jurídica nacional, colocar em perspectiva os direitos que, ao longo da história, foram concedidos aos povos indígenas pelo Estado brasileiro é constatar uma percepção e prática permeadas por equívocos, visões distorcidas, representações infundadas e, sobretudo, por injustiças. Um clássico exemplo dessa realidade se expressa no fato de, até bem pouco tempo, se aplicar aos indígenas a mesma lei direcionada aos loucos, deficientes mentais e crianças (ARAÚJO, 1995, p. 9).

A representação que muitos operadores do direito, assim como dos antropólogos brasileiros - estes últimos, especialmente, das décadas de 1940 à de 1960, quando orientados pelas teorias culturalistas norte-americanas, da qual cunharam a noção de aculturação - tinham sobre as sociedades indígenas, era a de que estavam fadadas ao desaparecimento, via integração indistinta, na sociedade nacional; portanto, como sociedades transitórias²⁴¹. Talvez tenha sido essa percepção a responsável pelo pouco interesse dos juristas brasileiros, pela temática da historicidade do direito indígena e do indigenismo na América portuguesa, que perdurou até a década de 1990 e que contrasta com a realidade de outros países latino-americanos, onde houve relativa produção sobre os direitos dos povos autóctones, em especial sobre as sociedades Inca, Asteca e Maia²⁴². Exceções, no contexto brasileiro, foram os trabalhos de Mendes Júnior (1912), sobre o indigenato. Este jurista, no início do século XX, com base no Alvará de 1º de abril de 1680 e na Lei de 6 de junho de 1755, argumentou que os direitos indígenas sobre suas terras de ocupação, configuravam-se como instituto jurídico especial e diferente das formas legais da “posse” e da “propriedade”, previstas no Código Civil, vigente à época²⁴³.

²⁴¹Essas ideias estiveram presentes, especialmente, nos trabalhos de Eduardo Galvão e Darcy Ribeiro.

²⁴²Ver, nesse sentido, os artigos contidos no volume organizado por Wolkmer (1998).

²⁴³Mendes Júnior defende que os direitos territoriais indígenas foram reconhecidos desde o início do processo de

A proposição das sociedades indígenas como efêmeras esteve presente em todas as legislações²⁴⁴ - da Colônia, do Império e da República - e ficou particularmente clara na Lei 6001 ou Estatuto do Índio, de 1973. Com exceção desta última, uma das características básicas destas legislações foi a de só reconhecer direitos territoriais aos indígenas, sem fazer qualquer menção à proteção dos demais direitos, tais como os culturais. Atualmente, embora essa representação das sociedades indígenas tenha sido superada pela Antropologia e pela legislação nacional, desde a Constituição Federal de 1988, permanece no imaginário de muitos operadores do direito, inviabilizando ou limitando um pluralismo jurídico efetivo.

Diferentemente das legislações anteriores, a atual carta constitucional reconhece os povos indígenas como portadores de uma cultura própria, não-transitória, assim como determina uma proteção especial às suas manifestações culturais. Entretanto, na prática, nem todas as suas manifestações estão asseguradas, sobretudo as jurídicas; isto porque, caso alguma prática indígena vá contra algum princípio do direito constitucional brasileiro, o(s) sujeito(s) que a praticou(ram) pode(m) ser(em) processado(s) e julgadas de acordo com a normatividade do sistema abrangente, ainda que o evento tenha ocorrido dentro de uma TI – que são territórios autônomos, mas não soberanos – e envolva apenas indígenas que partilhem de uma mesma matriz cultural.

Como afirma Dallari (2004) a constituição atual não garante aos índios “privilégios” em termos de ação penal ou civil, na medida em que o indígena está obrigado a respeitar a legislação – ambiental, criminal e outras – como qualquer outro cidadão. Em relação à aplicação das regras previstas no caso do código penal, entende Dallari que a condição de índio deve ser considerada e servir como atenuante, pois, nos seus termos *“é preciso que o juiz pondere em cada caso concreto, até que ponto o índio tinha consciência do significado jurídico e social do ato que praticou. Mas ele não é isento pelo fato de ser índio”* (2004, p. 66).

Há, contudo, juristas que defendem uma maior flexibilização de alguns valores jurídicos, quando do julgamento de processos envolvendo indígenas, tal como a consideração do modo como o fato julgado é compreendido e significado no sistema cultural, ao qual os sujeitos indígenas

colonização, pois admitido, pelo governo português, como um direito originário; nesse sentido, e dada a anterioridade jurídica do direito indígena a seu território, este se sobreporia a todos os demais direitos de propriedade adquirida. Deste modo, os direitos territoriais indígenas, supostamente concedidos pelo Estado, seriam apenas uma ratificação jurídica ou mero ato de reconhecimento, pois que o título indígena seria natural e corresponderia à sua própria condição inata de indígena (BARBOSA, 2007).

²⁴⁴No Brasil há constituições desde 1824, mas a questão indígena só veio a receber tratamento constitucional a partir da Constituição de 1934. Esta, no seu artigo 129, dispunha que fosse respeitada *“a posse de terras de silvículas que nelas se achassem permanentemente localizados”* e proibia a alienação das mesmas. Nas constituições de 1937 (artigo 154) e de 1946 (artigo 216) a questão indígena recebeu o mesmo tratamento. A Constituição de 1967 foi um pouco mais precisa que as anteriores, caracterizando o direito possessório (artigo 186) e assegurando o usufruto exclusivo dos recursos naturais pelos indígenas. A de 1969 (artigo 4º, inciso IV) passou a propriedade das terras possuídas pelos índios para a União e as tornou inalienáveis (artigo 198), também declarou nulo (no parágrafo 1º) e sem efeitos jurídicos quaisquer ações cujo objeto fosse o domínio, posse ou ocupação das áreas indígenas por não índios; por fim (no parágrafo 2º) negou aos ocupantes o direito a qualquer ação de indenização.

envolvidos pertencem²⁴⁵. Observo, nessa postura um caminhar mais significativo no sentido de um pluralismo jurídico antropológico, ainda que toda a hermenêutica dos processos, administrativos ou judiciais, se sustente nos argumentos situados dentro dos marcos e limites do direito formal. Isto porque que os juristas e advogados que assumem essa postura, articulam, em suas ações, argumentos inerentes à legislação constitucional e aos Tratados e Convenções internacionais, embora somando a estes “perícias” e/ou “testemunhos” antropológicos.

As Mudanças Geradas no Direito Brasileiro pela Constituição Federal de 1988

No campo do Direito, um dos efeitos mais imediatos da Constituição de 1988 foi o surgimento de um renovado interesse, por parte de juristas e advogados, pela questão indígena²⁴⁶, assim como o aparecimento de teorias e práticas voltadas ao pluralismo, todas referenciadas às novas bases constitucionais. Observa Guanabara (1996) que parte significativa dos juristas brasileiros que defendem o pluralismo jurídico, estiveram envolvidos com os trabalhos da constituinte e que foi daquela experiência que surgiram encontros e debates, que possibilitaram a criação de um grupo articulado em movimento que, desde então, vem sendo reconhecido como dos produtores de um “Direito Alternativo”.

Enquanto prática, o movimento do “Direito Alternativo” surgiu no interior de alguns tribunais formais, pois, consta como um de seus marcos inaugural, as ações de um grupo de aproximadamente quarenta juízes, sobretudo gaúchos, que a partir de interpretações mais humanitárias do direito oficial e do questionamento de alguns dos aspectos da lei estatal, deram sentenças favoráveis a autores coletivos, em detrimento de interesses patrimoniais e individuais (RÚBIO & FLORES, 2004). O movimento, contudo, não se limitou aos tribunais, adentrando a academia e também a outros grupos da sociedade civil e se expandindo, de tal modo, que hoje já se distingue duas vertentes no meio jurídico: uma composta pelos que acreditam no “uso alternativo do direito” e, a outra, que defende a “incorporação no direito das fórmulas jurídicas, próprias dos grupos sociais” (GUANABARA, 1996).

A primeira vertente, a do “uso alternativo do direito”, não busca grandes inovações teóricas, sendo representada por aqueles juizes, acima referidos. Estes se contentam em utilizar as contradições, ambigüidades e lacunas existentes no próprio escopo do direito oficial, de modo que a sua prática se caracteriza por uma “interpretação qualificada” e que visa ao “justo” e ao “democrático”; noções que, de acordo com esta vertente, são jurídicas e estão contemplados na

²⁴⁵Esta é uma postura que observo sendo defendida pelos Procuradores Federais nos encontros anuais da 6ª CCR do MPF e, embora não seja a única visão existente entre os Procuradores, cada vez mais esse argumento vem adquirindo sentido, sobretudo, para aqueles que recorrentemente trabalham com procedimentos administrativos ou judiciais.

²⁴⁶Nesse sentido é sugestivo e tradutor do atual momento vivido na “comunidade de comunicação” do Direito no Brasil, o título de um dos livros de Marés de Souza Filho, qual seja: “O renascer dos povos indígenas para o Direito”.

legislação constitucional, necessitando, somente, serem postas em prática. Esta necessidade, acredita, deve ser suprida institucionalmente pelo judiciário. Logo, para a corrente do “uso alternativo do direito”, a Constituição deve ser um instrumento de combate e de emancipação.

A segunda corrente, que defende a construção de um “direito alternativo ao direito oficial”, propõe a expansão dos direitos já existentes, para a incorporação de outros. Esta corrente se orienta pela convicção de que é preciso educar política e legalmente as classes populares e grupos étnicos, visando à sua conscientização, assim como organizar movimentos sociais que busquem a progressiva substituição do direito oficial vigente, por um direito “autêntico”, vindo da sociedade e não de uma elite política (GUANABARA, 1996). São expoentes dessa corrente os pesquisadores do Núcleo de Estudo para a Paz e Direitos Humanos, do Departamento de Direito da Universidade de Brasília, com o projeto “Direito Achado na Rua”, coordenado pelo professor José Geraldo Souza Júnior e os trabalhos do professor Antônio Carlos Wolkmer, da Universidade Federal de Santa Catarina, sobre o “pluralismo jurídico comunitário-participativo”²⁴⁷. A diferença entre essas duas propostas que surgem no interior das academias é que, enquanto a do “pluralismo jurídico comunitário-participativo” representa uma instância mais teórica, o movimento do “direito achado na rua”, tem orientação mais prática (RUBIO & FLORES, 2004, p. 14).

Também resultantes do renovado cenário constitucional pós 1988, foram os trabalhos promovidos por um grupo multidisciplinar que compunha o Núcleo de Direitos Indígenas, ou NDI²⁴⁸. Este núcleo, entre os anos de 1988 a 1994, propôs diversas ações civis e criminais em defesa de sujeitos e coletividades indígenas sustentados em argumentos legais e antropológicos²⁴⁹. O NDI, no contexto do Programa Povos Indígenas no Brasil, expandiu suas ações se constituindo no atual Instituto Socioambiental, ou ISA. Outras organizações da sociedade civil, fundadas no mesmo período e que uniram advogados e antropólogos no sentido de apoiar as lutas indígenas por seus direitos territoriais e culturais, foram o Centro de Trabalho Indigenista - CTI, Centro de Documentação Indigenista – CEDI, o Conselho Indigenista Missionário - CIMI, a Comissão Pró-Yanomami - CCPY, além de várias organizações da sociedade civil e de indígenas.

Todas essas ações, embora possam ser circunscritas no âmbito das propostas de um “Direito

²⁴⁷Proposta de Wolkmer (2001, p. 119) é o de descentralização do espaço público “*marcado pela pluralidade de interesses e pela efetivação real das necessidades humanas, a juridicidade emerge das diversas formas do agir comunitário, mediante processos sociais auto-reguláveis advindos de grupos voluntários, comunidades locais, associações profissionais, organizações sociais, etc*”, ou seja proclamam pelo reconhecimento dos novos sujeitos sociais como agentes legítimos de proposição de direitos ou de se beneficiarem de uma leitura jurídica, pelos tribunais, a partir de uma lógica inerente à satisfação das “necessidades fundamentais”.

²⁴⁸O quadro do NDI era composto por Márcio Santilli (advogado), Juliana Santilli (advogada), Sergio Leitão (advogado), Ana Valéria Araújo (advogada), Carlos Marés (advogado), Paula Boeng e Nelson Amaral, como apoio técnico. Seu objetivo foi o de selecionar e acompanhar casos judiciais paradigmáticos que pudessem resultar em ações políticas, formulações legislativas, atos administrativos e fixação de jurisprudências que contribuíssem para a consolidação dos direitos indígenas em geral.

²⁴⁹Para mais detalhes sobre a trajetória, ações e personagens do NDI ver ARAÚJO (1995). Trata-se de uma obra que traz uma coletânea de ações judiciais nas quais se postula direitos indígenas.

Alternativo”, apresentam perspectivas distintas, assim como se voltam para sujeitos e coletividades diversas. De todo modo, o Direito Alternativo, no Brasil, não é tratado como uma escola jurídica, na medida em que não chega a ser uma teoria que dê conta do pluralismo jurídico; por seus defensores é visto, apenas, como um movimento social e como uma prática jurídica e filosófica que se distingue da forma tradicional como o direito oficial é utilizado e interpretado. Assim, de acordo com Rubio e Flores, no Direito Alternativo parte-se do pressuposto de que “[...] *toda solução judicial de um conflito supõe a imposição de eleições prévias tomadas no âmbito político, [e que] a interpretação, a aplicação e todo processamento dos casos concretos acaba por ter implicações políticas*” (2004, p. 11). Logo, um dos méritos deste movimento é romper com a tradicional idéia, vigente entre alguns operadores do direito, acerca da “neutralidade da lei”, bem como de defenderem como argumentos juridicamente válidos os “valores”, tal como, por exemplo, a “justiça social”.

Há, contudo, grande cautela em relação às pretensões do Direito Alternativo, por parte de juristas mais conservadores. Estes argumentam, por exemplo, temer uma defesa irracional e cega de um direito paralelo, que carregue implícitas consequências negativas para a sociedade e os direitos humanos²⁵⁰. Defendem-se os “alternativos”, argumentando que só poderia ser reconhecido como direito alternativo aquele conjunto de normas que respeitem o ser humano, que possuam efeitos plenamente democráticos e que realmente neguem as relações de opressão/dominação humanas e, ainda, que antes de serem efetivadas juridicamente, essas normas que hoje estão abandonadas no terreno da marginalidade, deveriam ser positivadas (RUBIO & FLORES, 2004, p. 17).

Dadas as suas pretensões, o Direito Alternativo vem ganhando cada vez mais apoio daqueles operadores do direito que lidam com demandas e/ou tutelas coletivas, tais como advogados populares, procuradores, promotores e outros, assim como de professores universitários.

Os defensores do Direito Alternativo dialogam, sobretudo, com os filósofos libertários do direito latino-americano e com europeus, nesse caso, especialmente italianos, portugueses e espanhóis. Entre os interlocutores latino-americanos destacam-se o mexicano Jesús Antônio de La Torre Rangel (1984 e 1991) e o argentino Enrique Dussel (1985). Na Argentina o movimento é conhecido como “Crítica Jurídica”. Também, é forte referência para o grupo do Direito Alternativo um estudo de Boaventura de Sousa Santos, sobre os sistemas de normas, vigente em uma favela carioca, na década de 1970, à qual Souza Santos se refere como “Passárgada”.

²⁵⁰Ver, por exemplo, as ponderações a esse respeito feitas pelos autores dos artigos que compõe a obra organizada por Carvalho & Carvalho, em 2004.

Questões de “Direitos” na Antropologia Brasileira

No Brasil, não há esforços etnográficos conhecidos no sentido de traduzir, especificamente, o sistema jurídico-legal de uma sociedade indígena – tal como o aqui tentado sobre os Kaingang. Entretanto, questões relativas aos sistemas de direitos desses povos estão presentes, de forma diluída, em muitas das etnografias produzidas, assim como sempre houve uma ação dos antropólogos em prol da efetivação dos direitos territoriais, reconhecidos aos índios pelo Estado, e investigações sobre as relações interétnicas, entre estes e a sociedade envolvente. Deste modo é que, como ressaltou Ramos (1990) a etnologia indígena produzida no Brasil, teve o próprio *ethos* acadêmico consolidado pela combinação entre produção antropológica e militância política.

O envolvimento dos etnólogos brasileiros com as demandas sociais dos grupos estudados caracterizou, assim, um *estilo*²⁵¹ local de se fazer Antropologia. Cardoso de Oliveira (1995 e 1998) observou que os antropólogos no Brasil, e em outros países “periféricos”, vivem um constante impasse intelectual, ao tentarem domesticar uma ciência comprometida com sua matriz - relacionada basicamente a três contextos nacionais: Inglaterra, França e Estados Unidos – às suas próprias tradições intelectuais e demandas nacionais; de modo que o desafio local tem sido aliar, de maneira criativa, as teorias vindas, quase sempre de fora, com as realidades nacionais e étnicas. Acrescenta Peirano (1991), que nos centros produtores da matriz teórica da Antropologia foi mantida as pretensões iniciais da disciplina, de dar conta da diversidade cultural de todas as regiões geográficas do planeta²⁵², enquanto às Antropologias periféricas²⁵³ coube questão de cunho “doméstico” e “internas”, inerentes à construção da nação.

Essas reflexões traduzem o quanto, historicamente, o etnólogo brasileiro se viu em franco debate com as questões que perpassavam o cenário jurídico e administrativo nacional, sobretudo, aquelas que afetavam às populações indígenas, de modo que aqui tem sido comum o uso da Antropologia “aplicada” ou da “ação”. Para Bennett (1996), o principal problema deste tipo de uso da Antropologia está, justamente, no risco do antropólogo se ver imerso em interesses políticos

²⁵¹As noções de “estilo” e de “centro” e “periferia”, em Cardoso de Oliveira (1995 e 1998), são usadas no sentido de diferenciar a produção nacional, da proveniente dos contextos a partir dos quais se produz a “matriz teórica” da disciplina. Observa Cardoso de Oliveira que a característica das antropologias periféricas é manter-se em permanente debate com as produções teóricas dos “centros”, embora o contrário, não seja verdadeiro.

²⁵²Nesse sentido, observa também Peirano (1991) que um bom departamento de Antropologia nos Estados Unidos precisa conter um especialista em cada uma das mais importantes áreas geográficas do globo, enquanto, no Brasil, os departamentos de antropologia possuem profissionais voltados para o estudo de temas considerados relevantes para a nação, ou seja, suas pesquisas se preocupam mais com realidades locais e regionais.

²⁵³É justamente pela ênfase nas questões internas que, como registrou Peirano (1991), que até mesmo na etnologia indígena – que representa o campo de estudos em que discute a máxima alteridade interna em relação à “nação brasileira”-, a grande maioria dos antropólogos privilegiou a abordagem de grupos indígenas situados dentro dos limites do território nacional ou nas suas fronteiras. Essa característica, aponta Ramos (1990), também veio a caracterizar a forma como aqui se realiza os trabalhos de campo, pois, enquanto os antropólogos brasileiros realizam curtos períodos com vários retornos aos grupos estudados – dado que os povos indígenas que estudam situam-se relativamente próximos -, entre os antropólogos dos “centros” os trabalhos de campo caracterizam-se pelas longas permanências e, geralmente, por uma única incursão ao campo.

nacionais e desenvolvimentistas. Assim, embora este autor identifique pontos positivos na aplicação do conhecimento antropológico, observa que há problemas éticos insolúveis para os profissionais engajados, tal como de um “*engajamento ambíguo*” onde há um “*desejo de participar refreado pelo medo de uma transformação indesejada ou da destruição de culturas existentes e integrais*” (BENNET, 1996, p. 39).

Observa-se, contudo, que o envolvimento de antropólogos em questões práticas e nacionais, não é exclusivo das Antropologias periféricas, na medida em que ocorreu em, pelo menos, dois contextos vistos como centrais para a disciplina, quais sejam, o britânico e o norte-americano. Entretanto, diferentemente do caso brasileiros, nestas parece ter havido um maior “mal-estar” na aplicação do conhecimento teórico produzido. Na Antropologia estadunidenses, por exemplo, embora desde muito cedo tenha havido o engajamento de antropólogos na defesa dos direitos indígenas – como Morgan e Boas, por exemplo - ainda hoje existe uma tensão entre os que defendem um criticismo teórico e os que acreditam na possibilidade de uma Antropologia voltada à melhoria da qualidade de vida dos grupos estudados. Especialmente naquele contexto nacional, o envolvimento de antropólogos em projetos de intervenção recebe muitas críticas por parte dos pesquisadores mais puristas²⁵⁴. Em relação à Antropologia britânica, desde a sua origem moderna, houve o envolvimento direto dos antropólogos nos projetos coloniais, sendo que muitas pesquisas foram financiadas pelo governo inglês, cujo interesse era de que essas pudessem auxiliar e viabilizar a administração inglesa das suas colônias, especialmente, na África e Ásia.

Diferentemente, no Brasil, os antropólogos têm sido representados e se auto-representam como possíveis neutralizadores e/ou minimizadores dos conflitos inerentes às relações interétnicas, nas quais as relações de poder, entre as sociedades envolvidas, são “diametralmente opostas”. Deste modo, a aplicação prática do conhecimento teórico da disciplina, tem se dado, especialmente, a partir de instituições estatais, cuja perspectiva é hierarquizante e englobante, possuindo modelos próprios de produção de saberes, que são distintos dos desenvolvidos pelo conhecimento antropológico. Nesse sentido, a interação prática e dialógica entre Antropologia e Estado, tem colocado desafios para a Antropologia, assim como exigido dos antropólogos múltiplas traduções: das categorias sócio-culturais nativas para os marcos da sua disciplina e, de ambas as anteriores, para a linguagem estatal. Um exemplo é o termo “perícias”, prática para as quais os antropólogos tem sido chamados a realizar e que não é originário e nem próprio do campo semântico da Antropologia, mas das práticas estatais e jurídicas, voltadas à produção de provas.

Em função dessa realidade que se impõem aos antropólogos no Brasil, tem havido uma

²⁵⁴Nos Estados Unidos, por exemplo, há dois grupos ou associações de antropólogos: uma dos antropólogos “aplicados” – a Society for Applied Anthropology, criada em 1898 – e, outra, dos mais “acadêmicos”, por volta de 50 anos depois, em 1946; ou seja, uma voltada para a discussão das produções teórico-etnográficas e, a outra, para os problemas e desafios da intervenção; embora esses grupos não sejam excludentes.

crescente produção reflexiva, visando domesticar questões como a da produção de laudos e perícias antropológicas. Sobre estas há, inclusive, grupos de trabalho, em permanente discussão na Associação Brasileira de Antropologia – ABA, desde o ano de 1990. Por esta Associação, também já foi produzido um Código de Ética para orientar a atuação dos antropólogos; especialmente com o fim de proteger os interesses e direitos dos povos indígenas investigadas. Assim, embora no Brasil, também, haja críticas à Antropologia aplicada, observa-se uma maior concordância acerca da necessidade de participação dos antropólogos dos processos que envolvem os povos que ele, academicamente, estuda. Logo, aqui, as principais questões colocadas costumam ser sobre a qualidade dos trabalhos apresentados pelos antropólogos como “peritos” e sobre a postura crítica que se devem assumir.

A Constituição de 1988 e as Demandas pelo Trabalho dos Antropólogos

Mesmo com o histórico engajamento dos antropólogos no Brasil, o novo cenário criado pela Constituição de 1988 teve repercussões, também, na disciplina. Observa-se, por exemplo, uma interlocução mais ajustada entre a Antropologia e o Direito, com consequências sociais e políticas para os povos indígenas. Esta teve início antes mesmo da promulgação da carta, na medida em que já no início da década de 1980, havia antropólogos promovendo seminários, debates e publicações para discutir, justamente, as potencialidades de uma incipiente interlocução prática entre as disciplinas. Dentre os encontros promovidos no período e que resultaram em publicações se destacam as coletâneas “O índio Perante o Direito”, publicado em 1982 pela UFSC e organizado por Sílvio Coelho dos Santos; “O Índio e os Direitos Históricos”, de 1981 e organizado pela Comissão Pró-Índio, de São Paulo, e “Sociedades indígenas e o Direito”, publicado em 1985²⁵⁵. Após a Constituição foi publicada a coletânea “Perícias antropológicas em processos judiciais”, resultado de uma reunião em São Paulo que reuniu, no ano de 1991, juristas e antropólogos²⁵⁶.

Destaca-se, também, no período imediatamente anterior à promulgação, o primeiro convênio firmado entre a Associação Brasileira de Antropologia - ABA e a Procuradoria Geral da República - PGR, no ano de 1987, visando à indicação de antropólogos para a produção de laudos²⁵⁷. Alguns fatores foram fundamentais para a inserção dos antropólogos no campo de atuação dos advogados; dentre eles, se destacam os movimentos reivindicatórios indígenas e a possibilidade de ampliar o

²⁵⁵ Este, resultado de encontro ocorrido em 1982, na UFSC.

²⁵⁶ Para mais detalhes, ver síntese histórica produzida por Rego (2007).

²⁵⁷ Na Procuradoria Geral da República há antropólogos trabalhando na assessoria da 6ª CCR, que lida com as demandas dos índios e minorias, desde 1986, sendo que a partir de 1993 passou a haver concurso público no órgão para o cargo de “analista pericial em antropologia”. Hoje já atuam no órgão 25 antropólogos, 7 na capital e 18 nos Estados de Roraima, Amazonas, Pará (2 antropólogos), Maranhão, Ceará, Alagoas, Bahia, Rio de Janeiro, Minas Gerais, São Paulo (2 antropólogos), Paraná, Santa Catarina, Rio Grande do Sul, Mato Grosso, Mato Grosso do Sul e Tocantins.

reconhecimento dos direitos culturais, pelo novo cenário sócio-político criado após o período militar. Não menos importante - como revelam o conteúdo das publicações acima citadas -, foram os impactos sobre os territórios e populações indígenas gerados por projetos de desenvolvimento impostos nas décadas de 1940 a 1970, assim como a criação de uma estrutura institucional, estabelecida no escopo da nova Constituição, com atribuições específicas na defesa dos direitos e interesses indígenas.

Embora as “perícias”, “laudos”, “testemunhos” e “relatórios antropológicos” em processos jurídicos ou administrativos formais não tenha sido uma invenção da Constituição Federal de 1988²⁵⁸ - pois esta prática já era descrita em outros contextos nacionais e, em menor escala, no próprio Brasil²⁵⁹ - observo que foi, sobretudo, a partir da sua promulgação e das atribuições posta para o Ministério Público Federal – MPF²⁶⁰, por meio da Procuradoria Geral da República - PGR que as perícias tornaram-se mais frequentes.

Deste modo, observo que a demanda por perícias antropológicas tem surgido, especialmente, pela provocação dos operadores do direito, a partir de casos concretos que o judiciário e/ou Ministério Público têm que enfrentar. Também têm sido demandas pelos próprios indígenas, visando assegurar seus territórios ou demonstrar a lesão a algum direito cultural ou de cidadania e, mais recentemente, por grandes empreendedores e proprietários no sentido de “flexibilizar”²⁶¹ os direitos indígenas, em nome do direito à propriedade privada ou ao desenvolvimento econômico.

²⁵⁸Os antropólogos têm sido chamados a produzir estudos e laudos sobre terras indígenas desde, pelo menos, o final da década de 1970, momento a partir do qual passa a haver antropólogos trabalhando na Funai; isto para não falar de Nimuendajú, no início do século, e de Darcy Ribeiro, na década de 1940, ou seja, no tempo do SPI.

²⁵⁹Kimiye Tommasino informou-me verbalmente que na década de 1980, quando ainda não se produzia muitas perícias escritas, que participou, como testemunha no julgamento de um indígena Xetá. Conta que neste caso o indígena havia assassinado um homem que roubara a sua mulher, uma não indígena. Neste caso, avaliou que, embora este Xetá só tenha vivido menos de 10 anos com seu grupo original – que foi depois praticamente exterminado, restando hoje, apenas os que foram “sequestrados” por brancos e seus descendentes – que ele agiu exatamente da forma como qualquer homem adulto Xetá deveria agir: ou seja, mataria o raptor e tomaria de volta a esposa; como de fato aconteceu neste caso.

²⁶⁰A partir da CF88, o MPF passou a ser considerado uma instituição permanente, essencial à função jurisdicional do Estado (ver art.27) e responsável pela defesa do regime democrático e dos interesses sociais – culturais, coletivos e difusos - e individuais indisponíveis, devendo exercer funções essenciais relacionadas à Justiça. Por este perfil, o MPF vem sendo representado como instituição que defende os interesses da sociedade, muitas vezes contra o Estado.

²⁶¹Observo que a proliferação de Laudos Antropológicos para contestações territoriais é uma das consequências diretas do Decreto 1775, relativo à possibilidade de contestação administrativa dos estudos de identificação e delimitação de terras indígenas, por terceiros que se sentem prejudicados. A possibilidade de contestação judicial desse estudo já existia antes deste Decreto, que só fez complicar, ainda mais, o processo de reconhecimento territorial, tornando-o muito mais lento, em prejuízo de todos.

Perícias Antropológicas e Casos Kaingang Levados ao Sistema Jurídico Nacional²⁶²

Feitas essas digressões à forma como um pluralismo jurídico prático tem se desenvolvido na Antropologia e no Direito, bem como às perícias antropológicas como instrumentos por meio dos quais, no Brasil, os antropólogos têm colaborado efetivamente para este pluralismo, sobretudo após a Constituição de 1988, passo a relatar alguns casos Kaingang levados às instâncias estatais. A maioria deles recebeu uma abordagem antropológica ao longo de processos administrativos ou judiciais, de modo que os julgo importantes, tanto por acrescer à compreensão da juridicidade dos Kaingang no presente, quanto por revelarem sobre algumas das formas como o sistema jurídico nacional vem tratando os sistemas jurídicos indígenas.

Sobre os Kaingang cabe ressaltar que já foram produzidas diversas perícias. Sobre eles há, desde as que discutem questões territoriais e aplicação de penas tradicionais, tais como as de expulsões ou transferências e sobre os castigos corporais, até as que tratam de impactos de grandes e médios empreendimentos, especialmente do setor elétrico, em suas TIs, para citar apenas algumas.

Aqui destaco seis perícias, sendo que, alguns dos casos nelas analisados foram demandados perante as instâncias estatais pelos próprios Kaingang, o que revela o já dito, ou seja, que eles vêm reconhecendo, essas instâncias, como co-partícipe dos seus processos jurídicos internos. Na maioria dos casos narrados houve a participação da Procuradoria da República no Estado do Paraná, sobretudo a do município de Londrina, à qual jurisdicionalmente estão vinculadas as demandas dos Kaingang no Tibagi. A concentração de casos com encaminhamentos periciais nessas Procuradorias não é por acaso, pois o que se nota é que as demandas por esse tipo de instrumento, no contexto da PGR, estão diretamente associadas à postura dos Procuradores Federais, de modo que alguns se utilizam mais desse instrumento do que outros que, mesmo sem ter uma formação ou olhar antropológico, se sentem aptos e são juridicamente legitimados para isso, para emitirem seus posicionamentos, acerca das realidades indígenas²⁶³.

Limite-me a descrever, sobre as perícias, o contexto demandado – se administrativo ou judicial -, seu conteúdo e a alguns dos resultados no âmbito formal do Estado, em detrimento da repercussão dos resultados entre os Kaingang ou no âmbito estatal e ao tempo de duração dos processos, dentre vários outros aspectos que, para serem apurados, demandaria outro estudo, bem mais profundo. O primeiro caso refere-se a uma ação de reintegração de posse, movida por um cacique da TI Palmas que fora expulso, após cisão faccional. O seguinte relata o caso de um

²⁶²Insiro aqui tanto o judiciário, quanto o MPF, que embora não componha o judiciário –pois pertence ao executivo-, exerce funções institucionais nos processos judiciais.

²⁶³Como dito, por força constitucional os Procuradores Federais devem atuar, na esfera administrativa e judicial, na defesa dos direitos e interesses indígenas, sobretudo quando se trata de demandas coletivas. Há caso em que a competência para atuar é dos Promotores Estaduais, em especial, nos que, supostamente, as demandas são “individuais”. Assim, dado os trâmites processuais, toda vez que uma ação envolvendo indígena, ou qualquer outro cidadão, é levada ao judiciário o Ministério Público - estadual ou federal – deve se posicionar, pois é parte da ação.

Kaingang que, ao levar uma denúncia ao MPF, acaba por ser, ele próprio processado por “estupro”, na TI Queimadas. As duas outras perícias seguintes se referem a ocupações indígenas de áreas tituladas a particulares e que, a partir de ações de reintegrações de posse, movidas por fazendeiros para a retirada dos índios, ficou demonstrado exatamente o contrário, ou seja, a pertinência e legitimidade das ocupações indígenas; uma das ações se referem à TI Mangueirinha e outra à TI Apucarana. Por fim, e para contrapor aos anteriores, relato os casos de dois indígenas que foram processados por homicídios, um da TI Barão de Antonina e outro da TI Queimadas. Todas as TIs citadas se situam no Estado do Paraná.

Caso 1: Reintegração de Posse de Kaingang Contra Kaingan na TI Palmas.

A perícia aqui referida foi solicitada por uma Procuradora Federal, do MPF, para instruí-lo no curso de uma ação judicial e realizada por uma analista pericial do próprio órgão. Trata-se de uma Ação de Reintegração de Posse movida na Justiça Federal de Pato Branco, Paraná, por um ex-cacique da Terra Indígena Palmas, localizada entre os Estados do Paraná e Santa Catarina, contra as lideranças posteriores a ele naquela TI. Nesta o ex-cacique reivindicava o direito de permanência na TI, de onde fora expulso após movimento faccional que o retirou do controle político.

A perícia antropológica, neste caso, ao abordar aspectos da organização sócio cultural Kaingang, esclareceu que a performance daquele indígena, quando cacique da TI Palmas, foi gradativamente despertando a insatisfação da comunidade e a indignação por parte de alguns indígenas, por três motivos principais: o uso indevido do patrimônio coletivo, a aplicação de penas vista pelos Kaingang como cruéis e pela rigidez no trato com seus liderados. De acordo com a perícia, esta situação teria perdurado ao longo de alguns anos, até que houve a intensificação da animosidade na comunidade – no que gerou até uma intervenção da Polícia Federal – e a sua deposição do poder e expulsão da área, momento em que foi viver na periferia da cidade de Palmas, há cerca de oito quilômetros de distância da aldeia. Na sequência dos eventos, alguns dos membros da parentela mais próxima daquele ex-cacique - filhos, genros e sobrinhos -, revoltados com seu afastamento, deram início a uma onda de ataques verbais e físicos contra membros da liderança que haviam assumido o poder. Gradativamente, os membros desse grupo ou foram expulsos ou se retiraram espontaneamente, em solidariedade ao antigo líder.

Logo no início do processo, originado na Justiça Estadual, um Promotor, instigado pelo ex-cacique expulso, resolveu negociar o retorno daquele e de seu grupo para a TI Palmas. Reunida pela liderança, a comunidade reagiu com indignação e revolta, sendo a proposta veementemente rechaçada. Foram então reunidas, novamente pelas instâncias estatais, as lideranças de Palmas os vários caciques do Conselho de Caciques da Região de Chapecó que, em Assembleia, decidiram

que aquelas famílias poderiam ser transferidas para outras áreas indígenas, inclusive algumas poucas poderiam voltar para a TI Palmas, mas de modo algum a parentela mais próxima daquele ex-cacique. A única condição seria a que aqueles que retornassem para Palmas aceitassem a autoridade dos líderes instituídos. Essa proposta não foi aceita por aquele ex-cacique e seu grupo que, juntos, recorreram à Justiça Federal, movendo a Ação de Reintegração de Posse, no curso da qual foi demandada a perícia aqui narrada.

A análise pericial considerou o contexto mais amplo dos eventos, relacionando-os aos elementos da organização sócio-cultural Kaingang, de modo a esclarecer que naquele caso específico, as chefias locais cumpriram seu papel e agiram de acordo com as expectativas da comunidade e em consonância com as regras políticas locais. Esclareceu também que, tal como prescrita pela “tradição”, a transferência não é considerada pelos Kaingang como pena cruel ou ato desumano, na medida em que não tira o direito da pessoa de viver em outras áreas Kaingang ou de retornar para a sua própria TI depois de cumprida a pena.

Advertiu, por fim, que uma intervenção vertical e desavisada dos poderes públicos, naquele caso específico, poderia gerar várias consequências negativas para a comunidade indígena, pois colocaria em risco não só a integridade física das pessoas que compõem os grupos faccionais, como a própria eficácia do sistema de controle social interno dos Kaingang. Recomendou que a decisão das autoridades Kaingang fosse respeitada por estar respaldada na tradição e pela comunidade local.

A Procuradora que havia pedido a perícia acatou o argumento antropológico e articulou-o aos artigos 231 da CF e da Convenção 169 da OIT²⁶⁴. Ao final do processo o pleito daquele ex-cacique foi julgado improcedente pelo juiz, que negou a reintegração de posse.

Atualmente este Kaingang permanece na cidade de Palmas. No ano de 2007, articulado a outras famílias expulsas ou que voluntariamente saíram da TI Palmas anos antes dele, ocuparam a área de um antigo centro hípico da cidade. Esse grupo vem negociando a regularização desta área ou a aquisição de uma outra pela prefeitura e governo do Estado.

Caso 2: Troca de Acusações entre Indígenas na TI Queimadas.

Este caso recebeu uma “análise pericial antropológica” no curso de um processo administrativo, em fevereiro de 2005, mas teve a sua origem em agosto de 2003, quando um Kaingang da TI Queimadas, no município de Ortigueira, procurou a Procuradoria de República em Londrina para denunciar irregularidades que supostamente vinham acontecendo naquela TI, todas cometidas pelo cacique e por suas lideranças. Na denúncia, este relatou maus tratos a indígenas,

²⁶⁴ Noto que essa conjunção argumentativa caracteriza as ações dos procuradores do MPF que lidam com demandas de tutelas coletivas – indígenas e quilombolas – junto ao judiciário. Em todas as perícias antropológicas citadas à frente e que receberam ações do MPF observa-se essa mesma articulação argumentativa legal.

aplicação de penas cruéis, a dilapidação do patrimônio da comunidade por meio de arrendamentos de terra e da venda do gado coletivo, assim como a expulsão de famílias, inclusive a dele próprio que, desde então, vivia em uma pequena comunidade rural, situada em um dos limites da TI Queimadas, junto a outras famílias Kaingang, também expulsas da área.

Como é de praxe, após uma denúncia ser vista como procedente pelo Procurador, é aberto um Procedimento Administrativo que é instruído no sentido de acumular informações sobre o caso, após o que esta autoridade decide pelo seu arquivamento ou pelo oferecimento de uma denúncia ao judiciário. No caso relatado, visando instruir o Procedimento que fora aberto após a denúncia, o próprio cacique da TI Queimadas foi chamado ao MPF para prestar esclarecimentos. Este, em seu depoimento, negou que tivesse expulsado aquele indígena, mas afirmou que havia mandado prendê-lo na cadeia da TI, por ter cometido violência sexual – a palavra utilizada por ele foi “estupro” – contra uma índia menor de idade. Do ponto de vista da legislação penal nacional, essas afirmações do cacique ensejavam a abertura de um outro Procedimento Administrativo, agora para verificar a procedência da denúncia de “estupro”, contra “vítima menor”.

Na perícia, também realizada por analista pericial do quadro do MPF, foram considerados aspectos relativos à organização sócio-política Kaingang, às relações de parentesco, sexualidade e às formas de casamento que são comum no contexto daquela TI específica, assim como o contexto mais geral em que se desenvolveram os fatos. Assim, esclareceu que o cacique em questão era representado pelos Kaingang daquela e de outras TIs, como excessivamente autoritário, em parte, por ser pastor de uma igreja pentecostal e, deste modo, reprimir muitos dos costumes próprios dos Kaingang.

Informou o laudo pericial que a família do indígena denunciado por estupro havia sido, de fato, expulsa da TI Queimadas, mas que antes aquele Kaingang havia sido preso três vezes na cadeia indígena e que, em todas, havia fugido, sendo que os motivos das prisões era sempre o mesmo, qual seja, um caso extra-conjugal denunciado pela esposa daquele ao cacique e mantido, justamente, com a moça (*tá tãg*) a quem era acusado de estupro. A expulsão da família deste Kaingang fora posterior e havia se dado pelo desrespeitado manifesto por aquele contra as autoridades indígenas locais, tanto por questionar publicamente as contas da comunidade, quanto por ter fugido da cadeia, quando preso. Ressalta-se que a perícia não explorou o fato daquele cacique ter ou não se apropriado de recursos da comunidade de forma não legítima ou se aplicava ou não penas cruéis, pois que estas questões foram objeto de perícia posterior e a partir de solicitação de outro Procurador.

Também, esclareceu a perícia que a moça Kaingang com a qual este homem havia mantido relação extraconjugal, à época do início do relacionamento, tinha 13 anos de idade e que este era do conhecimento da ampla comunidade Kaingang de Queimadas, mas como não era questionado pela

esposa legítima, que também o sabia, não era visto como problemático ou como comportamento reprovável e/ou punível. Observa, ainda, que todos – a moça, a esposa e aquele homem - viviam na mesma casa e que a moça em questão era enteada de uma das filhas deste homem, pois filha do primeiro casamento daquela; o pai da jovem havia falecido e sua “madrasta” a deixou na casa dos pais junto aos irmãos, quando assumiu novo casamento. A esposa só questionou o caso ao cacique aproximadamente seis meses após ter se iniciado e, como de praxe entre os Kaingang, o casal adúltero foi aconselhado e preso, cada um em uma das celas da pequena cadeia existente na TI; ela cumpriu sua pena e foi liberada; já o homem, como visto, não.

Argumenta, assim, que, embora da perspectiva da legislação brasileira, qualquer ato sexual praticado com menores de 14 anos possa ser classificado como “atentado violento ao pudor”, sendo comportamento penalmente tipificado, que o mesmo não valia para os Kaingang, pois que entre eles a iniciação sexual e o casamento ocorriam cedo, quando considerados em relação aos padrões não indígenas. Também pondera que o que caracteriza, para os Kaingang, a “maioridade” da pessoa não são marcações cronológicas, mas o comportamento, as ações, a personalidade, o *status* social - pois, desde que casado, independente da idade, todo Kaingang, homem ou mulher - é visto como adulto. Em relação às antigas práticas conjugais, observa a perícia que os chefes Kaingang foram poligâmicos até, pelo menos, o final do século XIX e que, atualmente, embora ocorra casos extra-conjugais e homens que assumem, publicamente, mais de uma esposa, que os Kaingang se tornaram monogâmicos.

Observa, por fim, que, quando da perícia, a própria comunidade havia rearranjado a situação, pois aquela moça já estava casada com um outro Kaingang que, por sinal, é filho da irmã da esposa do indígena que foi acusado de estupro, ou seja, toda a questão já havia sido solucionada na esfera mesma do parentesco .

Com base nos dados produzidos, a perícia antropológica concluiu que os próprios indígenas não tratavam aquele caso como estupro e nem como um caso grave, sendo, contudo, normalmente punido com cadeia quando denunciado - sendo exatamente o que ocorreu naquele caso. Os argumentos da perícia foram aceitos pelo Procurador que pediu o arquivamento do processo penal por estupro.

Aproximadamente dois anos após essa perícia, houve uma reviravolta na TI Queimadas, sendo que o cacique que havia expulsado aquele homem, fora deposto e, ele próprio, expulso da TI Queimadas. Sobre esse ex-cacique já fiz referência nos capítulos precedentes, pois se trata daquele que está vivendo junto com seu grupo doméstico e alguns aliados na aldeia Barreiro, na TI Apucarana. Quanto àquele indígena que havia sido acusado de estupro, atualmente voltou a viver na TI Queimadas.

Casos 3 e 4: Reintegração de Posse de Terras Ocupadas pelos Kaingang

Os dois casos narrados a seguir apresentam semelhanças entre si, pois em ambos: as demandas por perícias antropológicas procederam de juízes que as solicitaram no curso processual de ações judiciais de “reintegração de posse”; os antropólogos peritos não pertenciam aos quadros de servidores estatais; foram ações movidas pelos proprietários detentores de títulos de áreas reivindicadas pelos Kaingang e, tratavam-se de terras que já haviam sido oficialmente reconhecidas aos Kaingang, mas lhes retiradas, pelo governo do Estado do Paraná, no ano de 1949.

A primeira perícia foi produzida em 1996 e se refere à uma parte da TI Mangueirinha, no Estado do Paraná, que foi re-ocupada pelos Kaingang, no final da década de 1970. No laudo, consta uma descrição do processo histórico que afirma a anterioridade da ocupação da área em litígio pelos Kaingang. Afirma a perícia antropológica que a origem da TI remonta ao ano de 1810, quando houve grande movimentação indígena, dada a implantação de um aldeamento que foi, posteriormente, destruído pelos Kaingang, pois estes se recusavam a aceitar a colonização dos seus territórios; em resposta, no ano de 1882, o governo imperial implantou uma Colônia Militar, próxima à atual TI Mangueirinha. Nesta colônia e em outros empreendimentos do período, os Kaingang que foram “pacificados” teriam trabalhado para as instâncias governamentais, mas não aceitaram dinheiro como pagamento, reivindicando, em seu lugar, o reconhecimento formal daquela área, pois já haviam fazendas se instalando e limitando seus espaços de uso.

Relata, contudo, que somente no ano de 1903 houve a legalização, aos Kaingang, de uma área de 17.308,0775 ha naquela localidade, mas que, no ano de 1949, parte lhes fora retirada da posse e cedida a particulares, pelo governo estadual. Foi deste modo que teve início o processo de titulação da área objeto da ação de reintegração de posse que, a partir daí, foi passando por vários proprietários, até chegar ao grupo empresarial que, naquele momento, as disputava com os índios. A fazenda contestada situava-se exatamente entre duas das aldeias que compunham a TI: uma com maioria Guarani e outra Kaingang.

Esta ação de reintegração de posse arrastou-se na justiça por mais de 20 anos, até que recentemente o grupo empresarial perdeu, em última instância, a ação, sendo a área formalmente devolvida aos Kaingang.

A segunda perícia refere-se a TI Apucarana, sendo mais recente, pois concluída em janeiro de 2008. Nesta consta que, desde setembro de 2005, os Kaingang daquela TI estavam ocupando a fazenda, objeto do litígio, localizada próxima à aldeia Barreiro. Esclarece o laudo que, quando da ocupação indígena, a fazenda já estava sendo avaliada pelo INCRA, para fins de desapropriação para reforma agrária, pois nela havia, inclusive, ocorrido uma ocupação anterior pelo Movimento dos Sem Terra (MST).

Relata que as famílias indígenas que ocupavam a fazenda possuíam vínculos entre si e com as famílias das TIs Apucarana e Queimadas e que, além de local de habitação, a área era utilizada para a realização de atividades produtivas de subsistência, tal para as roças de subsistência, para a coleta de ervas e frutos e para a pastagem e agrupamento do gado pertencente à comunidade indígena.

Esclarece o estudo que, no passado, a fazenda era local de caça e coleta de grupos familiares que viviam em dois toldos ou aldeias, o Toldo Rio Preto e o Toldo Velho, sendo que o caminho que ligava essas duas aldeias tangia a fazenda citada. Pondera, contudo, que o território que os Kaingang reivindicavam não se limita àquela fazenda e, recuando um pouco mais na história local, relata que toda a região fora habitada por Kaingang, motivo pelo qual, em 1903, foi declarada aos indígenas uma área inicial de 60 mil ha, mas que esta, em 1949, foi reduzida para 6.300 ha e, na demarcação, para os atuais 5.574,94 ha.

Discorrendo sobre o sentido, tal como entendidos pelos antropólogos e por alguns juristas, da expressão constitucional “terras tradicionalmente ocupadas”, assim como recorrendo às etnografias que a abordam a territorialidade dos Kaingang de Apucarantina, esclarece o laudo pericial que, para que as relações sócio-política-culturais Kaingang se realizem nos seus termos próprios, há necessidade de uma área bem mais ampla do que a que aquela que atualmente dispõem. Observa que para cumprir esse fim, a área deve contar com ambientes bio-físicos variados e ter capacidade para reproduzir os aspectos da sua organização social, cosmologia e economia Kaingang, ou seja, que deve ter serras (*krin*), campos (*rê*) e florestas (*nén*); deve conter pinheirais que, historicamente, foram marcadores dos movimentos sazonais; deve conter água; deve, enfim, dispor de espaços suficientemente grandes para garantir os deslocamentos temporários das aldeias permanentes, de forma a minimizar conflitos e diminuir tensões nessas existentes, na medida em que a concentração dos Kaingang, em aldeias muito populosas, tem se refletido em altos índices de alcoolismo.

Feitas estas e outras digressões histórico-etnográficas, pontua a análise pericial que a área em litígio se constitui em território histórico e tradicional dos Kaingang, afirmando a legitimidade da reivindicação dos indígenas e recomendando que a Funai seja notificada no sentido de promover os estudos pertinentes para redefinir os limites e regularizá-la, visando por fim ao conflito fundiário existente.

Em primeira instância, o juiz concedeu a reintegração de posse ao fazendeiro, determinando a saída dos indígenas e recomendando a realização de estudos pela Funai. Como a Procuradoria da Funai não apresentou recurso em tempo hábil, a Procuradoria da República no município de Londrina está recorrendo, de modo que os indígenas permanecem na área.

Caso 5: Homicídio face às atribuições Sócio-Culturais das Lideranças Kaingang.

Até aqui tratei de perícias que envolveram direitos relativos à cidadania e disputas territoriais entre índios e proprietários; a seguir, passo a relatar casos que desencadearam processos penais, pois vistos como “crimes” pelo sistema jurídico nacional. Tratam-se de incidentes que desencadearam mortes, sendo que um recebeu análise pericial no curso do julgamento e, o outro, no decorrer do cumprimento da pena. Observo que para os Procuradores parece ser mais confortáveis lidar com demandas indígenas por direitos civis, do que em ações criminais, sobretudo, quando o agressor é um indígena.

A primeira perícia referida foi realizada por analista pericial do quadro do MPF e a pedido do Procurador que acompanhava o caso. A ação teve início na Justiça Federal, em Londrina, pois o processo envolvia dois indígenas procedentes da TI Barão de Antonina; neste os indígenas eram acusados de, mediante disparos com arma de fogo, terem causado a morte de um não-índio em novembro de 1997, no distrito de Ribeirão do Pinhal, situado no mesmo município que a TI.

A perícia, visando esclarecer a circunstância e os significados que permearam aquele evento estabeleceu um recuo temporal dos fatos, os articulando às práticas e razões culturais dos Kaingang. Deste modo destacou as constantes invasões que vinham acontecendo na TI Barão de Antonina²⁶⁵, desde o início do século, assim como a intensificação das mesmas nos dois anos, imediatamente anterior ao evento, período em que ocorreram seis invasões por não índios. Pontua que estas não eram pacíficas, pois em uma delas, os invasores – todos procedentes do distrito onde ocorreram os fatos -, em emboscada, alvejaram de tiro o fusca no qual viajavam algumas lideranças indígenas. Em outra ocasião, esses mesmos invasores haviam rendido vários índios, dentre eles o cacique de Barão, bem como haviam queimado diversas casas indígenas.

Como consequência, a comunidade indígena permanecia em constante tensão, motivo pelo qual construíram casas, para servirem de posto de vigilância, em pontos estratégicos da TI. Dado o clima efervescente, o cacique da época renunciou, sendo convocada nova eleição. Nesta, o único candidato que se apresentou foi, justamente, o indígena que havia disparado contra o não-índio.

Sobre a vítima, foi esclarecido que esta era reconhecida pelos índios e não-índios como o líder daqueles invasões, tendo participado de todas as ações acima citadas, sendo que havia ameaçado de morte, em contextos públicos, àquele novo cacique, dias antes do evento. Argumenta a análise pericial que naquela circunstância não eram duas “pessoas” em embate, mas dois líderes de grupos em confronto, assim como ressalta que não houve premeditação, dado que os disparos que

²⁶⁵Como visto no histórico sobre os Kaingang na região do Tibagi, essa TI foi um antigo aldeamento no século XIX, sendo que desde o século do século XX é objeto de progressivas reduções, que foram sendo oficialmente retiradas da posse indígena, justamente, como decorrência das ocupações por parte de não índios a ponto de hoje haver uma cidade, a de São Jerônimo da Serra, entre a TI Barão de Antonina e São Jerônimo.

desencadearam a morte da vítima ocorreram depois que esta entrou em combate corporal com o indígena que, armado em função das circunstâncias vividas, disparou os tiros.

A perícia, a partir de ponderações sobre o sistema político Kaingang, argumenta que aquela atitude, era exatamente a esperada pela comunidade Kaingang, em relação ao seu cacique. Resgata, assim, a forma como procediam as lideranças tradicionais Kaingang, tal como descrita pelas etnografias e fontes históricas, relacionando-a às suas formas atuais de exercer a autoridade no interior das TIs Kaingang. Esclarece, por fim, que na sociedade Kaingang aquele evento era visto como legítimo ato de defesa coletiva e que, de fato, pôs fim às invasões na TI Barão de Antonina. Acrescenta, por fim, que entre eles só há criminalidade quando o ato é praticado com premeditação, o que não correspondia ao caso, pois nele todos os incidentes teriam sido fortuitos.

Esta perícia foi utilizada pelo membro do MPF que argumentou que o caso possuía todas as características que excluía a sua ilicitude. Os argumentos do procurador foram aceitos pelo juiz e o indígena foi absolvido.

Caso 6: Pedido de Revisão de Pena para Cumprimento na TI Queimadas.

O caso que se segue é de um homem Kaingang da TI Queimadas que havia sido processado, julgado e condenado por homicídio pelo sistema jurídico nacional, sem que houvesse qualquer abordagem antropológica do seu caso; no seu processo constava apenas parecer psicológico afirmando a sua sanidade mental e a sua suposta “aculturação”. Todo o trâmite judicial transcorreu na Justiça Estadual, perante a qual atuam os Ministérios Públicos Estaduais. O indígena em questão cumpria sua pena, em uma penitenciária na cidade de Curitiba.

Pedidos de revisão da pena e do local do seu cumprimento já haviam sido feito formalmente à Justiça Estadual pelo Procurador Federal da Funai que acompanhava o caso e, todos, receberam parecer contrário do Promotor Público que, em um deles, contra-argumentava que *“não há previsão legal de que a Funai possa fiscalizar o cumprimento de penas criminais pelos indígenas, não conferindo a tal fundação tais especificidades (...), a fiscalização e o cumprimento da pena criminal cabe ao juízo de Execução e aos demais órgãos administrativos relacionados a este expressamente pela lei”*.

As atuais lideranças e alguns parentes deste indígena solicitaram, então, auxílio do MPF no sentido de que este cumprisse o resto da sua pena na própria TI. No momento o seu processo está em vista pelo MPF, contudo, já consta de uma “informação antropológica”, documento que no âmbito do MPF, é mais informal do que a perícia, pois possui fins mais administrativos que judiciais. Esta recomenda o retorno do indígena para cumprir o restante de sua pena na TI

Queimadas, uma vez que foi constatado ser este o desejo da comunidade indígena mais ampla, não somente da TI Queimadas, como da TI Mococa, onde este homem vive atualmente²⁶⁶, mas com algumas ressalvas.

A análise antropológica pondera que pela sua própria comunidade esse indígena não é representado como *pó ke ka mã*, ou seja, como pessoa briguenta, perigosa ou violenta; ao contrário, pois os próprios depoimentos de outros indígenas juntados ao processo penal à época do evento o apontavam como “bom homem”, como “pai de família dedicado” e como “pessoa simples e trabalhador”, imagem que era mantida, mesmo as pessoas conhecendo os fatos que o envolviam. Acrescentou também que, para os Kaingang, ele já havia pagado o que devia junto à justiça não-indígena e que os dois “crimes” por ele praticados eram contra não-índios - pois nunca agredira pessoas de sua comunidade -, em circunstância em que este voltava da cidade para a aldeia e, em ambos, quando estava alcoolizado – como consta dos autos dos processos.

Assevera a informação antropológica, que os Kaingang dispõem de sistema jurídico próprio, com direitos, obrigações e punições para os indígenas que transgridem as normas morais e legais. Aponta que o caso não recebera, ao longo do julgamento, qualquer análise antropológica, mas somente avaliações psicológicas inapropriadas, que extrapolavam seu campo de conhecimento técnico, ao emitir parecer sobre aspectos culturais e identitários dos Kaingang e baseado, apenas, no fato do indígena em questão saber se comunicar em português e da sua TI se situar próxima à uma cidade. Por fim, argumentou que o “crime” havia sido qualificado como hediondo, dado ter ocorrido o esmagamento do crânio da vítima, quando esta era, justamente, a forma cultural comum dos Kaingang tirarem a vida de seus opositores.

Pondera a informação que uma solução alternativa para o caso e já experimentada em outros contextos Kaingang com bons resultados, tal como na TI Apucarana, seria colocar o indígena em questão sob os cuidados do corpo de lideranças da TI e realizando tarefas voltadas para a coletividade Kaingang, o que também se configura como uma pena possível dentro daquele sistema jurídico. Argumenta que, além do fato daquele indígena ser útil e valorado em sua comunidade que o sistema prisional oficial só o tornaria menos apto para retornar à sua comunidade. Assevera, contudo, que em relação ao “mundo dos brancos”, esse indígena devia sofrer algumas restrições, ao menos por um período determinado de tempo, pois que alcoolizado, fora da aldeia, junto a não-índios e sem nenhum trabalho de “transformação” operado pelos métodos Kaingang – tais como rituais, aconselhamentos e outros – de fato, poderia representar algum perigo.

A depender da decisão do Procurador, o caso poderá ser reaberto, mas apenas no que tange ao cumprimento da pena e com todas as ressalvas que os casos criminais envolvem.

²⁶⁶Este indígena recebeu o benefício de passar o natal com a família, depois de mais de sete anos preso, e não mais retornou para a prisão. Para a justiça ele consta como foragido.

Apontamentos Finais

As perícias descritas demonstram circunstâncias nas quais o diálogo entre Antropologia e Direito foi fluído, o que nem sempre ocorre. Por meio delas, pode-se observar o que Paine (1985, p. xiii) descreveu como “*advocacy anthropologist*” que difere da prática dos advogados, pelo fato de estar “*preocupada com a justiça*”. Todavia, como visto, no Brasil os advogados que defendem um “Direito Alternativo” também se norteiam por uma noção de justiça, embora, a base de significação do termo seja, para eles, sobretudo, ocidental, pois pautada por uma lógica de classes sociais e por uma concepção universalista de valores e direitos humanos, enquanto os antropólogos orientam-se por uma noção de justiça e de humano circunscritas a contextos culturais específicos.

Para os sujeitos e coletividades indígenas se trata de um instrumento que tanto pode se apresentar como solução fortuita - na medida em que podem, por meio das perícias, ver suas demandas e interesses traduzidos perante as instâncias estatais pelo viés da sua lógica cultural própria -, como podem se apresentar como “problemas” ou como meios de entravar as suas demandas, quando, por exemplo, demandadas por grandes empreendedores. Para o judiciário e suas instâncias correlatas, as perícias antropológicas abrem diferentes perspectivas analíticas e interpretativas que podem colaborar para o exercício hermenêutico dos operadores do direito que, apenas com os instrumentos postos à disposição pela sua disciplina, têm dificuldade em lidar com as questões e visões de mundo indígenas e, sobretudo, com as demandas coletivas (MARÉS DE SOUZA FILHO, 2001).

Os casos abordados não representam um ideal antropológico de pluralismo jurídico, dado que, para a sua realização, haveria a necessidade de uma igualdade de condições de linguagens culturais, o que não foi o caso; na medida em que as demandas discutidas se deram nos marcos e nos termos inerentes ao direito oficial. Todavia, identifica-se um pluralismo incipiente, no sentido de que houve a aceitação, pelo Estado, das práticas culturais e formas de significação próprias dos Kaingang. Deste modo, como destacam Rosen (1977) e Paine (1985), a Antropologia Aplicada – e com ela acrescento as perícias - tem potencial para enriquecer não só a disciplina, como a aceitação dos argumentos culturais específicos pela sociedade abrangente. Todavia, também é prática cercada de armadilhas, sobre as quais é preciso estar atento.

Um dos problemas comumente referidos em relação às perícias é o da própria natureza da evidência antropológica, que é distinta da gerada pelas *hard science*. Na Antropologia, dado o interesse pelo significado inerente às práticas culturais e ao tipo de sociedade estudada, privilegiou-se a narrativa oral, em detrimento das fontes escritas. As fontes escritas costumam ter valor probatório, na sociedade abrangente, maior do que a oralidade, o que, de modo algum deve fazer com que o antropólogo recorra somente a estas, mas, ao contrário, que demonstre o valor daquelas, que são características do seu método e das sociedades às quais aborda.

Também, ao contrário dos profissionais das *hard science*, o antropólogo não é um observador externo, na medida em que seu trabalho é o resultado de uma interlocução ou de um diálogo negociado com o nativo (CRAPANZANO, 1979).

Dadas as implicações políticas, ideológicas e as relações de poder na qual as perícias se inserem, é recomendação comum que as reflexões antropológicas, com finalidades práticas, não se distanciem das reflexões teóricas produzidas a partir de pesquisas acadêmicas, de modo a garantir que nestas, a “fala” seja da disciplina e não um antropólogo em particular (PAINE, 1985; ROSEN, 1977 e OLIVEIRA FILHO, 1994). Para Oliveira Filho (1994:116), o antropólogo deveria, inclusive, esclarecer sobre as teorias e explicações antropológicas concorrentes e existentes nos marcos da disciplina, justificando por que privilegiou uma vertente teórica específica, para abordar um caso concreto, em detrimento de outras possíveis; com isso, acredita o autor que se reduziriam os riscos do que chamou de uma “Antropologia espontânea”. Do mesmo modo, o antropólogo não está autorizado a substituir a fala indígena, o que só faria reforçar, ainda mais, a assimetria das relações.

Não se pode perder de vista que a perícia é apenas uma peça no contexto de num processo administrativo ou judicial mais amplo, podendo ou não, ter algum efeito sobre ele. Isto porque ela somente será “aproveitada” se vier de encontro às ideias do procurador/juiz/empreendedor; pois, especialmente os dois primeiros, têm legitimidade e poder – concedidos pelo Estado - para decidir conforme a sua convicção e de acordo com as normas positivadas, apenas; ou seja, sem necessidade de qualquer leitura antropológica, para processar e julgar casos envolvendo coletividades indígenas, por exemplo. De todo modo, a perícia antropológica apenas aborda fatos e significados, pois é o jurista quem avalia e decide, sob a ótica do seu sistema de significação próprio, o direito que está em jogo.

Em relação às sociedades indígenas, como bem observa Barbosa (2001), na maioria das vezes o Direito tradicional estatal as trata como dominadas, de forma autoritária, paternalista, homogeneizante e global. Assim, não se pode perder de vista que, mesmo possibilitando uma leitura mais justa e favorável aos indígenas, as perícias antropológicas podem se constituir, apenas, em instrumentos políticos de legitimação e de reconhecimento do Estado como o único agente capaz de lidar com todas as demandas e conflitos sócio-culturais, reforçando ainda mais o monismo estatal.

Por estas e outras nuances as perícias e as ações dos antropólogos devem ser cercadas de cautelas, pois ocorrem em um “campo minado”. Não é por outro motivo que Oliveira Filho (1994) adverte que o antropólogo deve duvidar que a simples vontade política determine as ações concretas e que as disposições e tradições anteriormente vigentes, por exemplo, no Direito, tenham deixado de existir com a mudança do cenário constitucional, pois não se muda repentinamente antigas práticas arraigadas no pensamento social e nas históricas relações de poder da sociedade abrangente.

CONCLUSÃO

Após enveredar pela história das relações interétnicas, pela construção da pessoa e da cosmologia Kaingang, pela ampla forma de organização sócio-cultural da etnia no século XIX, pela circunscrição de um *ethos* como símbolo dominante e perfil geral, sobretudo, neste período, assim como pela descrição das formas atuais, por meio de casos nos quais se expressam as relações de cunho jurídico e moral entre os do Tibagi - inclusive, abordando os que envolveram uma complementariedade sistêmica com a justiça nacional e, passando pelas formas como este sistema abrangente, por meio de um pluralismo jurídico incipiente, vem compreendendo as relações e significações Kaingang -, penso ter cumprido o propósito desta tese. Este propósito se sintetiza em estabelecer uma leitura, etnográfica e histórica, do sistema jurídico e da juridicidade dos Kaingang no Tibagi, pela forma como estes foram se constituindo, no fio do tempo, em função de fatores culturais próprios e dos seus sujeitos sociais, bem como da interação com um sistema abrangente e englobante.

Vimos como o sistema jurídico e a juridicidade dos Kaingang foram se transformando e atualizando, a partir de referências culturais próprias, do mesmo modo que pela re-significação de práticas, inicialmente impostas pelo sistema abrangente e de maior poder, sem, contudo, perder a sua singularidade; o que possibilitou a manutenção da identidade e de um modo de vida diferenciado no presente. Portanto, as estruturas significativas e culturalmente dadas, são as que lhes têm permitido viver as transformações trazidas pela modernidade sem homogeneizá-los, dada a capacidade que o sistema cultural Kaingang possui de se ajustar à linguagem do sistema simbólico de maior poder (WOLF, 1999), tornando-o uma linguagem própria.

Argumento que, esta possibilidade de tornar próprio o que é originalmente externo se relaciona às perspectivas cosmológicas e estruturais, inerentes ao seu dualismo (presente, por exemplo, na lógica das metades) e que está profundamente arraigado no sistema cognitivo e de representações dos Kaingang, pois neste há a necessidade do “outro”, para se produzir a si mesmo, como em um jogo de espelhos. Veiga (2000) e Almeida (2004) já haviam apontado para o fato de que, para os Kaingang, a alteridade é de suma importância, na medida em que, sem ela, a vida é estéril.

A análise deste sistema jurídico também permitiu identificar que a juridicidade Kaingang está fundada nas noções de *vénh jykré* e *ki ha han ke*, sendo estas, categorias que tiveram o seu conteúdo modificado, pois as leis e a percepção do que é moralmente correto, variaram de acordo com o período considerado. Deste modo, um exercício hermenêutico sobre essas categorias, evidencia a grande fluidez, plasticidade e flexibilidade que possuem para se ajustarem às diferentes situações, historicamente dadas.

Alguns aspectos da juridicidade Kaingang sofreram maiores transformações do que outros. Isto porque, como salientou Salhins (1985), na ação os sistemas simbólicos tanto podem reproduzir práticas e ideologias culturais, quanto podem questioná-las, transformá-las e suprimi-las; tudo dependerá de um contexto mais geral, dos sujeitos em interação, dos tipos de relação de poder que estão em jogo, dentre vários outros fatores (WOLF,1999).

No caso dos Kaingang observa-se que os princípios, valores e práticas, tais como a hierarquia e exogamia entre as metades, a poligamia, a possibilidade de escravizar outras pessoas ou grupos ou o direito sobre vida e morte dos *põ'í*, sobre os membros do seu grupo, dentre outras, perderam função ou assumiram nova forma. Um aspecto, ao contrário, que se mostra persistente e durável é o relativo a uma concepção de justiça, orientada por uma noção de “pessoa” e de “eu coletivo”, em detrimento de uma fundada no indivíduo ou em um “eu individual”, dado que aquela permanece como a unidade básica de direitos entre os Kaingang no Tibagi. Diferentemente da noção de indivíduo, a de pessoa é relacional e ancorada na contextualidade das adesões e configurações políticas, o que se reflete, por exemplo, na forma como concebem a propriedade. Todavia, este é um aspecto que tende a sofrer mudanças, dadas as relações interétnicas e à crescente profissionalização dos Kaingang.

Outras práticas, sob novas roupagens, permanecem ativas e similares à forma como descritas no século XIX, sendo este o caso dos meios de acesso ao poder que, sob a denominação de “eleições”, encobrem movimentos faccionais característicos do sistema político Kaingang. Isto se tornou possível, graças ao fato desse sistema político ter se ajustado às novas territorialidades impostas pela sociedade abrangente, e de ter sido re-elaborado pelos Kaingang, a partir dos próprios elementos fornecidos pelo sistema indigenista que os dominava. Nesse sentido, foram os próprios meios usados para reprimi-los e homogeneizá-los, os que lhes possibilitaram a articulação de uma nova unidade político-jurídica e organizacional mais ampla, composta, no caso analisado, pelas cinco TIs Kaingang no Tibagi.

Como se pôde notar, o englobamento do sistema jurídico Kaingang pelo sistema jurídico e administrativo abrangente é o responsável por parte significativa das alterações internas ao sistema jurídico Kaingang, mas não de modo exclusivo. Desse englobamento resulta, para os Kaingang uma experiência de dupla cidadania e a possibilidade de ações norteadas por um ou outro sistema. Esta realidade apresenta aspectos positivos para a coletividade Kaingang, na medida em que hoje existe um controle interno das práticas jurídicas e da juridicidade Kaingang, sustentada na possibilidade de cisão e da retirada do poder das lideranças, pela ampla comunidade e, um externo, pela possibilidade das suas questões, poderem ser debatidas, analisadas e julgadas pelo judiciário nacional; o que pode, em tese, evitar autoritarismos indesejados.

O processo de mudanças e ajustes entre sistemas jurídicos – Kaingang e Nacional - está em

pleno curso, logo, tende a se manter dos dois lados, com os Kaingang, incorporando novas concepções de cidadania inerentes à contemporaneidade, e com o sistema jurídico nacional se abrindo, para dar conta da heterogeneidade sócio-cultural que permeia a “nação brasileira”, desenvolvendo novas fórmulas para lidar com a sua alteridade interna. Assim, observa-se o que destacou Wolf (1999), ou seja, que há no mundo moderno, forças homogeneizadoras geradas pelo fluxo de informação e pelo englobamento jurídico dos sujeitos como cidadãos de uma nação, mas também forças heterogeneizadoras, desencadeadas pelo próprio processo de englobamento, na medida em que gera a reivindicação por novos direitos, incluindo os coletivos e culturais. Vive-se, deste modo, um processo dinâmico no qual a própria tentativa de integração dos vários sujeitos culturais no contexto sócio-político e jurídico das nações, conduz ao florescimento de novas relações culturais para a acomodação dos múltiplos sujeitos.

A concepção de Direitos Humanos moderna, sobre a qual se assenta os sistemas jurídicos nacionais, apresenta um conjunto básico de pressupostos que são, todos, ocidentais, quais sejam: a existência de natureza humana universal que pode ser acessada e conhecida racionalmente; que esta natureza é diferente e superior a todas as outras realidades culturais; que o indivíduo possui uma dignidade absoluta, irredutível e inviolável que deve ser defendida pela sociedade e pelo Estado; que a autonomia do indivíduo exige que a sociedade esteja organizada de forma não hierárquica, como soma de indivíduos livres, dentre outras. Essa concepção de humano não encontra correspondentes, em vários pontos, com a concepção Kaingang de humanidade, pois, esta não se pretende universal e sua racionalidade é mais mítica do que racional - na medida em que reconhecem uma humanidade transitiva, pois homens se tornam bichos, deles se adquirem poderes (tal como no caso do *jangré*, espírito ou animal) e, com eles podem estabelecer relações de aliança, bem como com os espíritos; logo, para os Kaingang não há uma superioridade e diferença absoluta entre as dimensões humana, espiritual e animal.

Portanto, se o direito estatal e supra-estatal ou internacional, adquirir a capacidade de relativizar-se a si mesmo e de considerar, de fato, as outras perspectivas culturais, sobretudo, acerca do que seja o humano, têm potencial para, como defendem os propositores de um “Direito Alternativo”, se transformar uma linguagem política progressista e emancipatória. Nesse sentido, observo que as perícias antropológicas têm potencial para se tornarem práticas contra-hegemônica, ainda que processadas no interior das estruturas estatais, mas desde que haja uma interlocução mais igualitária entre Estado Nacional e sociedades indígenas.

BIBLIOGRAFIA

ALBERT, Bruce & RAMOS, Alcida R. (orgs.) (2002) *Pacificando o Branco: cosmologias do contato no norte amazônico*. São Paulo: Unesp.

_____ (1995) *O ouro Canibal e a Queda do Céu: uma crítica xamânica da economia política da natureza*. Brasília/UnB/DAN/Série Antropologia.

ALMEIDA, Alfredo Wagner B. (2001) *Linchamentos: Atos de “Justiça Camponesa” entre a “Humanização da Penalidade” e a “Desumanização do Indígena”*. In: GRUPIONE, uís D. B. & VIDAL, Lux B. & FISCHMANN, Roseli (2001) *Povos Indígenas e Tolerância: Construindo práticas de Respeito e Solidariedade*. São Paulo: Ed.EDUSP, São Paulo.

ALMEIDA, Lédson Kurtz de. (1998) *Dinâmica Religiosa dos Kaingang do Posto Indígena Xapecó/SC*. Florianópolis: Dissertação de Mestrado, UFSC.

_____ (2004) *Análise Antropológica das Igrejas Cristãs entre os Kaingang: Baseada na Etnografia, na Cosmologia e no Dualismo*. Florianópolis: Tese de Doutorado, PPGAS/UFCS.

_____ (2004) *“História dos Antigos” como objeto de reflexão sobre o cristianismo entre os Kaingang*. In: TOMMASINO, K. & MOTA, L. T. & NOELLI (orgs.) *Novas Contribuições aos Estudos Interdisciplinares dos Kaingang*. Londrina, PR: Ed. UEL.

ALMEIDA, Rita H. (1997) *Diretório dos Índios*. Brasília, Ed. UnB.

AMBROSETTI, J.B. (1894[2006]) *Os Índios Kaingang de San Pedro (Misiones)*. Campinas, SP: Ed. Curt Nimuendajú.

AMOROSO, Marta Rosa. (1998) *Catequese e Evasão: Etnografia do Aldeamento Indígena São Pedro de Alcântara, Paraná (1855-1895)*. Tese de Doutorado, USP.

_____ (s/d) *Mudança de Hábito: catequese e educação para os índios nos aldeamentos capuchinhos*.

ANDERSON, Benedict (1991) *Comunidades Imaginadas: reflexões sobre a origem e a expansão do nacionalismo*. Lisboa: Edições 70.

ARAÚJO, Ana Flávia (org). (1995) - *A Defesa dos Direitos Indígenas no Judiciário*. São Paulo, Brasília: ISA

APEL, Karl-Otto (1985) – *La Transformación de la Filosofía*. Tomo II, Madri: Taurus.

ARENDTH, Hannah. (1998) *As Origens do Totalitarismo*. São Paulo: Companhia das Letras.

ARRUDA, Edmundo de Lima (org). (1991) *Lições de Direito Alternativo*. São Paulo: Acadêmica.

BAINES, Stephen G. (1992) *A Política Indigenista Governamental e os Waimiri-Atroari: Administrações Indigenistas, Mineração de Estanho e a Construção de “Auto-Determinação Indígena”* dirigida. Série Antropologia nº 126. UnB- DAN.

_____ (1997) *Tendências recentes na política indigenista no Brasil, na Austrália e no Canadá*. Série Antropologia, 224, Brasília, UnB-Dan.

_____ (1999) *Imagens de Liderança Indígena e o Programa Waimiri-Atroari: Índios e Usinas Hidroelétricas na Amazônia*. Série Antropologia nº 246. UnB- DAN.

BALDUS, Herbert. (1937) *Ensaio de Etnologia Brasileira*. São Paulo: Companhia Editora

Nacional.

_____ (1947) Vocabulário Zoológico Kaingang. Vol I. Arquivos do Museu Paranaense.

_____ (1952) Terminologia de Parentesco Kaingang. Revista de Antropologia. São Paulo: USP.

BARBOSA, Marco Antonio (2001) Direito Antropológico e terras indígenas no Brasil. São Paulo: Ed. Plêiade: Fapesp.

_____ (2007) Os Povos Indígenas e as Organizações Internacionais: Instituto do Indigenato no Direito Brasileiro e a Autodeterminação dos Povos Indígenas. In: Revista Eletrônica História em Reflexão, Vol. 1, n. 2. Dourados: UFGC, jul/dez.

BARTH, Fredrik (1959) Political Leadership among Swat Pathans. London School of Economics: University of London Press.

_____ (1959) Segmentary Opposition and the Theory of Game: a study of Pathan Organization. In Journal of Royal Anthropological Institute, 89, Parte I.

_____ (1969) Ethnic Groups and Boundaries: The organization of culture Difference. Boston: Little Brown & Co.

_____ (1987) Cosmologies in the Making: a generative approach to cultural variation in inner New Guinea. Cambridge Studies in Social Anthropology; nº 64. Cambridge University Press.

BARRETO Fº, Henyo Trindade (1999) Invenção ou Renascimento? Gênese de uma Sociedade Indígena Contemporânea no Nordeste. In – A Viagem de Volta: Etnicidade, Política e Reelaboração Cultural no Nordeste Brasileiro . Org. Oliveira Fº, J. Pacheco. Rio de Janeiro: Contra capa.

BARROSO-HOLFMANN, Maria & SOUZA LIMA, A.C. – orgs. (2002) Além da Tutela: Bases para uma Nova Política Indigenista III. Rio de Janeiro: Contra Capa/LACED.

BECKER, Itala.I.B. (1976[1995]) O Índio Kaingang no Rio Grande do Sul. São Leopoldo, RS: Ed. Unisinos.

BENEDICT, Ruth (1935) Padrões de Cultura. Lisboa: Livros do Brasil.

BENNET, John W. (1996) Applied and Action Anthropology: Ideological and Conceptual Aspects. In: Current Anthropology. Vol. 37, Supplement.

BIGG-WITHER, Thomas Plantagenet (1974) Novo Caminho no Brasil meridional: a província do Paraná, três anos de vida em suas florestas e campos – 1872/1875. Rio de Janeiro: José Olímpio; Curitiba: UFPR.

BOAS, Franz (2004) A formação da Antropologia Americana 1883-1911. Rio de Janeiro: Contra Ponto.

_____ (2004) Antropologia Cultural. Rio de Janeiro: Jorge Zahar.

BOBBIO, Norbert. (1992) A Era dos Direitos. Rio de Janeiro: Campos.

BODERNHEIMER, Edgar (1942) Teoria del Derecho. Fondo de Cultura Econômica: México.

BOHANNAN, P. (1957) Justice and Judgement among the Tiv of Nigéria. Londres.

BORBA, Telêmaco (1908) Actualidade Indígena. Curitiba: Tip. e Lit. A Vapor Impressora

Paranaense.

BORELLI, Silvia Helena S. (1983) Os Kaingang no Estado de São Paulo: Transfiguração e Perplexidade Cultural de uma Etnia. São Paulo Tese de Mestrado, PUC/SP.

_____ (1984) Os Kaingang no Estado de São Paulo: Constantes Históricas e Violência Deliberada, Resistência e Transfiguração. São Paulo: Ed. Yankatu/Comissão Pró-Índio, pp 45-82.

BOURDIEU, Pierre (1989) O Poder Simbólico. Lisboa: Ed. Difel.

BOUTIN, Leônidas (1979) Colônias Indígenas na Província do Paraná. Separata do Boletim do Instituto Histórico, Geográfico e Etnográfico Paranaense. Curitiba, v. 35.

CAMAROFF, J & ROBERTS, S. (1981) Rules and Process: the cultural logic of dispute in an African Context. Chicago: The University Chicago Press.

CARDOSO DE OLIVEIRA, Luís Roberto. (1992) Comparação e Interpretação na Antropologia Jurídica. Anuário Antropológico/89. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro.

CARDOSO DE OLIVEIRA, Roberto. (1967). Problemas e Hipóteses relativos à Fricção Interétnica: Sugestões para a Metodologia. In: Revista do Instituto de Ciências Sociais, vol. IV, n. 1.

_____ (1972) O Índio e o Mundo dos Brancos. São Paulo: Ed. Pioneira, 2 ed.

_____ (1976) Identidade, Etnia e Estrutura Social. São Paulo: Ed. Pioneira.

_____ ; RIVERS, Willian Halse (1991) Antropologia de Rivers. Campinas: UNICAMP.

_____ (1995) Sobre o Pensamento Antropológico. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1988.

_____ (1995) Estilos de Antropologia. Campinas: EdUNICAMP.

_____ & Cardoso de Oliveira, Luiz Roberto (1996) – Ensaios Antropológicos sobre Moral e Ética. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro.

_____ (1998) O trabalho do antropólogo. São Paulo: Ed. UNESP.

_____ (2001) Sobre o diálogo intolerante. In: Orgs. GRUPIONE, Luís D. B. & VIDAL, Lux B. & FISCHMANN, Roseli (2001) Povos Indígenas e Tolerância: Construindo práticas de Respeito e Solidariedade. Ed. EDUSP, São Paulo.

CARNEIRO DA CUNHA, Manuela. (1986) Antropologia do Brasil: Mito, História, Etnicidade. São Paulo: Brasiliense.

_____ (1987) Os Direitos dos Índios. São Paulo: Brasiliense.

_____ (1992) História dos Índios no Brasil. São Paulo: Companhia das Letras.

_____ (1998) Política Indigenista no Século XIX. São Paulo: Companhia das Letras.

CARVALHO, A. B. & CARVALHO, S. (2004) Direito Alternativo Brasileiro e Pensamento Jurídico Europeu. Rio de Janeiro: Ed. Lúmen Júris.

CAVASO, Frei Emiliano. (1980) Manuscrito revelador de frei Timotheo Luciani de Castelnuovo, missionário no Paraná de 1854 a 1895. Boletim do Instituto Histórico, Geográfico e Etnográfico do Paraná. v.37, Curitiba.

CHAGAS LIMA, Francisco. (1809[1842]) Memória sobre o Descobrimento e Colonia de Guarapuava. Rio de Janeiro: Imprensa Americana de I. P. da Costa.

- CHMYZ, Igor. (1976) A Ocupação do Litoral dos Estados do Paraná e Santa Catarina por Povos Ceramistas. Estudos Brasileiros, Curitiba, v. 1, p. 7-43.
- CID FERNANDES, Ricardo. (1998) Autoridade Política Kaingang: A Construção da Legitimidade Política entre os Kaingang de Palmas, Paraná. Florianópolis: Dissertação de Mestrado: PPGAS, UFSC.
- _____ (2003) Política e Parentesco entre os Kaingang: uma Análise Etnológica. Tese de Doutorado, PPGAS, USP.
- _____ (2004) Uma Contribuição da Antropologia Política para a Análise do Faccionalismo Kaingang. In: TOMMASINO, K. & MOTA, L. T. & NOELLI (orgs.) 2004. Novas Contribuições aos Estudos Interdisciplinares dos Kaingang. Londrina, PR: Ed. UEL.
- CLASTRES, P. (1974) La Société Contre L'Etat. Ed. Minuit. Paris.
- CLÈVE, Clèmerson M. (2001) O Direito e os Direitos: Elementos para uma Crítica do Direito Comparado. São Paulo: Max Limonad.
- COELHO, Silvio. (1985) Sociedades Indígenas e o Direito: uma Questão de Direitos Humanos. Florianópolis: Ed. UFSC.
- CRAPANZANO, Vincent. (1979) Prefácio. In: LEENHARDT, M. Do Kamo. University of Chicago Press.
- _____ (1992). Text, Transference and Indexicality. In "Hermes' Dilemma e Hamlet's Desire". On the epistemology of interpretation. Harvard University Press.
- CRÉPEAU, R.R. (1994) Mythe et Rituel Chez Les Indiens Kaingang Du Brésil Méridional. Religiológicas, n. 10. Montréal.
- _____ (1997) Mito e Ritual entre os Índios Kaingang do Brasil Meridional. In: Horizontes Antropológicos. Porto Alegre, Ano 3, N.6, PP 173-186.
- DALLARI, Dalmo. (2004) Direitos Indígenas. In: Dallari & Leitão & Bessa & Monteiro. Novos Estudos, CEBRAP, n°69 julho de 2004.
- D'ANGELIS, W.; FOKÃE V.F. (1984). Toldo Chimbangue: história e luta Kaingang em Santa Catarina. Xanxerê-SC: Cimi Regional Sul.
- _____ (1989) Para uma História dos Índios do Oeste Catarinense. Cadernos do CEOM. Chapecó-SC: Fedeste, n. 6, p.1-91.
- _____ (1994) O Toldo Imbu. Chapecó: Ed. Unoesc.
- DANTAS, Fernando Antônio de Carvalho. (1999) O Sujeito Diferenciado: a Noção de Pessoa Indígena no Direito Brasileiro. Dissertação de Mestrado em Direito das Relações Sociais, PPGAS/UFPR. Curitiba.
- _____ (2003) O Direito Diferenciado: Pessoas, Sociedades e Direitos Indígenas no Brasil. Tese de Doutorado em Direito, UFPR. Curitiba.
- DAVIS, Irvine. (1966) Estudos Lingüísticos. Revista Brasileira de Lingüística Teórica e Aplicada. São Paulo, v. 1, n.2, p -10-24;
- DAVIS, Shelton H. (1973) Antropologia do Direito: Um Estudo Comparativo de Categorias de Dívida e Contrato. Rio de Janeiro: Zahar.

- DORA, Denise D. (org.) (2003) *Direito e Mudança Social: Projetos de Promoção e Defesa de Direitos Apoiados pela Fundação Ford*. Rio de Janeiro: Renovar, Fundação Ford.
- DUMONT, Louis. (1985) *O Individualismo: Uma Perspectiva Antropológica da Ideologia Moderna*. Rio de Janeiro: Rocco.
- _____ (1992) *Homo Hierarquicus: o sistema de castas e suas implicações*. São Paulo: EdUSP.
- DURKHEIM, Émile. [1893(1999)] *Da Divisão Social do Trabalho*. São Paulo: M. Fontes, 2ª ed.
- DUSSEL, Enrique D. (1985) *Caminhos de Libertação Latino Americana*. T. 2. São Paulo: Paulinas.
- ENGELS, Friedrich. (1884[1976]) *Origem da Família, da Propriedade Privada e do Estado: trabalho relacionado com as investigações de Morgan*. Lisboa: Presença, 3ª ed.
- EVANS-PRITCHARD, E.E. (1940) *Os Nuer: uma descrição do modo de subsistência e das instituições políticas de um povo nilota*. São Paulo: Ed. Perspectiva.
- FAUSTO, Carlos (2001) *Inimigos Fiéis: História, Guerra e Xamanismo na Amazônia*. São Paulo: Ed. USP.
- _____ (2002) *Banquete de Gente: comensalidade e canibalismo na Amazônia*. *Mana: estudos de antropologia social*, v. 8, n.2, 7-44
- FERNADES, Florestan. (1970) *A Função da Guerra na Sociedade Tupinambá*. São Paulo: Pioneira: EdUSP.
- FERNANDES, J. Loureiro (1941) *Os Caingangues de Palmas*. *Arquivos do Museu Paranaense*, Vol. I, Curitiba.
- FORTES, Meyer (1953) *The Struture of Unilineal Descent Groups*. *American Athropology*. v. LV.
- FOUCAULT, Michel. (1973[2005]) *A Verdade e as Formas Jurídicas*. Rio de Janeiro: Nau Editora, 3ª ed.
- _____ (1979[2004]) *Microfísica do Poder*. São Paulo: Graal Edições. 19ª ed.
- FREITAS, Ana Elisa de C. (2005) *Mrür Jykre – A Cultura do Cipó: Territorialidades Kaingang na Margem Leste do Lago Guaíra, Porto Alegre, RS*. Tese de Doutorado. IFCH/UFRGS.
- GADAMER, H. G. (2002) *Verdade e Método: Traços fundamentais de uma hermenêutica filosófica*. Petrópolis: Vozes, 4º ed.
- GALVÃO, Eduardo. (1988) *Estudos de Problemas Brasileiros*. Brasília: Biblioteca do Exército, 4ª ed.
- GEERTZ, C. (1978) *A Interpretação das Culturas*. Rio de Janeiro: Zahar.
- _____ (1988) *Works and Lives: The anthropologist as author*. Stanford University. Press.
- _____ (2002) *O Saber Local: Fatos e Leis em uma Perspectiva*. In: *O Saber Local*. Petrópolis: Vozes, 5ª ed.
- GLUCKMAN, Max. (1955) *The Judicial Process among the Barotse Rhodesia*. Manchester.
- _____ (1965) *“The Ideas in Barotse Jurisprudence”*. New Haven: Yale University Press.

- GALIARD, José Mauro (1989) O Índigena e a República. São Paulo. Hucitec.
- GODELIER, Maurice. (1993) O Ocidente, espelho partido: uma avaliação parcial da antropologia social, acompanhada de algumas perspectivas. In Revista Brasileira de Ciências Sociais, n.21, ano 8.
- GONÇALVES, Vagner. (1994) Terras de Ocupação Tradicional Indígena: aspectos práticos da perícia antropológica. In: SILVA, Orlando S. (org.) A Perícia Antropológica em Processos Judiciais. Florianópolis e São Paulo: UFSC, ABA e CPI-SP.
- GORDON, Cesar (2006) Economia Selvagem: ritual e mercadoria entre os Xikrin-Mebêngôkre. São Paulo: Ed.UNESP.
- GRUPIONE, Luís D. B. & VIDAL, Lux B. & FISCHMANN, Roseli (2001) Povos Indígenas e Tolerância: Construindo práticas de Respeito e Solidariedade. São Paulo: Ed. EDUSP.
- GUANABARA, Ricardo. (1996) Visões alternativas do direito no Brasil. In Revista Estudos Históricos, n.18.
- HABERMAS, Jürgen (1982) Conhecimento e interesse. Rio de Janeiro: Zahar
_____ (1989) Consciência Moral e Agir Comunicativo. Rio de Janeiro. Tempo Brasileiro.
- HANKE, Wanda. (1950) Ensayo de una gramática del idioma caingangue de los Cainganges de la Serra do Apucarana, Paraná, Brasil. Curitiba: Arquivo do Museu Paranaense.
- HÃNKOR, Armandio (1997) Como um Kaingang se Torna Kuiã e para que. In: Eg Jamen Ky Um: Textos Kaingang. APBKG/MEC/PNUD, Brasília.
- HAVERROTH, Moacir. (1996) Kaingang, um Estudo Etnobotânico: o Uso e a Classificação da Plantas na Área Indígena Xapecó (Oeste de Santa Catarina). Florianópolis: Dissertação de Mestrado, UFSC.
- HELM, Cecília. (1974) A Integração do Índio na Estrutura Agrária do Paraná. Tese de Livre Docência, UFPR.
_____ (1977) O Índio Camponês Assalariado em Londrina: Relações de Trabalho e Identidades Étnicas. Tese de Professor Titular, UFPR, Curitiba.
_____ (1997) Direitos Territoriais Indígenas: Disputas Judicial entre Kaingang, Guarani e Madeireiros pela Terra Indígena Mangueirinha, Paraná, Brasil. Curitiba: Estúdio Gráfico.
- HENSEL, Reinaldo (s/d). Os Coroados da província brasileira do Rio Grande do Sul. In: Revista do Museu e Archivo Público do Rio Grande do Sul. Porto Alegre, nº 20:65-79.
- HORTA BARBOSA, L.B. (1947) O problema indígena do Brasil. Conferência realizada no Atheneu de Montevideo, a 1. de abril de 1925. Rio de Janeiro: Imprensa Nacional, 1947. Publicação n. 88 da Comissão Rondon.
- IHERING, H. Von. (1904) Os Gauianás e Caingangas de São Paulo. Revista do Museu Paulista, SP. Vol. 6.
- KANT DE LIMA, Roberto (1985) Por uma Antropologia do Direito no Brasil. In: Joaquim Falcão

(org) Pesquisa Científica e Direito. Recife: Ed. Massangana/Fundação Joaquim Nabuco/CNPq.

KELLER, Franz [1867(1974)] Noções sobre os Indígenas da Província do Paraná. In: LOVAT, Leda A. Contribuição de Franz Keller à Etnografia do Paraná. Boletim do Museu do Índio, Antropologia, v. 1, p. 3-44, Rio de Janeiro, 1974.

KELSEN, Hans (1996) Teoria Pura do Direito. São Paulo: Martins Fontes.

KROEBER, A. L. [1948(1993)] A Natureza da Cultura. Lisboa: Ed. 70.

KRUG, E. (1924) Os Índios das Margens do Paranapanema. SP-RIHGSP, Vol. 21.

_____ (1953) A Origem do Homem, o Dilúvio e Outros Mitos Kaingang. Revista de Antropologia, SP. Vol 1(2).

KUPER, Adam. (1978). Antropólogos e Antropologia. Rio de Janeiro: Francisco Alves.

LAS CASAS, Bartolomé (1550[1992]) Princípios para Defender a Justiça dos Índios. In C.F. MARÉS DE SOUZA FILHO (org.). Textos Clássicos sobre o Direito e os Povos Indígenas. Curitiba, Juruá/NDI.

LATOUR, Bruno (1994) Jamais Fomos Modernos: Ensaio de Antropologia Simétrica. Rio de Janeiro: Ed. 34.

LAROQUE, J. (2000) Lideranças Kaingang do Século XIX. Instituto Anchieta de Pesquisa. São Leopoldo, RS.

LEACH, Edmund (1954[1996] Sistemas Políticos da Alta Birmânia. São Paulo: Ed.USP.

LEITÃO, Sérgio –org. (1999) Direitos Territoriais das Comunidades Negras Rurais. Documentos do ISA, N. 5. São Paulo.

LÉVI-STRAUSS, Claude. (1955) Tristes Trópicos. Livraria Martins Fontes.

_____ (1982) As Estruturas Elementares do Parentesco. Petrópolis: Vozes.

_____ (1991) As Organizações dualistas existem? Antropologia Estrutural. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro.

LINDGREN ALVES, José Augusto (2003) Direitos Humanos como Tema Global. São Paulo: Companhia das Letras.

LITTLE, Paul E. (2002) Territórios Sociais e Povos Tradicionais no Brasil: por uma Antropologia da Territorialidade. Brasília: UnB/Dan-Série nº 322.

_____ (2006) Mapeamento Conceitual e Bibliográfico das Comunidades Tradicionais no Brasil. Brasília: UnB/DAN.

LOPES DA SILVA, Araci. (1986) Nomes e Amigos: da prática Xavante a uma reflexão sobre os Jê. FFLCH, USP. São Paulo.

MAACK, Reinhard. (1961) A Geografia física do Paraná. Rio de Janeiro: Liv. J. Olímpio.

MABIIDE, Pierre E.A.B. (1983) Apontamentos sobre os Indígenas Selvagens da Nação Coroados dos Matos da Província do Rio Grande do Sul (1836-1866). IBRASA/FNPM. São Paulo.

- MACEDO, R.F. Azevedo. (1951) *A Conquista Pacífica de Guarapuava*. Curitiba: ed. Gerpa.
- MAINE, Henry Summer. (1861[1986]) "The Ancient Law: Its connection with the early history of society, an its relation to modern ideas. Tucson: Univ. Arizona Press.
- MALINOWSKI, B. (1926[2003]) *Crime e costume nas sociedades Selvagens*. Tradução de DIAS, M.C.C. Coleção Antropologia, ed. UNB.
_____ [1922(1978) *Os Argonautas do Pacífico Ocidental*. São Paulo: Ed. Abril, 1978.
- MALISKA, Marco Augusto. (2006) *Pluralismo Jurídico e Direito Moderno: Notas para Pensar a Racionalidade Jurídica na Modernidade*. Curitiba: Ed. Juruá.
- MANIZER, Henry [1917 (2006)] *Os Kaingang de São Paulo*. Campinas-SP: Ed Curt Nimuendajú.
- MARCUS, George. (1991) *Identidades Passadas, Presentes e Emergentes: Requisitos para Etnografias sobre a Modernidade no Final do Século XX ao nível mundial*. *Revista de Antropologia* 34. São Paulo: USP.
- MARÉS DE SOUZA FILHO, C. F. (1992) *Textos Clássicos sobre o Direito e os Povos Indígenas*. Curitiba: Juruá, Brasília: Núcleo de Estudos Indígenas.
_____ (2001) *A Universalidade parcial dos Direitos Humanos*. In: GRUPIONE, Luís D. B. & VIDAL, Lux B. & FISCHMANN, Roseli (2001) *Povos Indígenas e Tolerância: Construindo práticas de Respeito e Solidariedade*. Ed.EDUSP, São Paulo.
_____ (2002) *O Renascer dos Povos Indígenas para o Direito*. Curitiba: Ed. Juruá.
- MARTINS, José Maria Ramos. (2005) *Da Noção de Direito Natural à de Direito Alternativo*. In: MARTINS, J.M.R & MARQUES NETO, A.R (2005) *Pluralismo Jurídico e Novos Direitos Alternativos*. Porto Alegre: Sergio Antonio Fabris Ed.
- MARTINS, Romário. (1937) *História do Paraná*. Curitiba. Impresso Paranaense.
- MARQUES NETO, Agostinho Ramalho (2005) *Sobre a Crise dos Paradigmas Jurídicos e a Questão do Direito Alternativo*. In: MARTINS, J.M.R & MARQUES NETO, A. R. (2005) *Pluralismo Jurídico e Novos Direitos Alternativos*. Porto Alegre: Sergio Antonio Fabris Ed.
- MAUSS, Marcel (1923[2002]) *Ensaio sobre a Dádiva: Forma e Razão da Troca nas Sociedades Arcaicas*. São Paulo: Cosac & Naif ed.
_____ (1923[2002]) *Uma Categoria do Espírito Humano: A Noção de Pessoa, A de "EU"*. São Paulo: Cosac & Naif ed.
- MAYBURY-LEWIS, D. (1979) *Dialectical societies: The Gê and Bororo of Central Brazil*. Cambridge, Mass. & London: Harvard University Press.
- MC LAREN, Peter. (1997) *Multiculturalismo Crítico*. São Paulo: Cortez
- MELLATI, Delvair Montagner. (1976) *Aspectos da Organização Social dos Kaingang Paulista*. Funai. Brasília.
- MENDES, Nicolau (1954) *O Império dos Coroados (relato histórico)*. Porto Alegre: Edição 35-Centro de Tradições Gaúchas

- MENDES JUNIOR, João. (1912) Os Índigenas do Brasil: seus Direitos Individuais e Políticos. São Paulo Typ. Hennies.
- MÉTRAUX, A. (1946) The Caingang. In HandBook of South American Indians Smithsonian Institution. Ed. Julian Steward.
- MEZZARROBA, Orides. (org.) (2003) Humanismo Latino e Estado no Brasil. Florianópolis: Fundação Boiteux.
- MONTESQUIEU, Charles de S. (2002) Do Espírito das Leis: texto integral. São Paulo: Martin Claret.
- MONTOYA, Antônio Ruiz de (1985) Conquista Espiritual. Porto Alegre: Martins Livreiro.
_____ (1989) Pe. La Conquista Espiritual del Paraguay. Rosário, Equipo difusor de Estudios de História Iberoamericana
- MORGAN, Lewis Henry (1877) Sociedade Primitiva. Vol. I e II. Lisboa: Ed Presença.
_____ (1970) System of Consanguinidade and Affinity of the Human Family. Anthropological.
_____ (1877[1946]) Sociedad Primitiva: investigaciones en las lineas del progreso humano desde el salvajismo hasta la civilización a traves de la barbarie. Buenos Aires: Ed. Lautaro.
- MOREIRA NETO, Carlos. (1971) Alguns Dados para a História Recente dos Índios Kaingang. In: La Situación del Indigena en America del Sur. Montevideu, Terra Nueva.
- MOTA, Lúcio T. (1994) A Guerra dos Índios Kaingang: uma História Épica dos Índios Kaingang no Paraná (1969-1924). Ed. UEM. Maringá, Paraná.
_____ (1998) O Aço, a Cruz e a Terra: Índios e Brancos no Paraná Provincial (1853-1889). Tese de Doutorado, UNESP.
_____ (2002) Os índios Kaingang e seus territórios nos campos do Brasil meridional na metade do século XIX. In: MOTTA, Lúcio T., NOELLI, Francisco F. & TOMMASINO, Kimiye(orgs). 2002. Uri e Wãxi: Estudos Interdisciplinares dos Kaingang. Londrina, PR: Ed.UEL.
_____ (2004) Denominação Kaingang na Literatura Antropológica, Histórica e lingüística. In: TOMMASINO, K. & MOTA, L. T. & NOELLI (orgs.).2004. Novas Contribuições aos Estudos Interdisciplinares dos Kaingang. Londrina, PR: Ed. UEL.
- NACKE, A. (1983) O Índio, a Terra, a Luta pela Sobrevivência no PI Xapecó. Dissertação de Mestrado, PPGAS, UFSC.
- NADER, Laura Harmonia (s/d) Coersiva: a economia política dos modelos jurídicos. N.26, n° 9, outubro.
_____ (2002) The Life of Law: Anthropological Projects. California; London; California University Press.
- NEVES, Getúlio Marcos Pereira (2003) O Homem e a Norma – Revista Destarte, v.2. n.1, pp29-56, 1.sem.
- NIMUENDAJÚ, Curt. (1987) Mapa Etno-Histórico. IBGE: Rio de Janeiro.

_____ (1913 [1993]) Etnografia e Indigenismo: Sobre os Kaingang, os Ofaié-Xavante e os Índios do Pará. Campinas: Ed. Unicamp.

NOELI, Francisco Silva (2002) Repensando os rótulos e a História dos Jê no Sul do Brasil a partir de uma interpretação interdisciplinar. In: MOTTA, Lúcio T., NOELLI, Francisco F. & TOMMASINO, Kimiye (orgs) (2002) Uri e Wãxi: Estudos Interdisciplinares dos Kaingang. Londrina, PR: Ed.UEL, pp.9-57.

_____ (2004) O Mapa Arqueológico dos povos Jê no sul do Brasil. In: TOMMASINO, K. & MOTA, L. T. & NOELLI (orgs.) (2004) Novas Contribuições aos Estudos Interdisciplinares dos Kaingang. Londrina, PR: Ed. UEL. NOELLI, Francisco S. & PANEK JR., Carlos A. (2002a) - Os Sítios Arqueológicos Jê do Sul com Estruturas semi-subterrâneas no Brasil Meridional. Comunicação apresentada na IV Reunião de Antropologia do Mercosul, Curitiba.

NOVAK, Éder da Silva (2006) Tekohatekoa e Emã: A Luta das Populações Indígenas por seus Territórios e a Política Indigenista no Paraná na Primeira República - 1889 a 1930. Maringá: UEM, Tese de Mestrado.

OBEYESEKERE, Gananath. (1984) The Apotheosis of Captain Cook: European Mythmaking in the Pacific. Princeton, Princeton university Press.

OLIVEIRA FILHO, João P. (1994) Os Instrumentos de Bordo: expectativas e possibilidades do trabalho do antropólogo em laudos pericial. In: SILVA, O. & LUZ, L. & HELM, C.M.V -orgs (1994) A Perícia Antropológica em Processos Judiciais. Florianópolis: Ed. UFSC.

_____ (1998) Redimensionando a Questão Indígena no Brasil: uma Etnografia das Terras Indígenas”. In: Oliveira Filho, J. P. (org). Indigenismo e Territorialização: Poderes, Rotinas e Saberes Coloniais no Brasil Contemporâneo. Rio de Janeiro: Contra Capa

_____ (1999) Uma Etnologia dos ‘Índios Misturados’: Situação Colonial, Territorialização e Fluxos Culturais. In – A Viagem de Volta: Etnicidade, Política e Reelaboração Cultural no Nordeste Brasileiro. Org. Oliveira Fº, J. Pacheco. Rio de Janeiro: Contra capa.

_____ (2002) Antropólogo como perito: entre o indianismo e o indigenismo. In: L'ESTOILE, B; NEIBURG, F.; SIGAUD, L. (org.) Antropologia, Impérios e Estados Nacionais. Rio de Janeiro: Ed. Relumê-Dumará.

OLIVEIRA, Maria Conceição de (1996) Curador Kaingang e a recriação de suas práticas:

estudo de caso na aldeia Xaçecó. Dissertação de Mestrado. Florianópolis: PPGAS UFSC.

_____ (2000) Dinâmica do sistema cultural de saúde Kaingang – aldeia Xaçecó,

Santa Catarina. In: MOTA, L. T.; NOELLI, F. S.; TOMMASINO, K. Uri e Wãxi: estudos

interdisciplinares dos Kaingang. Londrina, pp. 327-377.

OLIVEIRA, Maria do Carmo. (2002) A Colônia Militar do Jataí e o Aldeamento São Pedro de Alcântara: A relação com a Guerra do Paraguai. Londrina, Paraná. UEL-CCH-Departamento de História.

OLIVEIRA, Marlene de (1996) Da Taquara ao Cesto: A Arte Gráfica Kaingang. Monografia de Especialização, UEL, Londrina.

_____ (2002) Alcoolismo entre os Kaingang: do sagrado e lúdico à

dependência. In: TOMMASINO, K.; MOTA, L. T.; NOELLI, F. S. Novas contribuições aos estudos interdisciplinares dos Kaingang. Londrina: EDUEL, 2004.

ORLEANS, Cassimiro M. (1957) Pai dos Coroados: Biografia de Frei Timóteo de Castelnuovo, Missionário Capuchinho no Paraná. Curitiba: Comissariado do Paraná e Santa Catarina.

PAINÉ, Robert Preface & Overview. In: PAINÉ (ed) *Advocacy and Anthropology: first encounter*. Saint Johns: Institute of Social and Economics Reachs, Memorial University of Newfoundland, 1985

_____ 1990. *Advocacy and Anthropology*. In: *American Antropologist*, N.S., Vol. 92, n.3, (September, 1990), p.742-743

PANIKKAR, Kavalam M. (1984) *Dominação Ocidental na Ásia: do século XV aos nossos dias*. Rio de Janeiro: Saga.

PANOFF, Michael & PERRIN, Michael. (1973) *Dictionnaire de L'ethnologie*. Petite Bibliothèque Payot. Paris, 6 ed.

PEIRANO, Mariza G. (1981) *The Antropology of Anthropology: the brazilian case*. Cambrigde: Harverd University.

_____ (1995) *A favor da etnografia*. Rio de Janeiro: Relume Dumará, 1995.

_____ (1991) *Uma antropologia no plural: três experiências*

contemporâneas. Brasília: Ed. UnB.

PELTO, Pertti J. (1982) *Iniciação ao Estudo da Antropologia*. 6ª ed, Ed. Zahar: RJ.

PIOVESAN, Flávia (2002) *Direitos Humanos e o Direito Constitucional Internacional*. São Paulo: Max Limondad.

PIRES, M.L.M. & RAMOS, Alcida R. (1980) *Bugre ou Índio: Guarani e Kaingang no Paraná*. In: RAMOS, A.(org.) *Hierarquia e Simbiose*. São Paulo: Hucitec.

PIZA, Marcelo. (1938) *Notas sobre os Kaingang*. *Revista do Instituto Histórico e Geográfico de São Paulo*. Vol. XXXV.

RADCLIFFE-BROWN (1973) *O Direito Primitivo*. In: *Estrutura e Função na Sociedade Primitiva*. Petrópolis: Ed. Vozes.

RAMOS, Alcida Rita (1990) *Etnology Brazilian Style*. In: *Cultural Anthropology*, 5(4).

_____ (1998) *Indigenism: ethnic politics in Brazil*. Madison: University of Wisconsin Press.

_____ (2000) *Anthropologist as political actor*, In: RIBEIRO, Gustavo Lins, *Journal of Latin American Anthropology*. 1999-2000.

_____ (2003) *The Special (or specious?) status of Brazilian Indians*. Texto no prelo, a ser publicado na revista canadense "Citizenship Stadies"

_____ (2004) *O Pluralismo Brasileiro na Berlinda*. Brasília: UnB/DAN, Série Antropologia, n. 353.

- RANGEL, Jesús de Antonio de la Torre (1984) *El derecho como arma de libertación en América Latina*. México: Centro de Estudios Ecuménicos.
- _____ (1991) *El uso alternativo del derecho por Bartolomé de Las Casa*. México: Universidad Autónoma de Aguascalientes.
- REGO, André Gondin do. (2007). *O Trabalho do antropólogo no Ministério Público Federal e outras considerações sobre a articulação entre o Direito e a Antropologia*. Brasília: UnB/DAN, Dissertação de Mestrado.
- RIBEIRO, Darcy (1977). *Os Índios e a Civilização: a integração das populações indígenas no Brasil moderno*. Ed. Vozes: Florianópolis, RJ.
- RICARDO, Carlos Alberto (ed.) (1996) *Povos Indígenas no Brasil: 1991-1995*. São Paulo. Instituto Sócioambiental.
- RIVERS, William Halse (1914(1968)) *Kinship and Social Organization*. London: University London Press.
- _____ (1924(1929)) *Social Organization*. Londres: Kegan Paul, Trench, Trübner.
- RODRIGUES, Aryon D. (1986) *Línguas brasileiras. Para o conhecimento das línguas indígenas*. São Paulo: Loyola.
- ROSA, Rogério. (1998) *A Temporalidade Kaingang na Espiritualidade do Combate*. Dissertação de Mestrado, UFRGS, Porto Alegre.
- _____ (2001) *Estudo do Parentesco Kaingang na Diacronia e Sincronia: Os Kuiã no Rio Grande do Sul*. Artigo apresentado na IV RAM. Curitiba.
- _____ (2004) *O Território Xamânico Kaingang Vinculado às Bacias Hidrográficas Rio Paraná e Rio Ururugai*.
- _____ (2004) *A Rítmica da Lua na Luta da terra dos Kaingang de Iraí*. In: TOMMASINO, K. & MOTA, L. T. & NOELLI (orgs.). 2004. *Novas Contribuições aos Estudos Interdisciplinares dos Kaingang*. Londrina, PR: Ed. UEL.
- ROSEN, Lawrence (1977) *The Anthropologist as Expert Witness*. In: *American Anthropologist*, New Series, Vol. 79, N. 3 (September 1977) p.555-578
- _____ (1979) *Response to Steward*. In *American Anthropologist*, New Serie, Vol. 81, n. 1, (Mar., 1979).
- ROULAND, Nobert. (2003) *Nos Confins do Direito: a antropologia jurídica na modernidade*. São Paulo: Martins Fontes.
- _____ org. (2004) *Direitos das Minorias e dos Povos Autóctones*. Brasília: Ed.UNB.
- RUBIO, David Sánchez. (2004) *Sobre o Direito Alternativo. Absolutização do Formalismo, Despotismo da Lei e Legitimidade*. In: *Direito Alternativo Brasileiro e Pensamento Jurídico Europeu*. Ed. Lúmen Júris, Rio de Janeiro, 2004.
- RUBIO, D.S.&HERRERA FLORES, J. (2004) *Aproximação ao Direito Alternativo na Ibero-América*. In: CARVALHO, A. B.& CARVALHO, S. (2004) *Direito Alternativo Brasileiro e Pensamento Jurídico Europeu*. Ed. Lúmen Júris, Rio de Janeiro.
- SAAVEDRA, M. (2004) *Estado Constitucional e Direito Alternativo*. In: CARVALHO, A. B.& CARVALHO, S. (2004) *Direito Alternativo Brasileiro e Pensamento Jurídico Europeu*. Ed. Lúmen Júris, Rio de Janeiro.

- SAHLINS, Marshall. (1997) O 'pessimismo sentimental' e a experiência etnográfica: por que a cultura não é um 'objeto' em extinção. *Revista Mana* 3 (1) e (2)
_____ (1985[2003]) *Ilhas de História*. Rio de Janeiro: Zahar.
- SAID, E. (1994) *Culture and Imperialism*. Nova York: Alfred A. Kanopf.
- SALGADO, Joaquim Carlos. (1986) *Idéia de Justiça em Kant: seu fundamento na liberdade e na igualdade*. Belo Horizonte: Ed. UFMG. Os Direitos Fundamentais e a Constituinte, p13.
- SANTILLI, Juliana (org.) (1993) *Os Direitos Indígenas e a Constituição*. Brasília: Núcleo de Estudos Indígenas. Porto Alegre: Sérgio Antônio Fabris Ed.
_____ (2005) *Socioambientalismo e Novos Direitos*. São Paulo: Peirópolis.
- SANTILLI, Paulo. (2001) *Ciência, Verdade e Justiça*. In: GRUPIONE, Luís D. B. & VIDAL, Lux B. & FISCHMANN, Roseli (2001) *Povos Indígenas e Tolerância: Construindo práticas de Respeito e Solidariedade*. Ed. EDUSP, São Paulo.
- SANTOS, Rodrigo Miotto dos (s/d) *Pluralismo, Multiculturalismo e reconhecimento: uma análise constitucional do direito dos povos indígenas ao reconhecimento*.
- SANTOS, Silvio Coelho dos. (1970) *A Integração do Índio na Sociedade Regional: A Função dos Povos Indígenas*. Imprensa Universitária, UFSC, Florianópolis.
_____ (1989) *Povos Indígenas e a Constituinte*. Florianópolis: Ed.UFSC.
- SAPIR, Edward [1949(1954)] *Linguagem: Introdução ao Estudo da Fala*. Rio de Janeiro: INL.
- SCHADEN, Francisco S.G. (1948) O cacique Doble e sua Horda. *Revista de Sociologia*. São Paulo: Escola Livre de Sociologia e Política da USP, vol. X, p 272-282.
_____ (1972) Xokleng e Kaingang: notas para um estudo comparativo. In: SCHADEN, Egon (org) *Homem, Cultura e Sociedade no Brasil*. Petrópolis: Vozes.
- SEGER, A; MATTA, R. & VIVEIROS DE CASTRO, E. (1979[1987]) *A Construção da pessoa nas Sociedades Indígenas Brasileiras*. In: OLIVEIRA, J.P. (org.) *Sociedades Indígenas e Indigenismo no Brasil*. Rio de Janeiro: UFRJ/Marco Zero
- SEGATO, Rita Laura (1999) *Identidades Políticas/Alteridades Históricas: uma Crítica às certezas do Pluralismo Global*. *Anuário Antropológico/97*.
_____ (2004) *Antropologia y Derechos Humanos: Alteridad y Ética en el Movimiento de los Derechos Universales*. Brasília: UnB/DAN- Série Antropologia, n.356.
- SHADEN, Egon. (1956) *Vida Religiosa e Mitologia Kaingang: A Origem do Homem, O mito do Dilúvio e Outros*. *Revista Panorama Cultural Geral*. Ano V. N. 45. São Paulo.
_____ (1958) *A Representação do Dualismo Kaingang no Mito Heróico Tribal*. In: *A Mitologia Heróica de Tribos Indígenas no Brasil*. Min. da Educação e Cultura.
- SHIRLEY, Robert Weaver. (1987) *Antropologia Jurídica*. São Paulo: Saraiva.
- SILVA FILHO, José Carlos Moreira da (1996) *O Pluralismo Jurídico, os Novos Movimentos Sociais e a Exterioridade em Dussel*. Dissertação de mestrado. UFSC: CCJS/PPGDireito.
- SILVA, José Afonso da (1990) *Curso de Direito Constitucional Positivo*. Brasília: Vesticon.

- _____ (1997) Curso de Direito Internacional Positivo. Malheiros Editores, 15ª ed. São Paulo.
- SILVA, O. & LUZ, L. & HELM, C. M. V (orgs) (1994) A Perícia Antropológica em Processos Judiciais. Florianópolis: Ed. UFSC.
- SIMIEMA, Janir. (2000) Em que abrigos se alojarão eles? In: TOMMASINO, K. & MOTA, L. & NOELLI (Orgs). (2000) Uri e Wãxi: Estudos Interdisciplinares dos Kaingang. Ed. UEL, Londrina, PR.
- SIMONIAN, Lúcia (1994) Castigos Cruéis na AI Votouro, Rio Grande do Sul: Resistências Culturais ou Novas Práticas? Laudo Antropológico. Belém: PGR-N.0478/82-41.
- _____ (1994) Os Indígenas de Ventarra e seus Direitos Territoriais. Laudo Antropológico. Brasília, Funai.
- _____ (1994) Toldo Monte Caseros, RS: Terra de Índio. Laudo Antropológico Fundiário. São Paulo: Consultoria CTI.
- SOUZA, Dr. Geraldo de Paula (1918) Notas sobre uma visita a acampamentos de índios Caingangs. São Paulo: Tip. Diário Oficial
- SOUZA JUNIOR, José Geraldo. (org.) (1993) Introdução Crítica ao Direito. Série O Direito Achado na Rua, v. 1, 4. Brasília: Ed. UnB.
- SOUZA LIMA, Antônio C. (1995) Um Grande Cerco de Paz: Poder Tutelar, Indianidade e Formação do Estado no Brasil. Petrópolis: Vozes.
- _____ & BARRETO FILHO, Henyo Trindade. (org) (2002) Antropologia e Identificação – os antropólogos e a definição de terras indígenas no Brasil, 1977-2002.
- SOUZA SANTOS, Boaventura (2001) A Crítica da Razão Indolente: Contra o Desperdício da Experiência. São Paulo: Cortez.
- _____ (org.) (2003) Reconhecer para Libertar: Os caminhos do Cosmopolitismo multicultural. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira.
- SUPIOT, Alain. (2007) Homo Juridicus: Ensaio sobre a função antropológica do Direito. São Paulo: Ed. Martins Fontes.
- TAMBIAH, Stanley. (1985) A performative approach to ritual. In: S.J.Tambiah “Culture, Thought and Social Action”. Harvard University Press.
- TAUNAY, Affonso de. (1955) A grande Vida de Fernão dias Paes. São Paulo. Ed. Liv. José Olímpio.
- TAUNAY, Alfredo. (1888) Os Índios Caingang. Revista do Instituto Histórico e Geográfico Brasileiro. Rio de Janeiro.
- TEMPSKI, Edwino Donato. (1986) Caingângues – Gente do Mato. Curitiba: Imprensa Oficial.
- TESCHAUER, S.J.C. (1927) Os Caingang ou Coroados no Rio Grande do Sul. Boletim do Museu Nacional. Vol. III. N.3. Rio de Janeiro.
- TOMMASINO, Kimiye. (1995) A História dos Kaingang na Bacia do Tibagi: Uma Sociedade Jê em Movimento. Tese de Doutorado, USP.
- _____ (2000) Território e Territorialidade Kaingang. Resistência Cultural e

historicidade de um grupo Jê. In: TOMMASINO, K. & MOTA, L. & NOELLI (Orgs). (2000) Uri e Wãxi: Estudos Interdisciplinares dos Kaingang. Ed. UEL, Londrina.

_____ (2004) Homem e Natureza na Ecologia dos Kaingang da Bacia do Tibagi. In: TOMMASINO, K. & MOTA, L. T. & NOELLI (orgs.) Novas Contribuições aos Estudos Interdisciplinares dos Kaingang. Ed. UEL, Londrina, PR.

TURNER, V. W. (1957) Schism and Continuity in na African Society: a study os Ndembu village life. Institute for African Studies, University of Manchester Press.

TODOROV, Tzevetan (1983) A Conquista da América: A Questão do Outro. São Paulo: Martins Fontes.

URBAN, Greg. (1998) A História da cultura brasileira segundo as línguas nativas. In: CUNHA, Manuela Carneiro (org) História dos índios no Brasil. São Paulo: Cia das Letras.

VEIGA, Juracilda. Revisão Bibliográfica Crítica sobre a Organização Social Kaingang. Cadernos do CEON. Ano 6. N.8. Chapecó, SC.

_____ (1994) Organização Social e Cosmovisão Kaingang: Uma Introdução ao Parentesco, Casamento e Nomação em uma Sociedade Jê Meridional. Tese de Mestrado, PPGAS, Unicamp.

_____ (2000) Cosmologia e Práticas Rituais Kaingang. Tese de Doutorado, PPGAS, Unicamp.

_____ (2000a) “A retomada da festa do Kikikoi no PI Xapecó e a relação desse ritual com os mitos Kaingang” & “Nome, pintura e descendência entre os Kaingang do Xapecó”. In: TOMMASINO, K. & MOTA, L. & NOELLI (Orgs). (2000) Uri e Wãxi: Estudos Interdisciplinares dos Kaingang. Ed. UEL, Londrina, PR.

_____ & D’ANGELIS, Wilmar (2006). Bilingüismo entre os Kaingang: situação atual e perspectivas.

VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo (1986) Araweté: os deuses canibais. Rio de Janeiro: Jorge Zahar/Anpocs.

_____ (1996) Os pronomes cosmológicos e o perspectivismo ameríndio. Mana: estudos de antropologia social, v.2, n.2, 115-44.

_____ (2002) A Inconstância da Alma Selvagem. São Paulo: Cosac & Naify, p.87-180.

WACHOVICZ, Ruy C. (1987) Norte Velho, Norte Pioneiro. Curitiba: Gráfica Vicentina.

WIESEMANN, Úrsula (1960) Semantic categories of ‘good’ and ‘bad’ in relation to Kaingang personal names. Revista do Museu Paulista. N.S. São Paulo, vol. XV, pp 315-317.

_____ (1964) Children of mixed marriages in relation to Kaingáng society. Revista do Museu paulista, N.S. São Paulo, vol. XV)

_____ (1978) Os dialetos da língua Kaingáng e Xoklém. Arquivos de Anatomia e Antropologia. Rio de Janeiro, v.3, p.197-217.

WOLKMER, Antônio Carlos (org.) (1998) Direito e Justiça na América Indígena: da Conquista à Colonização. Porto Alegre: Livraria do Advogado.

_____ (2001) Pluralismo Jurídico: Fundamentos de uma Nova Cultura no Direito. São Paulo: Omega.

_____ (org.) (2003) Os “Novos” Direitos no Brasil: natureza e Perspectivas. São Paulo: Saraiva.

ANEXOS

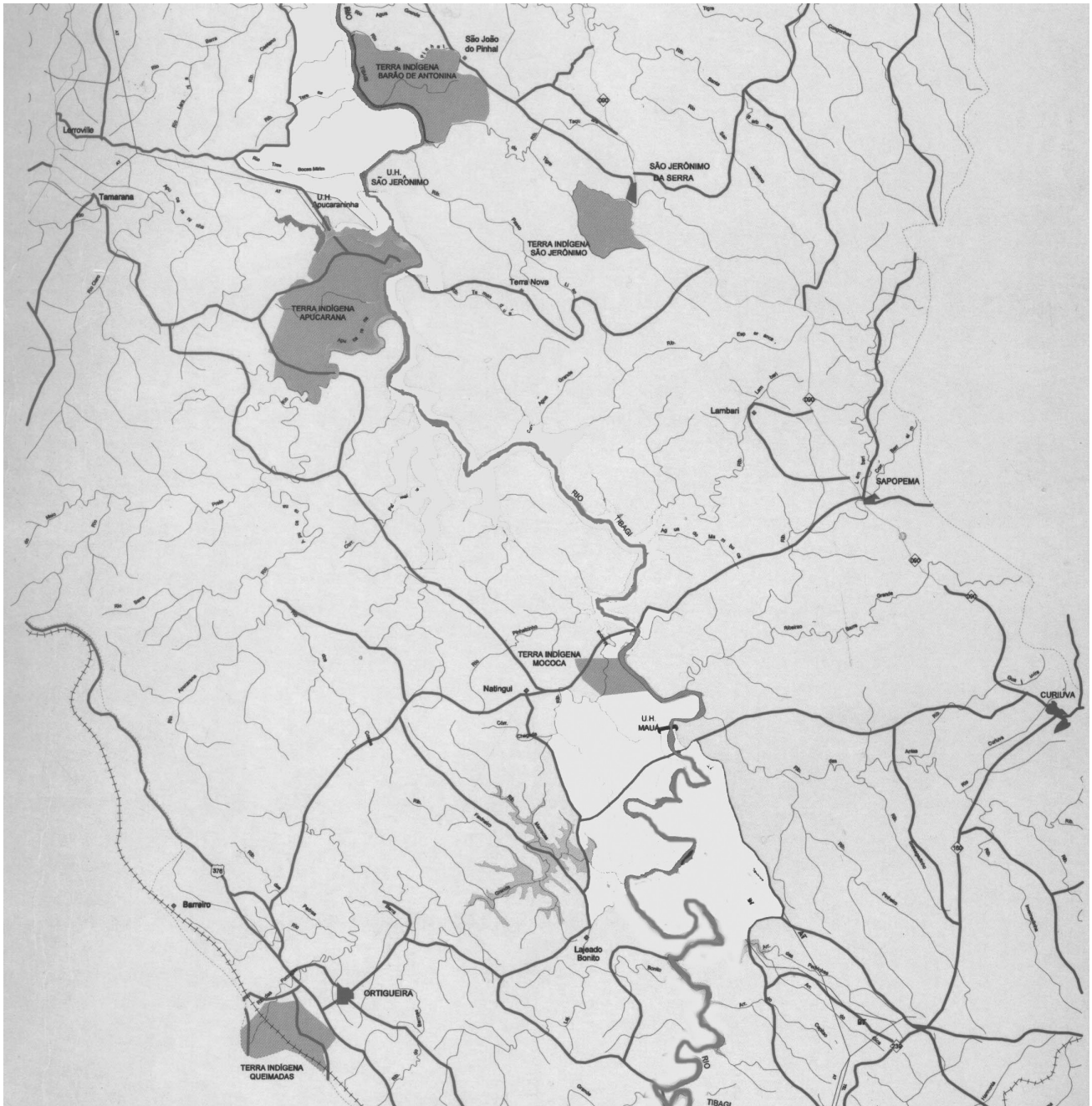
ANEXO I : Tabela com as TIs Kaingang

Terra Indígena	Outras Etnias	Município
São Paulo		
Icatu	Terena	Braúna
Venuíre	Krenak	Tupã
Paraná		
Barão de Antonina		São Jerônimo da Serra
São Jerônimo	Guarani	São Jerônimo da Serra
Apucarana		Londrina e Tamarana
Mococa		Ortigueira
Queimadas		Ortigueira
Marrecas		Guarapuava e Turvo
Ivaí		Manoel Ribas e Pitanga
Faxinal		Cândido de Abreu
Rio das Cobras	Guarani	Nova Laranjeiras e Quedas do Iguaçu
Mangueirinha	Guarani	Mangueirinha, Coronel Vivida
Aldeia Cambuí		Curitiba
Boa Vista		Laranjeiras do Sul
Palmas		Palmas e Abelardo Luz (SC)
Santa Catarina		
Ibirama la Klanô	Xoklég e Guarani	Vitor Meireles, Dr. Pedrinho, Itaiópolis e José Boiteux.
Toldo Imbu		Abelardo Luz
Toldo Chimbanguê (duas glebas)		Chapecó
Toldo Pinhal		Arvoredo, Seara, Paiol
Aldeia Condá		
Xaçepó	Guarani	Xanxere, Ipuacu, Abelardo Luz, Entre Rios
Rio Grande do Sul		

Cacique Doble	Guarani	Cacique Doble e São José do Ouro
Carreteiro		Água Santa
Guarita	Guarani	Tenente Portela, Erval Seco e Redentora
Inhacorá		Santo Augusto, S. Valério do Sul
Irai		Irai
Ligeiro		Charrua
Monte Caseros		Ibirajaras, Moliterno
Nonoai	Guarani	Nonoai e Rodeio Bonito
Rio da Várzea		Nonoai, Planalto e outros
Rio dos Índios		Vicente Dutra
Serrinha		Três Palmeiras, Constantina e outros
Ventarra		Erebango
Votoro		Benjamint Constant do Sul
Kandoia/Votouro/ Faxinalzinho		Benjamint Constant
Borboleta		Espumoso, Jacuizinho e Campos Borges

ANEXO II

Mapa TI Tibagi



Retirado do Diagnóstico de Maria Cecília Helm, de 1994, sobre impactos de UHEs no Tibagi sobre as populações indígenas.

ANEXO III

A produção etnográfica sobre os Kaingang

Como me utilizo da produção literária histórica e etnográfica sobre os Kaingang no último século e meio, em abundância na parte II deste trabalho, apresento aqui uma contextualização geral dessa produção para que o leitor possa situar-se e compreender as situações que deram origem às fontes aproveitadas na tese.

Há sobre os Kaingang vasta literatura, produzida especialmente a partir do século XIX. Estas referências trazem as mais diversas informações que somadas permitem remontar, no plano analítico, um modelo estrutural e simbólico dos Kaingang. Cronologicamente destacam-se quatro períodos de produção: o primeiro, relativo ao século XIX; o segundo, à primeira metade do século XX; o terceiro, às primeiras décadas da segunda metade do século XX e, o quarto, da década de 1990 até o presente.

A produção relativa à etnia no século XIX tem a característica de ser oferecida por observadores que estavam, na maioria das vezes, a serviço do Estado imperial, em especial, missionários, militares, engenheiros, expedicionários e outros. Seus encontros com os Kaingang, que no período eram chamados *Coroados*, por causa do tipo de corte de cabelo²⁶⁷, foram variáveis, alguns breves, outros duradouros, mas todos com informações relevantes sobre o modo de vida dos Kaingang neste período. Essa produção literária coincide com o momento em que se processava a conquista da maioria dos territórios na região sul do país, do que decorre a vasta descrição de embates envolvendo Kaingang e colonizadores. Destacam-se no período²⁶⁸ os escritos de Francisco das Chagas Lima, de Francisco Ferreira da Rocha Loures, de Telêmaco Borba, de Timóteo de Castelnuovo, de Luiz de Cimitille, de Juan Ambrosetti, de Franz Keller e de Pierre Mabilde.

Francisco das Chagas Lima (1810 a 1842) foi o padre capelão da Real Expedição Militar que, em meados de 1810, participou do processo de conquista dos campos de Guarapuava; sua obra traz informações sobre os combates Kaingang, a poliginia e o animismo. Francisco Ferreira da Rocha Lourdes (1855 e 1871) foi Diretor Geral dos Índios da Província do Paraná, e o responsável, em 1845, pela abertura da estrada Palmas-Missões, auxiliado pelo grupo do cacique Condá e, depois, também pelo de Viri. Estes foram importantes caciques e personagens no século XIX na região compreendida entre os atuais estados do Paraná, Santa Catarina e Rio Grande do Sul, que auxiliaram, a seu modo próprio, o processo de conquista dos territórios dos grupos Kaingang arredios e resistentes.

²⁶⁷ Consta que os Kaingang raspavam um tufo redondo de cabelos no alto da cabeça, o que dava ao corte um visual próximo dos frades franciscanos. Quanto aos Xoklêng, eram chamados no período de Botocudos, em função de um botoque usado no lado inferior dos lábios e orelhas.

²⁶⁸ Para maiores detalhes sobre a literatura histórica consultar Veiga (1992), que realizou leitura crítica dos principais autores e fontes bibliográficas Kaingang.

Telêmaco Borba (1883, 1904 e 1908) foi administrador do Aldeamento de São Pedro de Alcântara, localizado no rio Tibagi, no norte do Paraná, entre 1863 e 1873. Uma das maiores colaborações de Borba foi o registro de parte do acervo mitológico Kaingang. Estes registros, somado ao deixado por Nimuendajú (1993) – colhidos no Paraná e São Paulo, no início do século XX - e por Shaden (1958[1989]), constituem-se as referências básicas sobre a cosmologia Kaingang. Este acervo tem proporcionado elementos comparativos para todas as abordagens etnográficas sobre os Kaingang atuais, inclusive a que aqui apresento.

Contemporâneos de Telêmaco Borba, os missionários capuchinhos italianos Timóteo de Castelnuovo e Luiz de Cimitile, estiveram respectivamente nos aldeamentos de São Pedro de Alcântara e São Jerônimo, entre as décadas de 1850/1890 e 1860/1870, no norte do Paraná. Castelnuovo deixou vasta correspondência contendo importantes registros sobre os acontecimentos da época. Em Luiz Cimitile, constam descrições, dentre outros, de um dos rituais tidos como dos mais importantes para os Kaingang, “os ritos funerários”, que mais tarde foi descrito como “culto aos mortos” (Baldus, 1937), “Kiki” ou “Kikikoi” (Veiga, 1992 e 2000; Crèpeau, 1997) ou, ainda “veingreinyã” (Tommasino, 1995).

Juan Ambrosetti foi o único, dentre os elencados nesse primeiro período, que esteve junto aos Kaingang como pesquisador. Sua análise é uma das poucas que fazem referências aos Kaingang na região de Misiones, na Argentina. Embora utilize-se de muitas informações de Telêmaco Borba, Ambrosetti traz significativos relatos sobre a trajetória do cacique Maidana, também personagem singular na história dos Kaingang do período.

Finalizando os escritos do período, têm-se os do Engenheiro Franz Keller (1867[1974]), que escreveu *Indígenas da Província do Paraná*, obra na qual constam informações gerais sobre a cultura Kaingang, em especial, modo de enterramento e pesca com pari e; os de Pierre F.A. Booth Mabilde. Os escritos de Mabilde referem-se ao período de 1848 a 1853, quando este esteve na região dos atuais estados do Rio Grande do Sul e Santa Catarina. Mabilde²⁶⁹ traz importantes contribuições para a compreensão das relações e dinâmicas de fusões e fissões entre as lideranças políticas do século XIX, em especial, sobre os episódios envolvendo o cacique Braga e seus caciques subordinados, dentre eles o cacique Doble.

No conjunto bibliográfico relativo à primeira metade do século XX tem-se os trabalhos de Manizer, Nimuendajú, Metraux²⁷⁰, Baldus, Shaden, Hanke, Horta Barbosa ([1913] 1947) e Fernandes (1941). Horta Barbosa foi diretor de uma das inspetorias do SPI, junto aos Kaingang dos rios Feio e Aguapeí, no atual Estado de São Paulo. Manizer foi membro de uma Expedição Russa à América do Sul, tendo permanecido entre os Kaingang, também do Estado de São Paulo, entre os

²⁶⁹ Em biografia produzida pela família, consta que Mabilde teria passado dois anos como prisioneiro dos Kaingang, o que é dada como informação duvidosa por Veiga (1994)

²⁷⁰ Sua menção aos Kaingang está em artigo no “Handbook of South American Indians (1946, vol. I: 445:475);

anos de 1914 e 1915; na sua obra há descrições sobre usos, vestimentas, alimentação, regras sociais, casamento, enterro, pintura corporal e outros. Baldus, em 1933, esteve entre os Kaingang de Palmas, oeste do Paraná, onde observou e descreveu o ritual tido como o mais importante para os Kaingang no livro *Culto aos Mortos entre os Kaingang de Palmas*, em 1937; mais tarde, Baldus pesquisou os Kaingang situados na bacia do rio Ivaí, também no Paraná, tendo produzido um estudo sobre a terminologia de parentesco.

Shaden, em 1953, publicou um conjunto de narrativas de mitos colhidas junto aos Kaingang das TIs Xapecó, em Santa Catarina, e em Manguieirinha, no Paraná. A lingüista Hanke (1950) estudou os Kaingang no Paraná e em Santa Catarina. No final da década de 1940 e, fechando o período recortado, Loureiro Fernandes pesquisou os Kaingang em Santa Catarina e no oeste do Paraná.

O conjunto formado pelas obras acima referidas – século XIX e primeira metade XX – cobre, em épocas distintas, todas as regiões onde os grupos Kaingang se encontravam ao longo dos últimos dois séculos. Nem sempre as informações trazidas pelos autores aqui elencados são concordantes, entretanto, ponderadas e somadas elas nos permitem compor um cenário histórico e etnográfico ou um *feed back* para pensar os Kaingang atuais. Em larga medida esse tipo de exercício, que aqui realizo, tem sido, justamente, o esforço dos etnólogos Kaingang, desde a década de 1950, ou seja, o de relacionar o conteúdo oferecido por esta literatura com os eventos atuais observados no presente etnográfico.

Na segunda metade do século XX as pesquisas e reflexões sobre esta etnia passam a ser caracterizadas por marcos acadêmicos, na medida em que a maioria resulta em teses e dissertações - o que não significa que os profissionais que as realizaram não sejam – ou fossem - engajados ou atuantes no atendimento das demandas Kaingang ou de outros setores não indígenas²⁷¹. Sobre esta produção é possível estabelecer dois recortes: um, que engloba as décadas de 1970 e 1980 e, o outro, com a produção pós anos noventa. Concordando com os apontamentos de Veiga (1994:46) e Tommasino (1995), observo que os trabalhos sobre os Kaingang nas décadas de 1970 e 1980 caracterizam-se pela aplicação das teorias de contato interétnico e mudanças sócio-culturais, num primeiro momento as de ‘aculturação’ e, num segundo, as de “fricção interétnica”²⁷². São

²⁷¹ Desde, sobretudo, a década de 1980, quase todos os 'kaingangólogos' estiveram envolvidos na produção de diagnósticos para diversos fins (ver, por exemplo: Helm, Coelho, Tommasino, Veiga, Mota, Rosa, Almeida) ou identificações e revisões de terras (Cid Fernandes, Freitas, Tommasino) ou perícias (Simonian, Helm, Almeida, Veiga)

²⁷² Para Fernandes (2003) a literatura sobre os Kaingang caracteriza-se por 4 tipos de análises: as histórico-etnográficas -principalmente os registros do séculos XIX - Mabilde é o representante -; as etnografias do contato - representantes: Baldus (no PR nas décadas de 1930-40) e Loureiro Fernandes (1941 sobre os Kai de Palmas PR) e Egon Shaden (1957) e outros; as institucionais do contato - representantes Silvio Coelho, Cecília Helm e; as etnológicas: Nimuendajú (1913), Métreaux (1946), Ítala Becker (1976, no RS), Delvair Mellati (1976, em SP), Sílvia Borelli (1984, em SP), Juracilda Veiga (1992 e 2000, Crépeau (1995 e 1997); Tommasino (1995), Oliveira (1996), Haverroth (1997), Kurtz de Almeida (1998)

representantes do período os trabalhos de Delvair Melatti (1976), com os Kaingang de São Paulo, Silvio Coelho dos Santos (1970), com os Xoklêng de Santa Catarina, Cecília Maria Vieira Helm (1974 e 1977) e Maria Lígia Moura Pires (1975)²⁷³, com os do Paraná e, Ítala Becker (1975[1995]), com os do Rio Grande do Sul e Anelise Nack (1983), com os Kaingang em SC.

A partir da década de 1990 uma grande quantidade de abordagens etnográficas, históricas e linguísticas são produzidas, quase simultaneamente, sobre os Kaingang. Esta nova produção caracteriza-se pela abordagem das coletividades Kaingang, não mais pelo viés das suas perdas e mudanças sócio-culturais. Nesta, embora as relações interétnicas não sejam ignoradas, o enfoque recai sobre as formas de ação/reação Kaingang, resultando em interpretações que apontam a continuidade de um sistema simbólico, ideológico e cosmológico mais geral e próprio, e onde os Kaingang são vistos, sobretudo, como agentes formuladores de esquemas criativos para contornar a histórica relação de poder inerente ao contexto interétnico.

Somada, em alguma medida, as pesquisas produzidas desde a década de 1970, também cobrem todas as regiões em que se encontram os Kaingang no período, fornecendo-nos um panorama significativo. Não se pode perder de vista que essa produção etnográfica mais recente coincide com o momento em que na maioria das áreas Kaingang, houve o fortalecimento da identidade coletiva e a retomada do poder, no sentido de determinação dos rumos da comunidade, pelas próprias comunidades e lideranças Kaingang (ver Tommasino, 1995 e Fernandes, 1988, 2004); estas resoluções, da década de 1940 até a de 1980, tinham estado nas mãos do SPI e, depois, FUNAI. A nova realidade que emerge nas áreas Kaingang, também coincide com as ações afirmativas mais gerais produzidas pelo movimento indígena ao longo das décadas de 1970 e 1980, e com a mudança no cenário político e social nacional abrangente²⁷⁴.

²⁷³ Embora Pires, na sua tese de mestrado, também ressalte as relações interétnicas entre Guarani e Kaingang, mas orquestrada em larga medida pela agência externa aos grupos envolvidos no processo.

²⁷⁴ Destacam-se nesse período os trabalhos de Mota (1992 e 1998), Veiga (1994, 2000), Crèpeau (1995), Tommasino (1995), Amoroso (1998), Fernandes (1998 e 2003), Almeida (1998 e 2004), Rosa (1998 e 2004), Haverroth (1997) e Freitas (2005) e outros. Os estudos de Mota e Amoroso, se caracterizam por apresentarem perspectivas essencialmente históricas. Os trabalhos de Tommasino, sobretudo, investigam a territorialidade Kaingang a partir da cosmologia e etnohistória. As publicações de Veiga e Crèpeau, por sua vez, centraram-se na cosmologia Kaingang e no dualismo do sistema de metades. Discutindo com todos os autores anteriores e entre si, estão os trabalhos de Rosa e Almeida sobre religião, cosmologia e Xamanismo. Fernandes (1998 e 2003) centraram-se na interseção entre política e parentesco na produção de um tipo de faccionalismo Kaingang. Haverroth concentra-se nas formas de classificação etnobotânica. E, por fim, Freitas, apresenta um estudo de caso sobre a forma de constituição da territorialidade, a partir do artesanato, entre Kaingang em Porto Alegre, no RS.

ANEXO IV

1 -Mito de Origem, por TELÊMACO BORBA²⁷⁵

Em tempos idos, houve uma grande inundação que foi submergindo toda a terra habitada por nossos antepassados. São o cume da serra Crinjimb  emergia das agoas.

Os Caingangues, Cayurucr s e Camés nadavam em direc o a ella levando na bocca achas de lenha incendidas. Os Cayurucr s e Camés cançados, afogaram-se; suas almas foram morar no centro da serra. Os Caingangues e alguns poucos Curutons , alcançaram a custo o cume de Crijimb  , onde ficaram, uns no solo, e outros, por exiguidade de local, seguros aos galhos das arvores; e alli passaram muitos dias sem que as agoas baixassem e sem comer; já esperavam morrer, quando ouviram o canto das saracuras que vinham carregando terra em cestos, lançando-a   agoa que se retirava lentamente.

Gritaram elles às saracuras que se apressassem, e estas assim o fizeram, amiudando também o canto e canvidando os patos a auxiliá-las; em pouco tempo chegaram com a terra ao cume, formando como que um açude, por onde sahiram os Caingangues que estavam em terra; os que estavam seguros aos galhos das arvores, tranformaram-se em macacos e os Curutons em bugios. As saracuras vieram, com seo trabalho, do lado donde o sol nasce; por isso nossas agoas correm todas ao poente e vão todas ao grande Paraná. Depois que as agoas seccaram, os Csinguangues se estabeleceram nas immediaç es de Crijimb . Os Cayurucr s e Camés, cujas almas tinham ido morar no centro da serra, principiaram a abrir caminho pelo interior della; depois de muito trabalho chegaram a sahir por duas veredas: pela aberta por Cayurucr , brotou um lindo arroio, e era toda plana e sem pedras; dahi vem terem elles conservado os p s pequenos; outro tanto não aconteceu a Cam , que abriu sua vereda por terreno pedregoso, machucando elle, e os seos, os p s que incharam na marcha, conservando por isso grandes p s até hoje. Pelo caminho que abriram não brotou agoa e, pela s de, tiveram de pedi-la a Cayurucr  que consentio que a bebessem quanto necessitassem.

Quando sahiram da serra mandaram os Curutons para trazer os cestos e cabaças que tinham deixado em baixo; estes, porem, por preguiça de tornar a subirm ficaram alli e nunca mais se reuniram aos caingangues: por esta razão, nós, quando os encontramos, os pegamos como nossos escravos fugidos que são. Na noite posterior a sahida da serra, atearam fogo e com a cinza e carvão fizeram tigres, ming, e disseram a elles: - v o comer gente e caça - ; e os tigres foram-se rugindo. Como não tinham mais carvão para pintar, são com as cinzas fizeram as antas, oyoro, e disseram: - v o comer caça - ; estas, porem, não tinham sahido com os ouvidos perfeitos, e ppor esse motivo não ouviram a ordem; perguntaram de novo o que deviam fazer; Cayurucr , que já fazia outro animal, disse-lhes gritando e com mao modo: - v o comer folha e ramos de arvore - ; desta vez ellas, ouvindo, se foram: eis a razão porque as antas são comem folhas, ramos de arvore e fructas.

Cayurucr  estava fazendo outro animal; faltava ainda a este os dentes, lingua e algumas unhas, quando principiou a amanhecer e, como de dia não tinha poder para fazel-o, poz-lhe   pressas uma varinha fina na boca e dsse-lhe: - Você, como não tem dente, viva comendo formiga - ; eis o motivo porque o Tamndo , Ioty, é um animal inacabado e imperfeito.

Na noite seguinte continuou e fel-os muitos, e entre elles as abelhas boas. Ao tempo que Cayurucr  fazia estes animais, Cam  fazia outros para os combater; fez os le es americanos (mingcoxon), as cobras venenosas e as vespas. Depois de concluido este trabalho, marcharam a reunir-se aos Caingangues ; viram que os tigres eram maos e comiam muita gente, então na passagem de um rio fundo, fizeram uma ponte de um tronco de árvore e, depois de todos passarem, Cayurucr  disse a um dos de Cam , que quando os tigres estivessem na ponte puxassem esta com força, afim de que elles cahissem na agoa e morressem. Assim o fez o de Cam  ; mas, dos tigres,

²⁷⁵BORBA, T. (1908) Actualidade Indígena, p. 1908: 20-22.

uns caíram à agoa e mergulharam, outros saltaram ao barranco e seguraram-se com as unhas; o de Camé quiz atiral-os de novo ao rio, mas, como os tigres rugiam e mostravam os dentes, tomou-se de medo e os deixou sahir: eis porque existem tigres em terra e nas agoas. Chegaram a um campo grande, reuniram-se aos caingangues e deliberaram cazar os moços e as moças.

Cazaram primeiro os Cayurucrés com as filhas dos Camés, estes com as daquelles, e como ainda sobravam homens, cazaram-os com as filhas dos Caingangues.

Dahi vem que, Cayurucrés, Camés e Caingangues são parentes e amigos.

2- Mito de Origem, por NIMUENDAJÚ²⁷⁶

A tradição dos Kaingang conta que os primeiros desta nação saíram do chão, por isso eles tem a cor de terra. Numa serra no sertão de Guarapuava, não sei bem aonde, dizem eles que até hoje se vê o buraco pelo qual eles subiram. Uma parte deles ficou em baixo da terra onde eles permanecem até agora, e os que cá em cima morrem vão se juntar outra vez com aqueles. Saíram em dois grupos, chefiados por dois irmãos por nome Kañerú e Kamé, sendo que aquele saiu primeiro. Cada um já trouxe um número de gente de ambos os sexos. Dizem que Kañerú e a sua gente toda eram de corpo fino, peludo, pés pequenos, ligeiros tanto nos seus movimentos como nas suas resoluções, cheios de iniciativa, mas de pouca persistência. Kamé e os seus companheiros, ao contrário, eram de corpo grosso, pés grandes, e vagarosos nos seus movimentos e resoluções. Como foram estes dois irmãos que fizeram todas as plantas e animais, e que povoaram a terra com os seus descendentes, não há nada neste mundo fora da terra, dos céus, da água e do fogo, que não pertença ou ao clã de Kañerú ou ao de Kamé. Todos ainda manifestam a sua descendência ou pelo seu temperamento ou pelos traços físicos ou pela pinta. O que pertence ao clã Kañerú é malhado, o que pertence ao clã Kamé é riscado. O Kaingang reconhece estas pintas tanto no couro dos animais como nas penas dos passarinhos, como também na casca, nas folhas, ou na madeira das plantas. Das duas qualidades de onça pintada, o acanguçu é Kañerú, o fagnareté é Kamé. A piava é Kañerú, e por isso ela vai também adiante na piracema. O dourado é Kamé. O pinheiro é Kañerú, o cedro é Kamé etc. Para os efeitos religiosos e feiticeiros cada clã só tira o material dos animais e dos vegetais da sua pinta. Na caça, tanto como na guerra, é preciso se observar essa divisão, por exemplo: como a onça acangaçu foi feita por Kañerú, um membro deste clã não pode amarrar a carniça onde se vai esperar a volta da fera a fim de matá-la, nem tampouco pode convidar a onça para vir comer o que já matou, porque se ela percebe o cheiro do descendente do seu criador, por respeito deste não chegaria, ao passo que ela não respeita a axalação de uma Kamé. No assalto como na dança, os Kañerú, por ser mais disposto e resoluto, há de romper na frente, mas imediatamente atrás tem de seguir Kamé, porque o Kañerú não sustentaria o que ele iniciou. Vimos o Kañerú Rerygn fazer esse papel do iniciador por duas ocasiões importantes. No dia 19 de março de 1912 quando ele como primeiro deu a mão a um índio manso, e no dia 06 de fevereiro de 1913, quando ele como primeiro levantou as armas para matar o engenheiro Segna.

²⁷⁶ NIMUENDAJÚ, (1913 [1993]) Etnografia e Indigenismo. Campinas: ed.Unicamp, pp. 58-59.

3- O processo de Nomação pelos Heróis Culturais, por NIMUENDAJÚ (pp.61)

Quando depois, os dois irmãos [kanyerú e Kamé] com sua gente começaram a sua migração pela terra, aproveitaram de diversos acontecimentos na sua viagem para pôr nomes aos seus companheiros: mataram um gavião penacho (hu-mbign) e logo Kañerú pôs o nome de hu-mbygn-nika (penacho de gavião) num seu companheiro, e Kamé o nome de hu-mbygn-by num home de sua companhia. Passaram por um campo com o sol quente. Uma menina Kamé quebrou um galho de uma árvore que eles chamam xoke e se usou dele como guarda-sol. Quando chegaram ao pouso, Kamé chamou a menina xoke-kygn. No dia seguinte mataram um jaguar (mii) e Kamé batizou um seu companheiro de mii-yantki (boca de onça), enquanto Kanyerú batizou um outro por mi-iantký (boca do jaguar), depois outra Kamé uma mulher de mi-kané (olho do jaguar) etc.

4 – Origem do Milho, do Feijão e Morangos, por BORBA, pp. 123.

NHARA

Meos antepassados alimentavam-se de fructos e mel; quando estes faltavam, soffriam fome. Um velho de cabellos brancos, de nome *Nhara*, ficou com dó delles; um dia disse a seos filhos e genros que, com cacetes, fizessem uma roçada nos taquaraes e a queimassem. Feito isto, disse aos seos filhos que o conduzissem ao meio da roçada; alli conduzido, sentou-se e disse aos filhos e genros: - tragam cipós grossos. - E tendo estes lh'os trazido, disse o velho: - Agora vocês amarrem os cipós a meo pescoço, arrastem-me pela roça em todas as direcções; quando eu estiver morto, enterrem-me no centro della e vão para os mattos por espaço de tres luas. Quando vocês voltarem, passado esse tempo, acharão a roça coberta de fructos que, plantados todos os annos, livrarão vocês da fome. -Elles principiaram a chorar, dizendo que tal não fariam; mas, o velho lhes disse: - O que ordeno é para o bem de vocês; se não fizerem o que mando, viverão soffrendo e muitos morrerão de fome. “E, de mais, eu já estou velho e cançado de viver.” Então, com muito choro e grita, fizeram o que o velho mandou e foram para o matto comer fructas. Passadas as tres luas, voltaram e encontraram a roça coberta de uma planta com espigas, que é o milho, feijão grande e morangos. Quando a roça esteve madura, chamaram todos os parentes e repartiram com elles as sementes. É por este razão que temos o costume de plantar nossas roças e irmos comer fructas e caçar por tres ou quatro luas. O milho é nosso, aqui da nossa terra; não foram os brancos que o trouxeram da terra delles. Demos ao milho o nome de *Nhara* em lembrança do velho que tinha este nome, e que, com seo sacrificio, o produzio.

5- Canto e Dança, por BORBA (pp.24-26)

Não sabiam cantar e nem dançar. Em suas reuniões só bebiam *quiquy*, sentados junto ao fogo; sua bocca porem, estava fechada; por esse motivo suas festas eram monótonas, e, salvo a alegria produzida pela embriaguês, tristes. Dezejavam aprender a cantar e dançar, mas não havia quem os ensinasse; as outras gentes ainda não existiam. Um certo dia que homens de *Cayurucré* andavam caçando, encontraram em uma clareira do matto um grande tronco de arvore cahido; sobre elle estavam encostadas umas pequenas varas com folhas; a terra junto ao tronco muito limpa; examinando-a pareceo-lhes ver umas como pequenas pégadas de creanças; admiraram-se disso; á noute, em seos ranchos, contaram o que tinham visto e convidaram os outros a irem examinar o que seria. Ao outro dia foram todos, aproximaram-se cautelosamente no tronco e escutaram; dahi a pouco viram um pequeno purungo produzindo um som assim: *xi, xi, xi*; as varas que estavam encostadas ao tronco, começaram a mover-se compassadamente, ao mesmo tempo que uma voz debil, porem clara, cantava assim: *emi no tin vê ê ê ê. Ando chô caê voá á. Ha, ha, ha. Emi no tin vê ê, ê, ê, ê. Emi no tin vê ê ê ê...*

Comprehenderam que aquilo era canto e dança, decorraram as palavras, sem com tudo as entender; aproximaram-se do tronco só viram as varas e os pequenos purungos. Examinaram o chão e não encontraram nenhum esconderijo; ficaram sem saber quem seriam os dançadores. Passados dias voltaram á clareira uzando das precauções anteriores, viram o pequeno purungo e as varas moverem-se e a voz cantar: *dou camá corô ê, quê agnan kananban. Côyogda emi nô ting: E qui matin ... E qui matin.* - Decoraram o canto, aproximaram-se do troco e só viram o pequeno purungo, as varas e pégadas pequenas no chão. Examinando o purungo, encontraram dentro d'elle pequenas sementes duras, de côr preta. Prepararam outros eguaes; fizeram um festa, dançaram, e, abrindo a bocca, cantaram os cantos que tinham ouvido, fazendo com as varas mas mãos os movimentos que tinham visto.

Com o tempo foram compondo outros cantos e inventando outra danças; mas em suas festas principiam sempre por estes. Passadas algumas luas destes factos, *Cayurucré* que sempre procurava descobrir quem seriam os seus mestres de canto e dança, andando caçando, deparou com um Tamandoá-mirim (*Cocrekin*). Levantando o seo cacete para matal-o, o Tamanduá ficou de pé e principiou a dançar e a cantar as modas que elles tinham aprendido. Então conheceu *Cayurucré* que este tinha sido o seo mestre de canto e dança. Depois de dançar, o Tamandoá disse ao *Cayurucré*: Dá-me teu cacete que eo quero examinal-o para te dizer a que sexo pertencerá o filho que tua mulher logo te dará. Deo-lh'o *Cayurucré*, e elle depois de dançar disse: - Eu fico com o cacete, teo filho é homem.

Isto ha de servir de signal a tua gente; quando encontrarem commigo e me derem seos cacetes, se eu ficar com elles, seos filhos serão homens, mas se os deitar fora, depois de ter com elle na mão, dançando, serão mulheres.

Os Tamandoás sabem muitas cousas mais; pensamos que elles são as primeiras gentes que aqui existiam antes de nós, e que por velhos não sabem mais falar. Não os matamos. Quando os encontramos, sempre lhe damos nossos cacetes; se elles os seguram, ficamos alegres, porque nossas mulheres nos darão filhos homens

6- A Conquista do fogo, por BORBA (pp.26-27)

Só min-aràn tinha fogo; não queria dar aos Caingangues; estes comiam carne de caça cruas ou secca ao sol. Dsejavam ter fogo, mas não sabiam como produzir. Fyietô, que era um Cayurucré esperto, disse: - min-aràn pin iemé iêtmô, eu vou trazer o fogo de min-aràn. *Min-àràn* não era Caingang, não sabiam de que gente era, vivia só com a mulher e a filha; transformou-se, Fyietô, em filho de gralha branca, (xakxó), e foi boiando á tona d'agoas até onde estava se banhando a mulher e a filha de Min-arán.

Esta, quando o vio, pedio á mãe que o pegasse, levaram-o á casa e, como estivesse molhado, para enxugar-se, puzeram-o sobre as achas de lenha que estavam no fogo. Min-arán era muito desconfiado, vendo-o espicaçar com o bico um tição disse: -”isto não é filho de passarinho; parece que que nos roubar o fogo, vamos matal-o”. Mas, a filha o impediu chorando. Fyietô continuava a espicaçar o tição e quando conseguiu separar um graveto com fogo, fugio com elle no bico. Min-arán correo atraz de Fyietô e quando ia alcançal-o este entrou numa fenda de pedra. Min-arán, introduziu na fenda o cacete, procurando matal-o, mas Fyietô desviava-se para os lados; depois deo um murro no próprio nariz, apanhou o sangue que delle sahia, esfregou-o no cacete. Min-arán, vendo o cacete ensanguentado, pensou que tivesse morto, *ie-tô* e disse á mulher: - Já o matei, olhe aqui o sangue delle, e mostrava o cacete; ninguém terá fogo senão eu. Passados pouco minutos, yietô sahio da fenda, subio a uma palmeira, tirou desta um ramo secco, accendeo-o no graveto e foi arrastando-o por um campo grande que se incendiou. Min-arán vendo o fogo no campo correo a apagal-o; não o conseguindo ficou triste por ter outras gentes que pudessem ter fogo, e orreo. O campo queimou por muitos dias; todas as gentes guardavam fogo e principiaram a açar a carne nelle. Quando nos acontece apagar-se o fogo em nossos ranchos, o produzimos friccionando um *vareta* de madeira dura sobre uma pequena cova feita na extremidade inferior dum ramo secco de palmeira.

7- O jaguar na mitologia Kaingang, por Nimuendajú(71-73).

Na mitologia dos Guarani o jaguar é a personificação do mal, da força bruta e estúpida, temível, porém sempre vencido ridicularizado por qualquer um fraco que dispõe de mais espírito de que ele. O medo e repugnância que o Guarani tem desta fera é fácil de se reconhecer.

Parece que a posição que os Kaingang tomam diante do jaguar é muito diferente. Para ele o 'mi' parece ser um parente ou um amigo, e bem que às vezes um parente bem mau que se precisa combater. De acordo com seu caráter mais violento e belicoso, os Kaingang sempre se simpatizam mais com os aminais carnívoros, as aves de rapina e os peixes vorazes. Como ambas as classes querem ser parente do jaguar, contam que *kañerú* fez o jaguar *acanguçú* (de malhas miúdas) e *Kamé*, o jaguar *fagnareté* (de malhas grandes). A pinta que ele fez com carvão de canela *vaiká*, por isso se cura os cachorros tigrados com um preparo de folhas pisadas daquela árvore com água. Em geral todos os kaingang tem o desejo de travar relações com o “parente” jaguar. Quando o kaingang pinta sua pele amarelada com carvão ele se acha muito parecido com aquele parente e no assalto costumavam saltar gritos surdos como o jaguar quando ele está em cima da presa. O jaguar é kaingang, forte, valente, e kaingang são jaguares. Acontece porém às vezes que o jaguar fica bravo com o “parente” e então precisa matá-lo. Já disse em outro lugar que então se se trata de um *acanguçú*, o *Kamé*, e se se trata de um *fagnarete*, o *kañerú*, tem de fazer os preparativos da tocaia e pronunciar o convite ao jaguar de chegar, pois o *acanguçú*, que é considerado *kañerú* não chega se ele percebe catanga de um “irmão” índio *kañerú*, e o mesmo acontece com o *fagnareté* e os *kamé*. Morto o jaguar, antigamente não tiravam o couro mas só o decapitavam e às vezes o matador cortava-lhe a ponta do coração e engolia crua, para ficar valente e forte como o jaguar, mas sempre com certo cuidado, porque podia se tonar valente demais.