

UNIVERSIDADE FEDERAL DE SANTA CATARINA
CENTRO DE FILOSOFIA E CIÊNCIAS HUMANAS
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM ANTROPOLOGIA SOCIAL

**AUTORIDADE POLÍTICA KAINGANG: UM ESTUDO SOBRE A
CONSTRUÇÃO DA LEGITIMIDADE POLÍTICA ENTRE OS
KAINGANG DE PALMAS/PARANÁ.**

RICARDO CID FERNANDES

Florianópolis, julho de 1998

FERNANDES, Ricardo Cid. Autoridade política Kaingang: um estudo sobre a construção da legitimidade política entre os Kaingang de Palmas/Paraná. Florianópolis, 1998. 217p. Dissertação (Mestrado em Antropologia) – Programa de Pós-Graduação de Antropologia Social, Universidade Federal de Santa Catarina.

Orientador: Oscar Calávia Saez

Defesa: 12/08/98

Análise das condições históricas e culturais que fundamentam a autoridade dos diversos agentes políticos que atuam sobre a comunidade Kaingang de Palmas. Discussão sobre aspectos da chefia na sociedade tradicional Kaingang e sobre os impactos políticos dos processos de colonização e de institucionalização da atuação indigenista nacional.

Palavras-chave: Kaingang; Faccionalismo; Tradição; Institucionalização


PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM ANTROPOLOGIA SOCIAL

**AUTORIDADE POLÍTICA KAINGANG: UM ESTUDO SOBRE A
CONSTRUÇÃO DA LEGITIMIDADE POLÍTICA ENTRE OS KAINGANG DE
PALMAS / PARANÁ**

RICARDO CID FERNANDES

Orientador: Dr. Oscar Calavia Saez

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social da Universidade Federal de Santa Catarina, como requisito parcial para obtenção do grau de Mestre em Antropologia Social, aprovada pela Banca composta pelos seguintes professores:



Dr. Oscar Calavia Saez (Orientador)



Dr. Lúcio Tadeu Mota



Ms. Aneliese Nacke

Florianópolis, 12 de agosto de 1998.

AGRADECIMENTOS

Agradeço a todos aqueles que em momentos diferentes e por razões diversas colaboraram com a realização deste trabalho. Sou especialmente grato aos Kaingang de Palmas que aceitaram minha presença e compartilharam comigo o interesse pelo 'sistema dos antigos'. Também devo gratidão aos rezadores e organizadores do ritual do Kiki, moradores do Posto Indígena Xapecó, particularmente ao 'cabeça' Vicente Fokãe, quem me apresentou para os índios da comunidade de Palmas.

Meus agradecimentos também se estendem às instituições que apoiaram minha pesquisa – PPGAS/UFSC, CAPES e ANPOCS. Ao PPGAS/UFSC por ter proporcionado o convívio com professores, colegas e pesquisadores visitantes; à CAPES por ter concedido bolsa de estudos; e, à ANPOCS por ter aprovado meu projeto e financiado parcialmente os custos da pesquisa.

Finalmente gostaria de registrar minha gratidão à professora Esther Jean Langdon, pelo estímulo que manifestou desde os primeiros contatos ainda no ano de 1995, e ao meu orientador professor Oscar Calávia Saez, que colaborou em todos os momentos de meu trabalho.

TABELA DE ILUSTRAÇÕES

Mapa 1: Localização de Palmas no sul do Brasil	19
Figura 1: 'Ilustração da expedição do Tenente Coronel Affonso Botelho para os Campos de Guarapuava'	53
Figura 2: 'A árvore que servia de vigilância e de onde falavam os intérpretes para os índios que se aproximavam do Acampamento'	81
Foto 1: casa afastada do núcleo residencial (AI.Palmas 1997)	94
Foto 2: ' <i>Ka-i-pang</i> ' ou 'sede' como é chamado atualmente	97
Foto 3: rezadores do Kiki a caminho do cemitério (PI.Xapecó)	102
Foto 4: <i>péin</i> auxiliando os rezadores (PI.Xapecó)	102
Foto 5: fogo Kamé (PI.Xapecó)	103
Foto 6: cemitério cercado por área de plantio mecanizada (PI.Xapecó)	104
Foto 7: rezador Irineu (PI.Xapecó)	109
Foto 8: corte de madeira (AI.Palmas)	116
Foto 9: casa do 'tipo dos antigos' (AI.Palmas)	124
Foto 10: cacique Sebastião (AI.Palmas)	139
Foto 11: chefe do posto (AI.Palmas)	151
Foto 12: cacique Sebastião (AI.Palmas)	151
Foto 13: roça coletiva de milho (AI.Palmas)	152
Foto 14: muda de <i>araucária</i> (AI.Palmas)	155
Foto 15: Sr. Chiquinho (AI.Palmas)	177
Foto 16: Sr. João Maria Velho	178
Foto 17: rezadores a caminho do cemitério (PI.Xapecó)	181
Foto 18: piá na janela	182

SUMÁRIO

INTRODUÇÃO

i.	Da escolha do tema	01
ii.	Sobre o conceito de legitimidade na abordagem Antropológica	03
iii.	A autoridade política e os estudos de contato	10
iv.	A especificidade dos processos políticos de Palmas	14
v.	Dos capítulos da dissertação	16

CAPÍTULO 1:

	<u>A Chefia na Sociedade Tradicional Kaingang</u>	21
1.1.	<i>Kamés e Kairus</i>	22
1.2.	Regras de casamento	23
1.3.	Descendência	26
1.4.	Residência	27
1.5.	Nominação	28
1.6.	Culto aos mortos	31
1.7.	Faccionalismo	36
1.8.	Complementaridade	41

CAPÍTULO 2:

	<u>Os Kaingang e o Estado no Império e República Velha</u>	47
2.1.	Território tradicional: por uma definição ampla de território	48
2.2.	Política indigenista no século XIX	55
2.3.	Os Campos de Palmas: território tradicional e autoridade contextual Kaingang no século XIX	63
2.4.	A política indigenista no período republicano	75

CAPÍTULO 3:

<u>Da Instalação do Posto à Crise na Serraria: os caminhos da autoridade política em Palmas dos anos quarenta aos anos oitenta</u>	87
3.1. Os Kaingang na economia da região: os anos vinte e trinta	88
3.2. A transferência da aldeia: do <i>Fãgran</i> para o <i>Ka-i-bang</i>	91
3.3. A abolição da punição do 'tronco'	97
3.4. O abandono do ritual do Kiki	100
3.5. A convivência das autoridades: a desigualdade equilibrada entre os poderes do chefe do posto e do cacique	111
3.6. A convivência das autoridades: da inviabilidade da chefia tradicional à constituição da chefia faccionalista	118

CAPÍTULO IV:

<u>A Autoridade nos Anos Noventa: do poder do cacique ao Controle da Liderança</u>	136
4.1. A Liderança: o controle sobre o poder do cacique	147
4.2. <i>Projetos</i> : discurso político e dinâmica administrativa	151
4.3. O sistema de punição: <i>Código de Ética e Penal</i>	158
4.4. A performance do poder	168
4.5. Tradição: medo e respeito	176

<u>CONCLUSÃO</u>	186
------------------	-----

<u>REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS</u>	196
-----------------------------------	-----

<u>ANEXOS</u>	202
---------------	-----

RESUMO

Este estudo sobre a legitimidade política entre os Kaingang de Palmas discute as condições históricas e culturais que garantem a autoridade dos agentes políticos que atuam sobre esta comunidade. O eixo temático desta dissertação está voltado para a análise dos atributos e das limitações que caracterizaram a chefia nativa ao longo do processo de contato com a sociedade dos brancos. Aspectos da chefia tradicional são tratados de forma teórica, constituindo, portanto, uma das referências para a análise dos processos políticos experimentados por estes índios. O estudo da participação das autoridades brancas (indigenista e governamental) nos processos políticos de Palmas, remetem a outras referências teóricas: notadamente os estudos de contato interétnico. Desta forma, para definir os critérios de legitimidade da chefia entre os Kaingang atuais, caracterizo as formas de distribuição e concentração da autoridade política em função da influência exercida pelas autoridades brancas bem como em função das percepções que os próprios Kaingang de Palmas mantêm sobre sua história política.

ABSTRACT

This study about political legitimacy among the Kaingang of Palmas discusses the historical and cultural conditions that guarantee the authority of their political agents. The main issue of the whole study refers to the analysis of the attributes and limitations of the native leaders throughout the process of contact with whiteman's society. Aspects of the traditional political organization are dealt with theoretically. The analysis of the participation of whiteman's authority within the political processes of the Kaingang of Palmas involves a different theoretical approach: namely that of interethnic contact. This study is the result of a combination of these approaches. In order to define the criteria of legitimacy of the present Kaingang political leaders I outline the forms of power distribution and concentration, stressing at the same time the influence of whiteman's authority and the native perceptions about their own political history.

INTRODUÇÃO

i) Da Escolha do Tema

Este estudo sobre a autoridade política entre os Kaingang de Palmas surgiu com o interesse em analisar os critérios de legitimidade que garantem o exercício do poder por parte do cacique. Tão logo iniciei as leituras percebi que em Palmas os Kaingang formaram uma comunidade política cuja complexidade incluía múltiplas expressões de poder. Os caciques não são os únicos, tampouco foram os primeiros - em Palmas o termo cacique passou a ser utilizado apenas a partir de meados dos anos trinta. Minhas observações de campo, durante o ano de 1997, contribuíram com mais complexidade para o tema. A princípio personagens e eventos políticos se multiplicaram diante de meus olhos, sem que eu pudesse distinguir padrões ou regras de organização social em torno do tema da chefia. Apenas percebia a extrema visibilidade com que cacique e chefe do posto expressavam sua autoridade política. Ademais, as diferentes opiniões de meus informantes sobre um e outro tornavam o tema ainda mais complexo. Como se não bastasse, os agentes políticos na comunidade de Palmas não se limitavam ao cacique e ao chefe do posto, afinal, a Polícia e a Liderança Indígena também reúnem atribuições diretamente relacionadas à autoridade política. Diante deste panorama complexo defini como tema de pesquisa a legitimidade política em relação à percepção Kaingang de sua história política e em relação aos processos históricos e institucionais que contribuíram para a definição da comunidade política dos Kaingang de Palmas.

Os Kaingang de Palmas estão há mais de cento e cinquenta anos em contato direto com a sociedade regional. Em muitos aspectos é possível dizer que eles não se distinguem dos colonos que atualmente habitam a região: a alimentação, o vestuário, as relações comerciais, o futebol, a escola, entre outros aspectos, aproximam os Kaingang dos regionais. Mesmo aspectos da religiosidade, tão marcadamente expressivos na definição dos limites étnicos, estão hoje envolvidos por práticas e crenças comuns ao conjunto da população da região. Ainda assim, os Kaingang de Palmas constituem uma comunidade política 'in its own right', com especificidades culturais que desafiam a caracterização deste grupo como um grupo aculturado.

A abordagem desenvolvida nesta dissertação não procura revelar permanências de tradições culturais em meio ao contexto de contato com os brancos. Não se trata, portanto, de um estudo sobre permanências e transformações na cultura Kaingang. Tampouco, trata-se de um estudo sobre estruturas supra históricas resistentes às mudanças socioculturais. A ênfase temática deste trabalho reside na compreensão dos processos de redefinição dos poderes, das funções e das limitações do líder político. Pretendo demonstrar que ao longo das contínuas transformações na definição de seus critérios de legitimidade política, os Kaingang de Palmas souberam criar e recriar instrumentos culturais próprios com a finalidade de demarcar o escopo de atuação de seus líderes políticos.

ii) Sobre o conceito de legitimidade na abordagem antropológica

Radcliffe-Brown (1952) propôs que antropologia política se refere ao estudo das funções atribuídas ao poder instituído, dos contextos sobre os quais o poder é exercido, e dos meios empregados para o exercício do poder. Para Radcliffe-Brown as variantes ‘função, contexto e meios’ estão articuladas em função da manutenção da ordem social, a qual legitima o emprego de mecanismos de coerção. Muitas etnografias, entretanto, têm demonstrado que existem formulações culturais capazes de engendrar contextos que alteram tanto as funções, quanto os meios de exercício do poder, sem que isto implique no colapso da ordem social. Maurice Bloch (1986), por exemplo, demonstrou que os Merina, grupo de Madagascar, mantiveram um conjunto de crenças coerentes, a cerca do ritual de circuncisão, ao longo de dois séculos de transformações históricas. Neste caso, o estudo das variantes propostas por Radcliffe-Brown não foi suficiente para compreender como um determinado background sociocultural garante a legitimidade do poder instituído.

O tratamento etnográfico dispensado, especialmente, ao estudo de grupos africanos produziu, e ainda produz, resultados férteis para o conhecimento a cerca das formas culturalmente específicas da organização social e política. Os estudos sobre linhagens, clãs e ancestralidade africana indicaram as articulações entre certos arranjos socioculturais e os sistemas de regras políticas e jurídicas. O pertencimento a uma linhagem, por exemplo, foi identificado como determinante da configuração política de muitos grupos africanos. Meyer Fortes e Evans Pritchard, em 1940, propuseram uma síntese teórica, caracterizando os modelos políticos africanos segundo dois princípios: ‘kinship system’ e ‘segmentary lineage system’. Goody

(1969), considerando os diferentes dispositivos jurídicos produzidos nos sistemas patri e matrilineares, tematizou a fissão e fusão dos grupos domésticos bem como discutiu os conceitos 'pertencimento' e 'exclusão' social.

Os estudos sobre linhagens, clãs e ancestralidade varreram o continente africano. Gluckman (1952), argumentou em favor da indissociabilidade entre os fundamentos políticos e religiosos dos rituais de rebelião Zulu e Swasi. John Middleton (1960) propôs a relação entre o culto aos ancestrais e fissão política Lugbara. Georges Balandier (1962) demonstrou que entre os Nyoro (Uganda) os termos que servem para qualificar o poder político pertencem também ao vocabulário religioso.

Os contextos etnográficos que servem de suporte para o desenvolvimento de uma teoria própria da antropologia política não se restringem ao continente africano. Com efeito, os registros etnográficos descrevem realidades tão díspares como, por exemplo, a associação entre guerrilheiros e mediums espirituais no Zimbabwe (LAN 1986), e a concentração dos poderes religiosos e políticos na figura do Rwang, líder Piaroa, grupo do Noroeste Amazônico (OVERING 1975).

O caso Kaingang, assim como os demais contextos etnográficos das Terras Baixas da América do Sul, desafia a definição dos temas linhagens, ancestralidade e religião como articuladores da legitimidade da autoridade política. Robert Murphy (1979) argumenta que os sistemas de parentesco dos grupos das Terras Baixas não estão envoltos por uma 'ideologia' ('social thought') de linhagem, e conclui que a organização social destes grupos não reconhece profundidade genealógica, estando baseada ou em arranjos residenciais ou em torno de um mito de origem comum. Os

estudos específicos sobre as sociedades Jê¹ acompanham em parte a perspectiva de Murphy, enfatizando o caráter ‘this wordly oriented’ da religião (CARNEIRO DA CUNHA 1978, CROCKER 1994). Com efeito, as sociedades Jê, conforme descritas pela etnografia, são sociedades sócio-cêntricas, nas quais a alteridade e a sobrenaturalidade estão associadas. A chefia se ajusta a estas características.

Uma vez que os critérios africanistas de legitimidade não se aplicaram ao contexto da autoridade política entre os grupos das Terras Baixas da América do Sul foi criado um novo paradigma: aquele da chefia sem poder. Os estudos clássicos de Robert Lowie (1948) e Pierre Clastres (1974) argumentam que a autoridade entre os grupos das Terras Baixas da América do Sul está diluída no conjunto dos processos sócio-culturais que envolvem a construção do prestígio do chefe. Segundo Clastres o poder político entre estas sociedades está “privé des moyens de s’exercer (...) dépourvu de moyens effectifs de coercion” (CLASTRES 1974[1962]:26). A autoridade do chefe, para este autor, está baseada na capacidade de mediação, na generosidade e no dom da oratória. A elaboração deste paradigma é afiliada teórica da perspectiva de Radcliffe-Brown, para quem a coerção é o meio privilegiado de exercício do poder (GRANERO 1993).

Sobre esta premissa Granero (1993) e Descola (1988) propuseram uma severa crítica. Para estes autores os argumentos de Lowie e Clastres são limitados por não considerar as vinculações entre poder político e o poder dos xamãs. Tal vinculação entretanto, não deve ser entendida como um simples fundamento religioso da

¹ Os estudos antropológicos a cerca das sociedades Jê tiveram início sistemático na década de trinta, através dos trabalhos de Nimuendaju, Lowie e Lévi-Strauss, e culminaram com a produção do Projeto Harvard-Brasil Central, coordenado por David Maybury-Lewis. As referências mais diretas ao tema da liderança nas sociedades Jê são: Bamberger (1979) e Maybury-Lewis (1984), que trataram das condições favoráveis à fissão social entre os Kayapó e das características do faccionalismo Xavante,

concepção nativa de autoridade política. Descola trata deste tema enfatizando o caráter de negociador atribuído ao xamã em muitas sociedades das Terras Baixas:

“En définitive, l’un des attributs les plus communs du chamane amérindien est sans doute cette fonction de contrôle symbolique exercée sur certaines ressources matérielles ou idéelles dont dépend l’existence collective. Ce statut à part lui ouvre un droit à la polygamie aussi souvent qu’à son congénère, le chef impuissant; mais contrairement à lui qui déploie ses talents oratoires devant un public indifférent, le chamane est toujours assuré d’avoir un auditoire attentif. S’agit il ici d’un véritable pouvoir politique? Non, si l’on considère avec P.Clastres que le politique se résume à exercer ou à exorciser la coercition. Oui, si l’on pense que la faculté d’apparaître comme la condition de la reproduction harmonieuse de la société est une composante fondamentale du pouvoir dans toutes les sociétés prémodernes.”(Descola 1988: 825)

Para Descola o fundamento xamânico do poder político condena o paradigma da ‘chefia sem poder’, pois que as concepções de poder estão reservadas ao universo simbólico de atuação xamânica. A ligação entre o chefe e o xamã permite a atualização política de um poder que não é originalmente concebido como político. Tal ligação torna-se o único meio capaz de superar o poder político desenvolvido pelos chefes de grupos residenciais. A redefinição no conceito de política entre os grupos das Terras Baixas, conforme apresentada por Descola, contribui para a compreensão dos processos políticos entre os Kaingang tradicionais (pré-contato). A abordagem do poder da chafia dentro dos limites dos grupos residenciais, assim como a possibilidade de vinculação do poder político e do poder do xamã, produzem hipóteses férteis para interpretar os relatos de viajantes, conquistadores e missionários que descreveram os Kaingang como grupos nos quais a instituição da chafia estava fortemente constituída no período dos primeiros contatos. Como

respectivamente (*Dialectical Societies*, 1979 e *A Sociedade Xavante*, 1984).

veremos no capítulo I, é preciso conceder algumas variações sobre esta proposta teórica. Como pretendo demonstrar, não se trata do poder do xamã, mas do poder ritual que se associa ao poder político.

Na maior parte desta dissertação evito a discussão clássica sobre a aplicabilidade de paradigmas de autoridade política ao contexto etnográfico. Ao definir que os Kaingang de Palmas constituem uma comunidade política, e buscando compreender as estratégias de legitimação da chefia, assumo a definição de legitimidade enquanto um certo grau de consenso entre os membros de uma comunidade. Defender que o consenso é constitutivo da legitimidade é uma resposta durkheimiana para o problema da coesão social. Para Durkheim a legitimidade é o produto da adoração da sociedade, produzida pelo consenso alcançado a partir da ritualização da vida social. Uma das limitações do projeto durkheimiano, apontada por David Kertzer (1988), diz respeito ao emprego da noção de consenso. Consenso, argumenta Kertzer, implica na comunhão de significados por parte dos membros de uma comunidade. É certo que a comunhão de significados é uma característica distintiva da cultura², entretanto, Kertzer salienta que o consenso está subsumido a uma condição de solidariedade³. Para tratar dos Kaingang de Palmas, adotarei um conceito de legitimidade que incorpora aquilo a que Kertzer chamou de ‘condição de solidariedade’, i.e. a comunhão de experiências histórico-sociais e a produção de um consenso aparente⁴.

²Segundo Geertz (1973), a cultura é caracterizada por uma integração ‘lógico-significativa’. “By logico-meaningful integration, characteristic of culture, is meant the sort of integration one finds in a Bach fugue, in Catholic dogma, or in the general theory of relativity; it is a unity of style, of logical implication, of meaning and value.”(GEERTZ 1973:145)

³ Para demonstrar a validade de seu argumento, Kertzer, compara a multivocalidade dos símbolos rituais e os diversos níveis de *expertise*, os quais desafiam a comunhão direta de significados, com o esforço coletivo para a realização de um ritual, o qual exige solidariedade.

⁴ A definição de ‘consenso aparente’ segue a argumentação de William Murphy in “Creating the

No que diz respeito à autoridade política, consenso e solidariedade devem ser entendidos como resultados de negociações operadas em uma arena política, na qual os conflitos e os processos de tomada de decisões são encenados. Assim, adoto a definição de política defendida por Weber: “politics for us means striving to share power or striving to influence the distribution of power” (WEBER *apud* GERTH and MILLS 1982:78). Subsumido ao conceito de política definido por Weber consta a relação de dominação levada a efeito através do monopólio do emprego legítimo da força física dentro dos limites de um território reconhecido. Weber propõe respostas à questão suscitada pela tensão entre as disputas pelo poder e o emprego legítimo da força. Ele pergunta: “Upon what inner justifications and upon what external means does this domination rest?” (IDEM). E responde: “The authority of the ‘eternal yesterday’ ... the authority of the extraordinary and personal gift of grace (charisma) ... [the authority] by virtue of ‘legality’”(IDEM :79) A autoridade tradicional, a autoridade carismática e a autoridade legal, segundo Weber, participam da constituição da legitimidade dos sistemas de dominação. Entretanto, nenhuma destas condições seria suficiente se não fossem acompanhadas de uma combinação de medo e esperança (fear and hope⁵) por parte daqueles submetidos a tais sistemas de dominação. Seguindo a argumentação de Weber, assumo que a produção de um consenso entre os membros da comunidade política dos Kaingang de Palmas não resulta de uma unanimidade, mas de uma combinação dinâmica de ‘medo e esperança’, de participação e exclusão em relação à autoridade.

Appearance of Consensus in Mende Political discourse”, na qual o autor confronta ‘frontstage consensus’ versus ‘backstage commentary’. (American Anthropologist 90:1990)

⁵ “It is understood that, in reality, obedience is determined by highly robust motives of faear and hope – fear of the vengeance of magical powers or of the power-holder, hope for reward in this world or in the beyond.” (WEBER *apud* GERTH and MILLS 1982:79)

Estabelecendo como foco de análise a legitimidade, derivada do consenso e da solidariedade, alcançados em uma arena política que expressa um determinado sistema de dominação, assumo um conceito de política como processo, ao invés de um conceito de política como estrutura, como quer Radcliffe-Brown. “The study of politics is ... the study of the processes involved in determining and implementing public goals and in the differential achievement and use of power by members of the group concerned with those goals.”(TURNER, TUDEN and SWARTZ 1979[1966]:07). Esta definição de política como processo, defendida em *Political Anthropology* pelos autores citados, comporta a ênfase no tema da legitimidade proposta para o estudo da comunidade Kaingang de Palmas. Para estes autores, a análise dos critérios de legitimidade aplica certa dinâmica no estudo dos processos políticos, haja visto que existe uma distinção entre a legitimidade dos atributos de uma posição política e legitimidade das atitudes de um ocupante de tal posição – resumidamente, os autores chamam esta distinção de ‘relationship between regime and power’. Com efeito, os Kaingang de Palmas experimentaram diversos processos de redefinição de seus ‘objetivos coletivos’ bem como conheceram diversas configurações da distribuição do poder. Tais processos envolveram tanto as concepções e as configurações nativas de autoridade política, quanto a introdução de agentes da autoridade nacional no interior da vida política de Palmas. Os agentes deste processo têm lugar de destaque nesta dissertação, pois a partir do estudo das diferentes autoridades políticas que atuaram e atuam no contexto de Palmas é possível perceber os pontos limites da relação entre regime e poder.

iii) A autoridade política e os estudos de contato

Uma vez que defini como orientação teórica deste trabalho o estudo da legitimidade enquanto resultado de um processo político (marcado pela produção de consenso em arenas determinadas de discussão e de tomada de decisão), utilizo um formato histórico para apresentar resultado de minha pesquisa. De fato, esta dissertação está dividida em quatro capítulos que procuram dar conta de quatro períodos distintos da história política da comunidade Kaingang de Palmas. Os três últimos capítulos tratam do tema enfocando a convivência da autoridade local com as diversas instâncias da autoridade institucional da sociedade dos brancos. Neste sentido, sigo estudos recentes sobre a organização política dos grupos Kaingang, os quais utilizam os 'estudos de contato' como matriz teórica. O interesse nos processos de contato levou os pesquisadores a definir a autoridade política dos Kaingang como baseada, por um lado, no faccionalismo inter e intra grupal (SIMONIAN 1994), e por outro, na inserção das chefias na rede burocrática e política da FUNAI e das administrações municipais (SANTOS 1996). Estas duas caracterizações estão presentes no conjunto desta dissertação.

Os estudos de contato remontam à primeiras décadas deste século. Herbert Baldus, que estudou os Kaingang de Palmas em 1933 produziu um ensaio intitulado "Mudança de Cultura Entre os Índios do Brasil", no qual estabelece princípios para o estudo de situações de contato. Ele define mudança cultural como:

"As alterações na expressão global do todo o sentir, pensar e querer, poder, agir e reagir de uma unidade social, expressão que nasce de uma combinação de fatores hereditários, físicos e psíquicos com fatores coletivos morais, e que unida ao

equipamento civilizador, como, por exemplo, instrumentos, armas, etc., dá à unidade social a capacidade e a independência necessária à luta material e espiritual pela vida.”(BALDUS 1937[1979]:160)

Para estudar estas ‘alterações na expressão global’ Baldus propõe a análise da instituição da chefia, da família, do culto aos mortos, da moral, da capacidade de aprender e da religião. Estes temas são, segundo ele, reveladores das adaptações e mudanças culturais em curso nos processos de contato. Para este autor a tendência dominante é a ‘perda total da cultura dos povos indígenas’, uma vez que estes resistem à assimilação em função da ‘consciência de nacionalidade [etnicidade]’ o que resulta no confronto com a sociedade dos brancos. A instituição da chefia é primeiro item tratado por Baldus para descrever aquilo que chama de ‘Mudança na Cultura Espiritual’. A chefia permite a visibilidade das mudanças pois, o controle sobre a sociabilidade, assim como, o controle sobre a exploração dos recursos naturais da áreas indígenas tornam-se, com o contato, objetos de decisões políticas também produzidas por representantes da autoridade nacional. Para Baldus, esta característica de interdependência entre a chefe tradicional e chefia institucional é um dos pontos de partida fundamentais no processo de mudança cultural.

Egon Schaden também teorizou a respeito dos “Fatores e Tendências da Mudança Cultural de Tribos em Contato com o Mundo dos Brancos” (19??). Para este autor a compreensão dos processos de mudança depende da divisão dos fatores intervenientes em duas categorias: fatores internos e externos. Não obstante Schaden afirme que ambos fatores são capazes de gerar contextos nos quais o ‘equilíbrio das instituições’ seja ameaçado, seu interesse está voltado para os fatores externos dos processos de mudança cultural. Neste sentido, ele argumenta que os processos de

contato produzem resultados distintos de acordo com a especificidade da expansão econômica da sociedade branca sobre as comunidades indígenas. A frente agrícola, a frente pastoril e a frente extrativista são as três formas da expansão econômica consideradas por Schaden. A cada um destes tipos ideais de frentes de expansão o autor atribui um conjunto de mudanças culturais esperadas, as quais variam em função do maior ou menor controle permitido às comunidades indígenas sobre a dinâmica produtiva. Salaria o autor, que nem todos os casos implicam em abandono de práticas culturais originais, ao que ele aponta a possibilidade da hipertrofia de elementos da cultura indígena. Schaden utiliza o exemplo dos Guaraní que, face ao 'desnívelamento' cultural engendrado pelo contato com os brancos, sobrevalorizaram o caráter religioso de sua organização social. Os Kaingang, que não aparecem no argumento de Schaden, poderiam também servir de exemplo. Neste caso, o item cultural hipertrofiado seria a instituição da chefia. O pertinência deste tipo de conclusão deve ser reservada para o final do presente estudo.

Roberto Cardoso de Oliveira (1964) propôs uma renovação nos estudos do contato, a tratar do tema a partir do enfoque nas 'Áreas de Fricção Interétnica'. Para este autor, o estudo dos processos de contato deveria considerar como igualmente relevantes a cultura dos grupos indígenas afetados e a cultura das frentes de expansão. A contribuição de Cardoso de Oliveira deslocou a discussão sobre o abandono cultural para a tematização das 'situações' de contato. Assim, os estudos sobre processos de fricção interétnica estiveram voltados ao estudo das formas como índios e brancos produziam representações uns sobre os outros, a fim de endossar certas atitudes étnicas que marcam a história do contato. Roberto Da Matta (1976) seguiu a orientação de Cardoso de Oliveira ao estudar a fricção interétnica entre

‘Índios e Castanheiros’. Caracterizando as diversas agências do contato (a Igreja Católica, os donos de castanhal, o SPI/FUNAI) Da Matta propõe que “o ‘índio’(e a sociedade tribal) pode evidentemente descobrir o jogo de forças do contexto político onde está historicamente inserido, para nele, por assim, dizer, cavar o seu lugar social.”(DA MATTA 1980: 208). O resultado mais fértil desta abordagem é ‘devolução’ para os grupos indígenas da condição de agentes de sua própria história, capazes de traduzir para os termos de ‘código cultural’ próprio os resultados das relações que mantém com a sociedade dos brancos.

João Pacheco de Oliveira Filho (1988), ao tratar da relação entre ‘Os Ticuna e o Regime Tutelar’, propõe ao mesmo tempo uma síntese e uma renovação nos estudos de contato. As abordagens voltadas à caracterização dos processos de perda e abandono cultural, bem como a teoria da fricção interétnica são criticadas. Em relação aos estudos de abandono cultural, ou estudos de aculturação, o autor critica a unilateralidade das possibilidades de análise. Em relação aos estudos de fricção interétnica, Oliveira Filho, critica o resultado analítico, a saber: a construção teórica de uma situação interétnica baseada nas noções de frentes de expansão e de integração social. Ambos conceitos, segundo o autor, são questionáveis: um por não reproduzir a especificidade dos agentes de contato, outro por não incorporar as “imagens e conceitos que tendem a descrever o contato como algo acidental e instantâneo, possuindo um ‘caráter disruptivo’ e conduzindo a um estado de anomia ou mesmo de desorganização social”(OLIVEIRA FILHO 1988:46). A renovação teórica proposta por Oliveira Filho parte do desenvolvimento da noção de encapsulamento. Tal noção, ele esclarece, sugere que os sistemas políticos nativos fazem parte de uma estrutura maior sobre a qual estão projetadas relações políticas,

econômicas, sociais e religiosas próprias do grupo estudado. Assim, a análise de formas de organização política de grupos em contato deve considerar o “processo de ajustamento a esse meio ambiente social e histórico”. Oliveira Filho descarta o caráter ‘fortemente passivo’ atribuído às comunidades locais implícito na noção de encapsulamento, e agrega a análise de situação a sua proposta teórica para o tratamento de contextos de contato. Aquilo que o autor chama de análise de situação remete à interdependência entre os diversos atores e agências envolvidos no processo de contato. Utilizando a proposta de Max Gluckman (1968), Oliveira Filho valoriza os modelos ou esquemas de distribuição de poder entre diversos atores sociais, os quais integram segundo um equilíbrio desigual entre comunidade indígena e sociedade nacional.

As contribuições teóricas dos estudos de contato participam de forma implícita do referencial teórico desta dissertação. Entretanto, a forma como o texto foi produzido priorizou a especificidade da bibliografia Kaingang e dos dados de campo.

iv) A especificidade dos processos políticos em Palmas

A análise que proponho sobre os critérios de legitimidade da autoridade política dos Kaingang de Palmas segue em linhas gerais, a abordagem de Oliveira Filho, *i.e.* não tematizo a aculturação, tampouco a integração ou resistência dos códigos culturais Kaingang, mas procuro demonstrar como a autoridade política opera segundo estratégias ou modelos de distribuição do poder que contemplam a

intersecção das autoridades local e nacional sobre a figura do líder político. Os Kaingang de Palmas apresentam algumas peculiaridades em relação às demais comunidades Kaingang espalhadas pelos estados do sul do Brasil. Trata-se de uma comunidade pequena - aproximadamente seiscentas e cinquenta pessoas - que habitam uma Área Indígena também pequena - 2.944,5 hectares. Apesar das dimensões reduzidas em relação a outras áreas indígenas da região os Kaingang de Palmas mantêm uma relação histórica profunda com os colonizadores. Com efeito, Palmas foi um importante centro da ocupação branca do atual oeste catarinense e sudoeste paranaense. Tal relação foi marcada pelo colaboracionismo dos Kaingang para com os investimentos coloniais. O resultado mais expressivo desta atitude foi a definição dos limites da área indígena nas proximidades do núcleo de colonização que posteriormente se transformou na cidade de Palmas. Hoje em dia a Área Indígena de Palmas está localizada a sete quilômetros de distância do centro da cidade de Palmas. Tal situação faz com que a autoridade política dentro dos limites da comunidade tenha que conviver com as possibilidades e restrições do mundos dos brancos. Possibilidades e restrições que não estão unicamente circunscritas às ações do órgão tutor, tampouco, às relações entre índios e proprietários rurais. Conforme pretendo demonstrar ao longo da presente dissertação, os Kaingang de Palmas desenvolveram seus conceitos sobre a legitimidade política a partir de sua compreensão desta situação muito particular de experiência de contato com o conjunto da sociedade dos brancos, especificamente com as autoridades dos brancos.

Os Kaingang cumpriram um papel significativo na história do indigenismo oficial da região. Desde os primeiros contatos até a instalação do posto indígena, em 1940, Palmas foi a referência institucional para a ação indigenista do governo na

região. As conseqüências desta influência foram inúmeras para o processo de definição da autoridade local. Atualmente a autoridade política na Área Indígena de Palmas está articulada em torno das figuras do cacique, do chefe do posto (funcionário da FUNAI), da Liderança Indígena e da Polícia Indígena. Ao longo da dissertação apresento o processo de constituição destas expressões da autoridade política, explorando as ligações que umas mantêm com as outras. Dedico especial atenção às relações entre cacique e chefe do posto e às relações entre cacique e Liderança Indígena. Sobre estas relações convergem disposições culturais influenciadas, tanto pelas necessidades diretas da comunidade, quanto pelo reconhecimento de uma dinâmica específica na distribuição do poder decisório.

As condições históricas da proximidade entre os Kaingang e os brancos de Palmas, contribuíram para que as experiências de exercício do poder decisório apresentassem algumas peculiaridades em relação a outros grupos Kaingang. O faccionalismo tão característico de algumas comunidades Kaingang não encontrou meios de consolidação em Palmas. O exercício da autoridade política, de fato, experimentou tendências faccionalistas as quais foram minimizadas em função do tipo de atitude política levada a efeito pelos últimos caciques, a saber: a criação de um consenso aparente sobre a especificidade étnica da autoridade Kaingang em relação à autoridade dos brancos.

v) **Dos capítulos da dissertação**

Como foi dito anteriormente esta dissertação está dividida em quatro capítulos. Existe uma divisão temporal clara entre os capítulos. Além desta divisão

os capítulos seguem uma ordenação do tipo 'do geral para o específico'. Ao passo que o primeiro capítulo trata da cultura e da sociedade Kaingang de forma genérica, os últimos capítulos estão integralmente voltados ao estudo da comunidade Kaingang de Palmas. Tal diferença nas abordagens fez com que as referências bibliográficas fossem utilizadas de forma desigual ao longo do texto. Os primeiros capítulos, por apresentarem caráter mais geral, estão mais integrados à bibliografia sobre as sociedade e cultura Kaingang. À medida que o texto avança em direção à atualidade e à especificidade de Palmas as referências bibliográficas cedem lugar a depoimentos e registros de campo.

O primeiro capítulo apresenta uma discussão sobre o papel da chefia na sociedade tradicional Kaingang. Este tema foi desenvolvido a partir de dois tipos de fontes bibliográficas: bibliografia Kaingang e bibliografia sobre as sociedades Jê. A forma escolhida para discutir a chefia na sociedade tradicional está voltada à consideração de aspectos da organização social Kaingang: regras de casamentos, descendência, residência, nomeação e culto aos mortos. A discussão destes aspectos serve de suporte etnográfico às propostas teóricas sobre o poder político expressadas nos estudos sobre as sociedades Jê Centrais e Setentrionais. Esta combinação de fontes permite simultaneamente a ênfase no caráter faccional e no caráter complementar da organização social, política e ritual Kaingang.

O capítulo II, 'Território, Autoridade e Política: os Kaingang de Palmas e o Estado no Império e na República Velha', discute a inserção dos Kaingang na dinâmica da ocupação branca da região. Início este capítulo caracterizando o território tradicional Kaingang como um território marginal às iniciativas coloniais. Posteriormente, apresento alguns aspectos da política indigenista do século XIX,

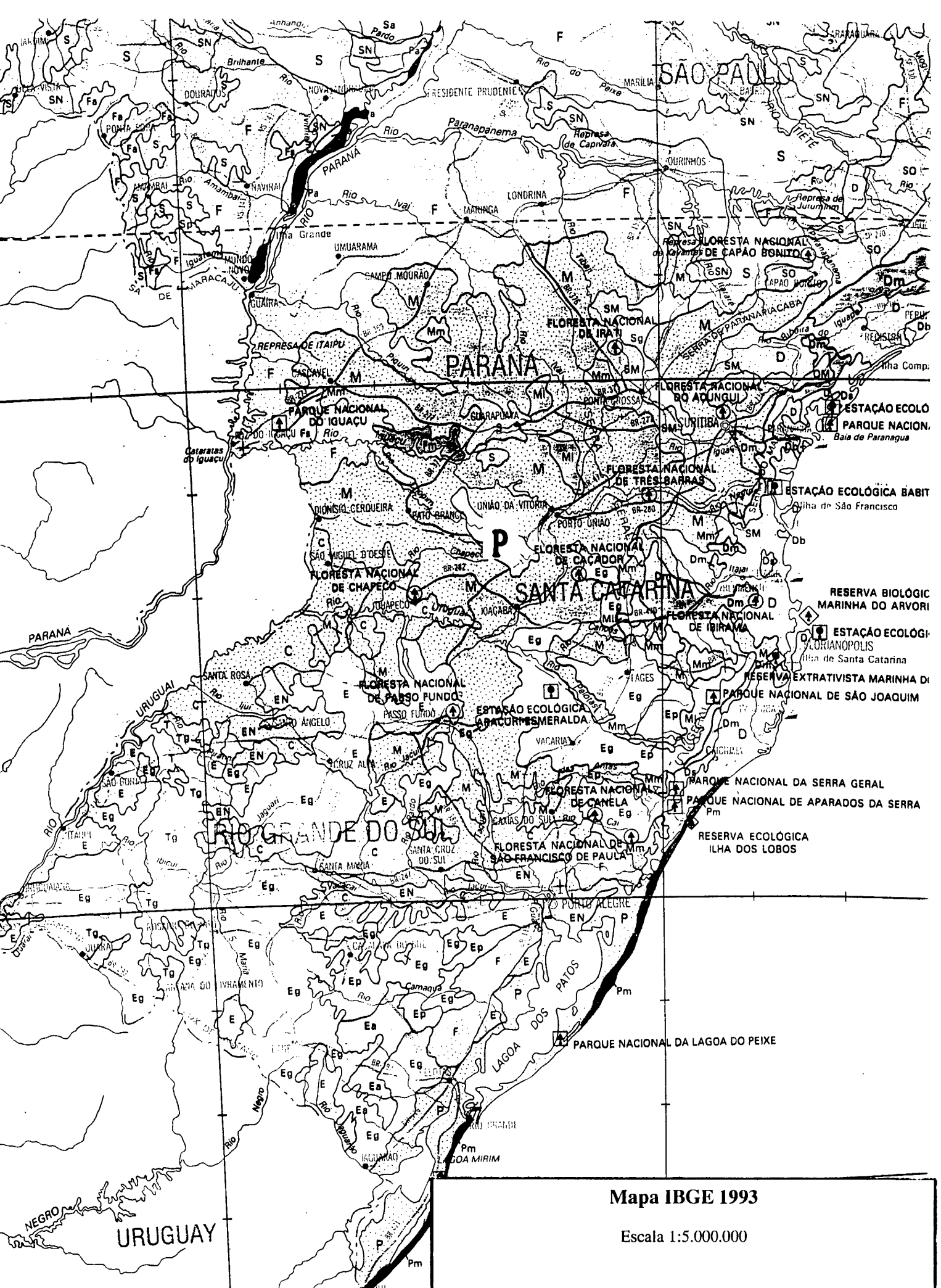
enfocando a ‘tutela orphanológica’ e questão das terras indígenas na perspectiva da política imperial. Finalizo o capítulo discutindo aspectos da política indigenista republicana, especial atenção é dada à implantação do Serviço de Proteção ao Índio. Os casos específicos da ocupação dos Campos de Palmas e da oficialização da presença dos Kaingang em Palmas, que ocorreram ao longo da segunda metade do século XIX, são tratados em meio à apresentação da política indigenista imperial e republicana. A escolha deste ‘lugar na dissertação’ se deve ao caráter que a chefia Kaingang assumiu durante este período: o período do *Pahy Bang*, o cacique principal como definem alguns autores.

O capítulo III, ‘Da Instalação do Posto à Crise na Serraria: os caminhos da autoridade política em Palmas (dos anos quarenta aos anos oitenta)’, se ocupa da descrição das estratégias empregadas para garantir a distribuição desigual do poder entre cacique e chefe do posto. A instalação do posto indígena no interior da área é tratada como um momento inaugural da nova relação entre as diferentes expressões do poder político. Apresento o tema da instalação do posto com referência às mudanças ocorridas em relação à ocupação do espaço, ao controle das punições sociais e à vida ritual. Uma vez caracterizadas as transformações que acompanharam a instalação do posto, descrevo os processos de exploração da madeira e a imposição da autoridade do chefe do posto sobre àquela do cacique. Neste contexto de exploração econômica e submissão política considero as mudanças na política indigenista nacional, e as conseqüências para organização da autoridade política no interior da área indígena de Palmas. Ao descrever o retorno para os Kaingang dos lucros da serraria, comento sobre as tendências faccionalistas em operação na política interna. As relações entre cacique e chefe do posto, assim como, as relações

entre cacique e membros da Liderança são tematizadas com a descrição dos processos políticos que caracterizaram os anos setenta.

No capítulo IV, 'A Autoridade Nos Anos Noventa: do poder do cacique ao controle da liderança', descrevo os processos sucessórios que ocorreram desde o final da década de oitenta. A característica principal deste período foi a revitalização da autoridade do cacique, frente à comunidade e frente ao chefe do posto. A apresentação dos diversos processos sucessórios permite visualizar a fragilidade das divisões internas e a pouca participação do órgão tutor na determinação da autoridade local. Dentre os caciques mencionados dedico especial atenção ao cacique que atuou no período de novembro de 1996 a dezembro de 1997. Descrevo a forma como este cacique atuava – o performance do poder - e discuto os limites de sua autoridade política frente a revitalização do poder da Liderança Indígena. As interseções entre autoridade local e nacional, neste contexto, passam a incluir inovações como os Projetos e o Código de Ética e Penal, ambos considerados como fundamentais na organização política recente de Palmas. Ainda neste capítulo apresento algumas hipóteses para a análise da relação entre o contexto atual e a tradição Kaingang. A escolha deste lugar na dissertação para a discussão sobre a tradição no presente, se deveu ao interesse demonstrado pelas autoridades políticas recentes na atualização de certas práticas rituais reconhecidas como pertencentes ao *tempo dos antigos*.

Na conclusão procuro sistematizar os temas tratados em torno da questão da legitimidade. Para tanto, proponho a definição de padrões de organização política para cada período estudado. A autoridade faccional ou ritual, a autoridade do Pay Bang, a autoridade submetida dos tempos da serraria e a autoridade revitalizada do



Mapa IBGE 1993

Escala 1:5.000.000

P = Palmas

cacique e da Liderança, característica dos anos noventa, constituem os padrões locais de organização política. A relação entre estes padrões, bem como os processos de mudança que os ligam, são tratados em função da tensão existente entre regime e poder, ou entre as regras histórico-sociais do jogo político e as manifestações da autoridade.

CAPÍTULO 1

A CHEFIA NA SOCIEDADE TRADICIONAL KAINGANG

Para discutir o tema da chefia na sociedade tradicional Kaingang é preciso um pouco de imaginação etnohistórica. Os dados de que dispomos são todos indiretos, tendo sido produzido principalmente por agentes da colonização dos séculos XVIII e XIX, bem como por etnólogos das primeiras décadas do século XX. Entretanto, ao conhecer um pouco sobre a organização social dos Kaingang é possível inferir algumas características importantes da chefia na sociedade Kaingang pré-contato. Além dos relatos do século passado e das informações sobre as formas da organização social Kaingang, os estudos sobre os grupos Jê do Brasil Central contribuem para formulação de hipóteses a cerca das práticas políticas tradicionais Kaingang. É um pouco arriscado, mas, ao mesmo tempo interessante, pensar que os Kaingang do passado foram semelhantes aos Jê Centrais da década de sessenta. Neste capítulo proponho que estas três fontes são igualmente importantes para a reflexão sobre as formas de organização política dos Kaingang no período pré-contato. A fusão destas fontes variadas de dados e teorias sugere que entre os Kaingang a autoridade política era construída sobre dois fundamentos básicos: o controle sobre os núcleos residenciais, e a negociação de alianças consagradas em prestígio ritual. Estas duas possibilidades de expressão da autoridade política não são excludentes, podemos admitir que são complementares. Por um lado, o controle sobre os núcleos residenciais fomenta a fissão social, a atomização da sociedade

Kaingang em grupos domésticos que disputam recursos para garantir sua subsistência. Por outro, a autoridade ritual representa uma possibilidade de comunhão social de um mesmo espaço e de um mesmo tempo, a qual combina a abundância de recursos com a manipulação do acervo de crenças e mitos Kaingang. Para compreender como os padrões de dispersão e concentração conviviam na organização política da sociedade tradicional Kaingang, cercarei o tema da autoridade política a partir da discussão de um tema central na bibliografia Kaingang, a saber: o dualismo.

1.1. Kamés e Kairus

Os Kaingang, como outros grupos da família lingüística Macro-Jê, fundamentavam sua organização social a partir do reconhecimento de um sistema de metades subdividas em secções. Entre os Kaingang as metades originadoras da sociedade recebem os nomes *Kamé* e *Kairu*⁶. Os registros dos primeiros conquistadores de Guarapuava sugerem que os colonizadores perceberam parcialmente tal modo de organização social. Os agentes da conquista sabiam que os Kaingang reconheciam certas divisões sociais, pois que tais divisões resultavam na existência de grupos distintos com atitudes distintas frente aos brancos. Assim procedeu o Padre Chagas Lima ao identificar as tribos dos “Camés” e dos “Votorões” como aliadas, e a tribo dos “Dorins” como arredia ao contato com o branco.

⁶ A grafia dos nomes das metades varia de autor para autor. Telêmaco Borba, por exemplo, grafava *Camés* e *Kayurucrés*, Baldus utilizava a grafia *Kadnyerú* e *Kamé*. Tais distinções podem ser atribuídas tanto às variações dialetais da língua Kaingang, quanto aos diferentes períodos dos registros. Pra os fins deste trabalho utilizo a grafia *Kamé* e *Kairu*, utilizada em trabalhos recentes como os de Veiga (1994), Tomasino (1995), Oliveira (1997) e Kurtz de Almeida (1998).

O sistema de metades, enquanto um articulador da organização social Kaingang, produziu formas muito mais complexas do que aquela identificada pelos primeiros colonizadores. No mito de origem coletado por Telêmaco Borba (1882) encontra-se uma versão resumida da cosmologia dualista Kaingang. Neste mito os heróis culturais *Kamé* e *Kairu* produzem não apenas as divisões entre os homens, mas também a divisão entre os seres da natureza. Desta forma, segundo a tradição Kaingang, o Sol é *kamé* e a Lua é *Kairu*, o pinheiro é *Kamé* e o cedro é *Kairu*, o lagarto é *Kamé* e o macaco é *Kairu*, e assim por diante. Esta concepção dualista é expressão de um sistema de oposições complementares, o qual estabelece critérios de sociabilidade. A vinculação cosmológica entre os Kaingang e os heróis mitológicos *Kamé* e *Kairu* fez com que diversos autores identificassem um sistema de metades clânicas exogâmicas em operação entre os Kaingang. O trabalho de Nimuendajú entre os Kaingang do Ivaí é um bom exemplo desta postura: “A exogamia dos dois clãs foi estabelecida como lei fundamental logo no princípio, e nos toldos do Yvaí cumpre-se esta lei rigorosamente até hoje (...)” (NIMUENDAJÚ 1913[1993]:60).⁷

1.2. Regras de Casamentos

A forma social mais aparente do sistema de metades é o conjunto de regras de casamento. O princípio fundamental das regras de casamento é aquele da exogamia entre as metades. Tradicionalmente o casamento deveria ser realizado entre membros de metades opostas. No mito de origem coletado por Teschauer (o qual apresenta

⁷ Em estudo recente Crépau (1997) argumenta que há uma assimetria no sistema de metades Kaingang, a qual é marcada pela superioridade de Kamés sobre Kairus.

algumas variações em relação ao mito coletado por Borba) existe uma passagem que trata da exogamia entre as metades:

“Depois de terem chegado a uma grande planície, reuniram-se e aconselharam-se como deviam casar os filhos. Casaram primeiro os Cayrucrés com as filhas dos Camés e vice-versa. Quando porem restavam muitos jovens, casaram-nos com as filhas dos Caingang e dahi veio que os Cayrucres, os Caingang e os Camés são parentes e amigos.”(TESCHAUER 1927:55)

A regra geral da exogamia entre as metades é complexificada na medida em que os Kaingang reconhecem divisões internas em cada metade. Nimuendajú (1913) e Baldus (1937) foram os primeiros a tratar extensivamente deste tema. Ambos concordam a cerca do caráter clânico das metades, entretanto, há uma discordância no que se refere aos nomes atribuídos às secções, ou divisões internas das metades. Veiga (1994), que estudou os Kaingang da Área Indígena Xapecó, propõe uma síntese sobre este tema, afirmando que a metade *Kamé* é subdividida nas secções *Kamé* e *Wonhétky*, e que a metade *Kairu* é subdividida nas secções *Kairu* e *Votor*. Ao discutir a origem das metades e secções Kaingang Veiga recorre simultaneamente ao mito de origem coletado por Borba e ao processo de contato intertribal. No mito de origem existem “quatro grupos humanos distintos: os de Kairu e Kamé; o dos Kaingang (Caingangues), com quem os dois primeiros estabelecem uma aliança; e os Kurutu (Curutons), ‘escravos fugidos’”(VEIGA 1994:67). A interpretação desta autora sugere que a denominação genérica ‘Kaingang’ se deve ao fato de que o termo *kôinggëgn* significa ‘gente’, ‘pessoa’, ‘homem’ ou ‘pessoa da nossa gente’. Quanto as subsecções *Votor* e *Wonhétky*, a autora afirma que foram originadas do contato com outros grupos. Seu argumento está baseado nas genealogias dos *Votor* que estudou na A.I. Xapecó nas quais encontrou “diversas pessoas identificadas como

'Botocudos' - termo genérico para Xokleng. Os membros da secção Kaingang *Wonhétky*, assim como os membros do grupo Xokleng *Wanyekí*, teriam uma mesma origem, a saber: o aprisionamento de "um mesmo povo escravizado tanto por Kaingang como por Xokleng, ou seja os Kurutu"(VEIGA 1994:70).

Não é preciso aceitar integralmente o argumento da autora, especialmente no que diz respeito à origem das secções *Votor* e *Wonhétky*⁸, para reconhecer que entre os Kaingang as regras de casamento e os arranjos de parentesco combinam a exogamia entre as metades com as subdivisões internas, produzindo uma rede complexa de restrições, preferências e prescrições matrimoniais. O pertencimento a cada uma destas divisões da sociedade Kaingang era tradicionalmente marcado pela pintura facial durante ritos funerários. Tal divisão funde história e mitologia na cosmologia Kaingang, e produz valores associados às práticas rituais e às regras de casamento.

O casamento como prática social integrada a estas concepções cosmológicas foi uns dos objetos privilegiados no estudo de Veiga, que procurou descrever uma escala de valor atribuído às uniões matrimoniais. Segundo esta autora os casamentos mais prestigiados entre os Kaingang são aqueles que combinam um membro da secção *Kamé* e um da secção *Kairu*. Os casamentos menos prestigiados, por sua vez, são aqueles que combinam membros de secções pertencentes a mesma metade. Especialmente desprestigiados são aqueles casamentos que unem membros da secção

⁸ Tomasino (1995) analisou relatos mitológicos coletados por Wanda Hanke (1950) e Schaden (1947), os quais incluem as subdivisões em subsecções. "(...) A princípio eram dois grupos somente, mas ao chegarem à superfície da terra fizeram a subdivisão em Votôro e Venhiky, por causa das festas que iam realizar"(SCHADEN 1947:137 *apud* TOMASINO 1995). A inclusão das subsecções das metades nos relatos mitológicos não anula a possibilidade de uma interpretação histórica do processo de subdivisão das metades, mas reforça a natureza simbólica da mitologia. Como argumenta Tomasino mais do que uma explicação histórica o mito demarca "um ponto de partida da Cultura, [estabelecendo] a possibilidade de trocas matrimoniais (parentesco) e trocas simbólicas

Kamé ou membros da secção *Kairu* entre si. Esses casamentos são considerados menos prestigiados do que os casamentos que envolvem os *fong* (estrangeiro).

Nimuendajú (1913) oferece exemplo da combinação de crenças cosmológicas e práticas matrimoniais. Quando um homem casa com uma viúva é preciso garantir que as impurezas do defunto não prejudiquem o marido. Para tanto, a viúva fica entregue aos cuidados de um *péne* - uma categoria de operadores rituais, capazes de tratar das impurezas, os indivíduos desta categoria são especialmente importantes no tratamento ritual dos mortos. Dentre outras tarefas, cabe ao *péne* passar “a primeira noite no lugar do noivo, embaixo de outra coberta, sem tocar nela, se não ela morreria”(Nimuendajú 1913[1993]:65).

1.3. Descendência

Embora os casamentos, idealmente, unam membros das metades *Kamé* e *Kairu*, os filhos desse casamento ideal recebem filiação apenas da metade paterna. Diversos registros etnológicos indicam a ocorrência da descendência patrilinear. Tal arranjo de parentesco, segundo os autores, age em diferentes níveis da organização social. Telêmaco Borba produziu uma referência direta à patrilinearidade, embora não tenha utilizado este termo. Já em 1882 este autor afirmava que os Kaingang “Não casam com as filhas dos irmãos, que consideram como suas, preferindo, entretanto, as filhas das irmãs para suas esposas”(Borba 1882[1908]:11). Outras referências à patrilinearidade podem ser encontradas em autores como Teschauer (1927), que registrou entre os Kaingang a crença de que “a criança devia a existência exclusivamente ao pai. A mãe era somente a depositária e guarda da prole (...) a (festas).”(TOMASINO 1995:43)

condição do pae passava aos filhos e não a da mãe”(TESCHAUER 1927:44)⁹. Outros autores como Baldus (1937) e Fernandes (1941) também afirmam a patrilinearidade entre a sociedade tradicional Kaingang (VEIGA 1992).

1.4. Residência

Apesar do padrão patrilinear de descendência, a forma tradicional de residência entre os Kaingang é a uxorilocalidade - a partir do casamento os genros passam a morar com o sogro. Telêmaco Borba (1882) afirma que ao pai da noiva cabia a autorização do casamento. Junto com o pedido de casamento o noivo oferecia um presente ao futuro sogro. Tais presentes, entretanto, não constituíam uma forma exclusiva de negociação de casamento. Com efeito, segundo os próprios relatos de Borba, os casamentos se realizavam a partir de uma combinação do ‘preço da noiva’ com ‘serviço da noiva’ *i.e.* o futuro marido agradava seu futuro sogro com presentes, e também trabalhava para o sogro depois do casamento¹⁰. A independência do casal

⁹ Um registro interessante sobre a imposição da patrilinearidade pode ser observado no artigo de Marcelo Piza (1938), que escreveu sobre os Kaingang paulistas. Esse autor, ao tratar das técnicas empregadas para forçar o casamento, registrou o depoimento de uma jovem Kaingang que se recusara a Ter filhos para prejudicar seu marido. “A moça deveria casar-se com o homem que lhe fosse escolhido para marido, por quem de direito. Si recusava, era amarrada a um poste e, depois, ao proprio marido. Encontramos, certa vez, uma india, bastante inteligente, que a nós se queixou de ter sido casada a força. Garantiu-nos, no entretanto, que ao sujo do marido não daria um filho sequer.”(PIZA 1938:208)

¹⁰ Os termos ‘serviço da noiva’, e ‘preço da noiva’, são uma tradução aproximada dos termos ‘bride service’ e ‘bride wealth’. Tais termos foram consagrados pela antropologia africanista britânica. Entretanto, a formulação de um modelo geral que relaciona divisão sexual do trabalho, casamento e prestações matrimoniais foi desenvolvida pela autora norte americana Jane Fischer Collier, em seu trabalho intitulado “Marriage and Inequality on Classless Societies” (1988). Neste estudo a autora propõe a existência de três grandes categorias de negociações matrimoniais, as quais chama de ‘Bride Service Model’, ‘Equal Bride Wealth Model’ e ‘Unequal Bride Wealth Model’. O modelo do ‘Serviço da Noiva’ (Bride Service Model), argumenta a autora, é característico de sociedades de caçadores e coletores, nas quais não há padrões de acumulação de riqueza, a negociação matrimonial, portanto, não envolve o pagamento, mas a prestação continuada de serviços por parte do marido para com os seus afins. Neste tipo de sociedade não há espaço para a realização de elaboradas cerimônias de casamento, porque o casamento pode terminar com facilidade, caso a família da noiva entenda que os serviços não estão pagando pelos benefícios sexuais que o afim está recebendo. O modelo chamado ‘Equal Bride Wealth’, corresponde às sociedades em que as negociações matrimoniais envolvem a

só ocorria depois de algum tempo, caso eles tivessem condições para viver afastados dos pais da noiva. Outra indicação conclusiva a respeito da uxorilocalidade entre os Kaingang encontra-se nos ensaios de Baldus (1937), e tratam do dever do “genro em governar também a sogra” caso o sogro morresse. Durante o meu trabalho de campo pude constatar que, apesar da longa história de contato dos Kaingang de Palmas, a regra da uxorilocalidade ainda é um dos critérios de residência - muitos jovens recém-casados que conheci vivem na casa do sogro.

1.5. Nomação

O pertencimento a uma metade decorre da descendência paterna. A ratificação desta identidade ocorre com a escolha de um nome para o recém-nascido. A nomação entre os Jê têm sido descrita como um importante processo de estabelecimento de identidades sociais. William Crocker (1979) ao discutir o tema da matrilinearidade entre os Canela, sugere que para os grandes ‘festivais do peixe’ as relações estabelecidas pela transmissão de nomes são mais importantes do que as relações de parentesco. Além de confirmar a importância da nomação como um processo de estabelecimento de identidades sociais entre os Canela, Crocker afirma

transmissão de riqueza entre as famílias do noivo e da noiva. Ocorre em sociedades formadas por famílias extensas, lideradas pelos mais velhos. No caso do pagamento pela noiva (bride wealth ou bride price) o noivo conclui as negociações no ato do pagamento. Geralmente nestas sociedades existe uma cerimônia específica para celebrar o casamento, e os produtos aceitos como pagamento pela noiva, geralmente, são de acesso limitado aos mais velhos. Estas são formas de garantir o controle sobre a sexualidade feminina por parte dos mais velhos, que desta forma também controlam a sexualidade, e a sociabilidade, dos homens jovens e solteiros. O caso dos Kaingang parece ser uma fusão destes dois modelos, pois, as prestações matrimoniais envolvem serviços e pagamentos por parte do noivo, que tem sua sociabilidade controlada pela residência junto à família da noiva. Uma hipótese fraca para este tipo de negociação matrimonial talvez encontre-se no caráter semi-nomádico dos Kaingang tradicionais.

que este é um fenômeno “Pan-gê”.¹¹ Jean Lave, que participou do projeto Harvard Central Brazil, discutiu extensivamente as práticas de nomeação entre os Krikatí. Segundo estes autores as relações baseadas na transmissão de nomes são tão importantes quanto as relações estabelecidas por parentesco, embora organizem domínios diferentes da vida social¹². Os Krikatí acreditam que no nome reside a diferença fundamental entre eles e os animais selvagens. Tão logo o cordão umbilical de um recém-nascido é cortado, eles se mobilizam para proceder à cerimônia de nomeação. “The child is provided with a social identity at approximately the same time he or she becomes a separate physical being”(LAVE 1979:20). Seeger chegou a conclusão semelhante ao estudar os Suyá: “The acquisition of names separates them from the animals and socialize the individual infant” (SEEGER 1981:121).

A importância dos processos de nomeação entre os Kaingang pode ser comprovada através da leitura do próprio mito de origem, o qual atribui aos heróis culturais *Kamé* e *Kairu* a criação e a nomeação dos seres da natureza. Além de definir a indissociabilidade da humanidade e da identidade dos nominados, o mito de origem Kaingang era utilizado como fonte de nomes. Os nomes Kaingang fazem parte de um acervo pertencente às metades, o qual é definido segundo critérios expressos nos processos de nomeação presentes na mitologia: os *Kamés* são

¹¹ "The broader reliance on name transmission relatedness for festival group recruitment together with the extent to which name transmission is a pan-Gê phenomenon suggests the hypothesis that this principle is more ancient than the festival lineage principle which is found less widely spread among the festivals."(CROCKER 1979:242)

¹² " Relationships of kinship and marriage organize most domestic group activities, but relationships based on the transmission of personal names are equally important.(...) Both kinship and naming relationships help to maintain the continuity of Krikati society over time (...) naming and kinship relationships organize different domains of social life: this division of kin-based and name-based organizational devices is itself a major feature of Krikati social organization, and much of the organizational significance of each set of principles comes from the contrast and complex interrelations between them."(LAVE 1979:16)

compridos (altura e largura desproporcionais); os *Kairu* são redondos (proporcionais) (VEIGA 1994).

A criança Kaingang recebe a dupla marcação de sua identidade social - a filiação e o nome. Como entre os Krikatí, os Kaingang atribuem um valor de humanidade aos nomes, “Eles acreditam que o ser humano é formado do organismo e de espírito, sendo este último relacionado ao nome”(VEIGA 1994:128). Os Bororo, conforme estudados por Jan Christopher Crocker (1985), também associam os nomes com a porção imaterial do ser humano¹³. Os nomes Kaingang podem também ser entendidos como capazes de proteger o nominado contra os perigos da natureza e dos próprios espíritos. “(...) *daí quando ela tem três dia, faz o batismo e dá o nome, então já pode destapá ela um pouco, por que o batismo protege, por que o sol e os Kuprig [espíritos] gostam de criança, então depois que dá o nome, ela já fica mais protegida disso daí*” (FOKÃE apud OLIVEIRA 1996:111).

Ao contrário da descendência patrilinear, a qual não pode ser modificada, os nomes podem ser manipulados a fim de proteger o recém-nascido contra impurezas. Em 1997, em Palmas/Paraná, ao entrevistar Dona Luiza Mendes (84 anos), fiquei sabendo que seu filho mais velho (Dorval – 55 anos) fora batizado com nomes das duas metades, pois ele havia nascido *muito fraco*. Com o nome da outra metade e com as marcas das duas metades Dorval estaria fortalecido contra a doença e contra seus causadores espirituais. Veiga (1994) descreve estratégia semelhante entre os Kaingang do Posto Indígena Xapecó, acrescentando que nestes casos os nomes são considerados como nomes *korég* (ruins/feios), em oposição aos nomes *hã*

¹³ “The Bororo emphasize the intimate association between proper names and that immaterial aspect of being termed ‘*aroe*’,(soul). All such names are derived from the natural and supernatural entities associated with each clan (...)” (CROCKER 1985:63)

(bons/bonitos)¹⁴. Como vemos o nome e a nomenclatura englobam o conflito entre a patrilinearidade e a uxorilocalidade, integrando o nominado à complementaridade entre as metades via a mediação dos heróis culturais Kamé e Kairu.

1.6. Culto aos mortos

Baldus definiu o culto aos mortos entre os Kaingang como “a base e a expressão mais forte da cultura espiritual Kaingang” (BALDUS 1937[1979]:22). O interesse de Baldus no estudo deste culto se deve em parte à perspectiva teórica por ele adotada em relação ao que chamou ‘A Mudança de Cultura Entre os Índios no Brasil’. Para ele as mudanças na cultura espiritual consomem mais tempo para se efetivar do que as mudanças na cultura material, o culto aos mortos é especialmente resistente às mudanças.

“É característico que mesmo índios tão ‘civilizados’, como os Kaingang de Palmas e os Bororo nas missões e em Tori-paru, que já quase completamente esqueceram os deveres tradicionais a respeito de uma vida que começa, não tenham esquecido os deveres a respeito de uma vida que termina.” (BALDUS 1937[1979]:174).

Os ensaios de Baldus a cerca dos Kaingang e de outros grupos indígenas no Brasil, constituem uma verificação etnográfica desta posição teórica.

A julgar pela produção acadêmica sobre os Kaingang Baldus estava certo: o culto aos mortos é central para a cultura tradicional Kaingang. Baldus, entretanto, não foi o primeiro a tratar deste tema. Mais uma vez devemos a Telêmaco Borba as primeiras informações sobre as cerimônias funerárias Kaingang. Borba limitou-se a comentar sobre as formas de sepultamento e a descrever sumariamente as beberagens

¹⁴ Para uma discussão sobre nomes bons/bonitos (*jiji hã*) e nomes ruins/feios (*jiji korég*), ver

que acompanhavam os primeiros dias de luto. Depois de erigir a sepultura “dirigem-se todos ao rancho de onde saíu o morto e principiam todos, sentados ao redor de um comprido fogo, a beber o *quiqui* e cantar as ações do morto”(BORBA 1882 [1908]:13). O caráter descritivo dos registros de Borba apenas permite inferir que por ocasião da morte de um Kaingang a comunidade se reunia em torno do sepultamento e do luto. As primeiras interpretações sobre os processos culturais envolvidos no culto aos mortos dos Kaingang devemos a etnólogos deste século, especialmente, a Nimuendajú (1913) e Maniser (1914).

Entre os anos 1914 e 1915 o pesquisador francês H.H.Maniser, participou da Expedição Russa à América do Sul, visitando os Kaingang de São Paulo. Além da descrição detalhada do ritual do Kiki, Maniser colheu interpretações nativas a respeito dos perigos que envolvem a relação entre vivos e mortos.

“Il est strictment défendu chez les Kaingang de prononcer le nom d’une personne défunte; le personnel du poste a dû prendre l’habitude d’éviter de citer le nom d’un mort, voyant la grande importance que celà avait pour les Indien. Au début de la pacification les employés étaient intrigués par l’expression indicible de trouble qu’ils voyaient se pendre sur le visage des Indien quand un nom interdit était prononcé; il fallut les explications de l’interprète pour leur faire comprendre de quoi il s’agissait.”(MANISER 1930:788)

Esta passagem do estudo de Maniser demonstra que além da associação entre o nome e o espírito os Kaingang reconheciam como perigosas as relações entre os vivos e os mortos. Tais perigos envolviam as crenças sobre vida após a morte¹⁵ e

Weisemann 1960)

¹⁵ “No momento da morte do indivíduo a alma entra no chão imediatamente ao lado do lugar da morte, e começa a sua viagem. (...) De primeiro a alma passa por um caminho escuro, mas logo sai outra vez ao 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

certas práticas de purificação dos familiares dos mortos. O tratamento ritual dispensado aos mortos dramatiza os perigos espirituais atualizando as crenças no poder dos mortos e reforçando o poder da ideologia das metades.

Nimuendajú (1913) escreveu longamente sobre as funções rituais peculiares ao culto aos mortos entre os Kaingang, as quais envolvem a pintura ritual, o pronunciamento de rezas específicas, a realização de danças coletivas bem como a atuação de especialistas locais. Em sua etnografia Nimuendajú reserva um lugar de destaque ao *paí* - o chefe do ritual, aquele que comanda os grupos de dança e dirige os preparativos do ritual - e aos *pêne* - aqueles que possuem as marcas das duas metades e que, portanto, estão protegidos para se aproximar do defunto, da viúva e do cemitério.

Baldus (1937) além da etnografia do culto aos mortos entre os Kaingang de Palmas, sugere algumas interpretações para a realização deste ritual. Para ele a importância do tratamento ritual dispensado aos mortos se deve à crença no poder do morto.

“O morto é um poder porque, quando vivo, o indivíduo era uma parte do poder da comunidade, parte que agora - impossível de ser controlada, mas ainda de modo não tangível ligada à comunidade - pode tornar-se perigosa para ela.” (BALDUS 1937[1979]:22)

Para se proteger contra o poder do morto a comunidade se reúne. Reunidos, os Kaingang invocam ritualmente os poderes mitológicos originadores do mundo e

pareciam mortas, voltarem a si.”(NIMUENDAJÚ 1913[1993]:63-4). A crença na relação entre a morte e a aceitação de comida dos espíritos é comum entre outros grupos Jê - é o caso com os Krahó (MELATTI 1979:61) Sobre os Kaingang Baldus comentou: “Um velho, depois da morte, torna-se outra vez jovem e vive mais uma vez uma vida humana inteira (...) quando morre, transforma-se em pequeno inseto, geralmente mosquito ou uma daquelas formiguinhas”(BALDUS 1937[1979]:21). Durante meu trabalho de campo entrevistei o líder religioso Vicente Fokãe do P.I.Xapecó, que me

da própria sociedade. Durante o ritual a comunidade se divide de acordo com as divisões em metades. Apenas na última etapa do ritual os membros das metades se unem numa grande dança coletiva, a qual consagra a complementaridade entre as metades, ameaçada pelo poder do morto. A restauração da ordem cosmológica, representada pela complementaridade ritual entre as metades, resulta na recuperação do nome do morto pela comunidade. “Depois desse ritual, os nomes desses mortos estão liberados para serem dados às crianças que nascerem na mesma secção a que pertencia o falecido”(VEIGA 1994:129).

* * *

A interpretação de Baldus sugere que os Kaingang dominam uma concepção de poder controlável da comunidade. As considerações sobre o sistema de metades, as regras de casamento, a nomeação, a patrilineariade, a uxorilocalidade, o mito de origem e o culto aos mortos, podem contribuir para compreender como os Kaingang realizavam este ‘controle do poder’, *i.e.* como os Kaingang definiam a autoridade política antes do contato. Em primeiro lugar, é preciso considerar que não há no mito de origem nenhuma fórmula expressa sobre a organização do poder na comunidade. As pistas políticas, ou étnico-políticas, que o mito oferece dizem respeito, sobretudo, aos critérios de inclusão e exclusão no sistema de metades¹⁶. De outra parte, o sistema de parentesco parece implicar certas práticas sociais que participam ativamente no tema da autoridade. Antes de desenvolver o tema da autoridade nos

contou que os espíritos tem medo de tudo, principalmente de formiga.

¹⁶ Tomasino (1995) afirma que “Os mitos revelam que são dois os elementos fundamentais da

domínios do parentesco Kaingang, importa levar em consideração os argumentos de Viveiros de Castro (1992) sobre a limitação estrutural do parentesco na sociedade Jê. Para este autor as fórmulas de parentesco ocupam parte periférica nas sociedades Jê em função da sobrevalorização do interior sobre o exterior, do nós sobre o outro¹⁷. Esta não foi uma crítica isolada às análises dos sistemas de parentesco entre os grupos Jê. O próprio Viveiros de Castro, ao lado de Roberto da Matta e Anthony Seeger (1980), defenderam que as teorias clássicas de parentesco não se aplicam à realidade etnográfica das Terras Baixas da América do Sul, ao que propuseram a melhor adequação do conceito ‘noção de pessoa’. Antes da contribuição destes autores os estudos clássicos ‘linhagem’, ‘descendência unilinear’ e ‘grupo incorporado’ já haviam sido substituídos por interesses na análise dos padrões de residência e da ideologia de parentesco.¹⁸

Os arranjos de parentesco entre os Kaingang tradicionais, como vimos, envolviam a combinação da patrilinearidade e da uxorilocalidade. Tal combinação, comenta Maybury Lewis, era considerada “highly anomalous” até meados deste século, entretanto, “more and more cases are being discovered of uxoricity combined with patriliney”(MAYBURY-LEWIS 1979:304). A anomalia identificada

organização social Kaingang: a divisão em metades e as festas”(TOMASINO 1995:42)

¹⁷ “Os Jê do Norte, caso clássico de coexistência de concentristo e diametralismo ... a gradação impera na periferia doméstica, lugar de operação do parentesco, a diametralidade no centro cerimonial. E o centro engloba a periferia, aspecto que creio geral par as terras baixas. Ali, o interior engloba o exterior, como o centro engloba a periferia, mas ao preço de um deslocamento do parentesco para uma posição ‘periférica’”(VIVEIROS DE CASTRO 1992:175)

¹⁸ A discussão sobre a aplicabilidade das teorias clássicas de parentesco aos grupos das Terras Baixas da América do Sul ocupou parte significativa dos trabalhos envolvidos no Projeto Harvard Brazil-Central nos anos setenta. David Maybury-Lewis na conclusão deste trabalho propõe o abandono dos conceitos ‘descent and alliance’ no tratamento dos grupos Jê. Outros estudos chegaram a conclusões semelhantes, é o exemplo de William Carter (1979) ao comentar os estudos de Robert Murphy “if one defines lineage as a coceptual grouping of at least three generations of adults, livng and dead, the area would have very few lineage systems. Rather, what he finds are ‘Clusters of co-resident kin who are not bound by careful reckoning of common descent nor unified by a unilinear ideology’”(MURPHY 1979:211). Tal reação às possibilidades interpretativas clássicas foi contestada por alguns estudos.

pode ser traduzida como dificuldade de entender como o homem transmite direitos aos seus descendentes dentro da residência de seus afins. O resultado das pesquisas coordenadas por Maybury-Lewis¹⁹ indicam duas soluções para este problema. Maybury-Lewis (1979) defende que “complementarity is a fundamental preoccupation of the Gê and Bororo. It informs their theory of the individuals just as it does their theory of society” (MAYBURY-LEWIS 1979:312). Terence Turner (1979), diferentemente, afirma que a uxorilocalidade combinada à patrilinearidade cria um mecanismo para garantir o exercício do poder por parte dos mais velhos que controlam a sexualidade de suas filhas e, portanto, a sociabilidade de seus genros. Tal tensão estrutural fomenta a fissão social, a qual por sua vez, gera o faccionalismo político característico dos grupos Jê.

1.7. Faccionalismo

O faccionalismo Kaingang parece ser uma condição da forma como se organizam os casamentos, a residência e a descendência. Os primeiros conquistadores, quando encontraram os ‘Kamés’, os ‘Dorins’ e os ‘Votorões’ talvez tenham encontrado facções. Facções de Kamés, facções de Dorins e de Votorões. Esta hipótese não precisa ser provada ou rejeitada para caracterizar a natureza faccionalista da autoridade política Kaingang. É mais fácil rejeitá-la, pois se aceitarmos que houve facções definidas a partir da associação com metades e secções, então somos forçados a aceitar que o faccionalismo é uma expressão

O trabalho de Juracilda Veiga (1994) é um representante desta revisão da crítica aos conceitos de ‘descendência e aliança’.

¹⁹ David Maybury-Lewis coordenou o projeto Harvard Central-Brazil, o qual envolveu pesquisadores brasileiros e norte americanos que se dedicaram ao estudo de diversos grupos Jê. O resultado mais

contrária à ideologia das metades²⁰. Este não parece ser o caso, haja vista que o faccionalismo e o sistema de metades pertencem a domínios diferentes da organização social Kaingang. Ademais, as facções se formavam a partir das fissões do núcleo residencial o qual era formado pela complementaridade entre as metades, *i.e.* o ‘household’.

Segundo a hipótese de Turner vemos que as condições para a ascensão social envolviam o controle do sogro sobre o genro. Tal condição, argumenta o autor, é derivada da combinação da patrilinearidade com a uxorilocalidade. Assim, a autoridade dentro dos domínios do ‘household’ constituía uma fonte fundamental de poder e de tensão política. O que está em questão é a capacidade de um ‘household head’ de fazer gravitar outros homens (genros) em torno de sua casa, compensando a ausência de seus filhos homens com o comando sobre seus afins²¹. A proposta

notório deste projeto de pesquisa foi a publicação em 1979 do livro ‘Dialectical Societies’.

²⁰ Devemos considerar ao menos dois argumentos a respeito do caráter ideológico do sistema de metades complementares: ideologia aqui entendida como um conjunto de crenças que encobrem desigualdades. O primeiro argumento parte das considerações de Veiga (1994) sobre a origem das subseções Votôro e Wonhétky. Segundo esta autora, estas seções seriam formadas por indivíduos de origem externa (grupos tribais escravizados). A ideologia da complementaridade se expressa na sobrevalorização atribuída às metades originárias Kamé e Kairu: os membros das seções Votôro e Wonhétky se autodenominam Kamé ou Kairu, encobrendo sua inferioridade na escala de prestígio desenvolvida por Veiga. O outro argumento a respeito do caráter ideológico da complementaridade entre as metades Kaingang foi desenvolvido por Crépeau (1997). Este autor argumenta que existe uma desigualdade estrutural entre Kamé e Kairu, desigualdade esta expressa tanto no mito de origem quanto no contexto ritual. “L’unité primordiale ou type zero est donc constituée par une des moitiés, la moitié Kamé, qui est conçue comme totalité hiérarchiquement première et englobante.” (CRÉPEAU 1997:26).

²¹ Considerando a importância estrutural das relações entre sogro e genro torna-se pertinente especular sobre a poligamia dos ‘household heads’ entre os Kaingang. A poligamia foi, de fato, descrita como prática comum entre os Kaingang do século passado. Tais descrições são significativas pois indicam que a poligamia foi uma prática social Kaingang que ocorreu em tempos e espaços distintos, envolvendo diferentes aspectos da organização social destes índios. O Padre Chagas Lima, que acompanhou a conquista dos Campos de Guarapuava registrou, e condenou, a poligamia de *Iongong* e de *Fingri*, ambos líderes Kaingang. Telêmaco Borba também afirmou que “Estes Índios são polygamos, cazam-se com quantas mulheres podem e os querem receber, geralmente, porém, não passam de quatro a seis, e estas quasi sempre da mesma família”(BORBA 1882[1908]:11). O Tenente Coronel Afonso Mabilde, que esteve entre os Kaingang do Rio Grande do Sul no final do século XIX, associou a poligamia à chefia, afirmando que só o cacique tinha “o direito de possuir muitas mulheres” (MABILDE 1897[1983]:153). Horta Barbosa e Maniser, ao descreverem a instituição da família e do casamento entre os Kaingang de São Paulo, associaram a poligamia ao espírito

teórica de Terence Turner (1979), a cerca da autoridade dos sogros sobre os genros nas sociedades Gê-Bororo, deixa claro que as posições de sogro e de genro constituem ciclos distintos dentro de um mesmo sistema de dominação. Sistema este no qual os homens conquistam suas posições ao longo da participação nos processos de produção e de reprodução articulados a partir dos limites da unidade familiar. Turner enfatiza que a maturidade dos filhos homens é chave neste sistema de dominação.

“The process by which the male family head had first freed himself from the subordinate position he had held within his father’s family and then founded his own family and attained within it a position of dominance in his own right has now potentially gone into reverse.”(TURNER 1979:158)

A combinação da patrilinearidade com a uxorilocalidade, é segundo Turner, uma estratégia dos mais velhos para agrupar homens em seus núcleos residenciais, tendo em vista que os filhos abandonam a casa paterna com o casamento. A transformação do status de jovens em adultos, processada com o casamento, implica na aceitação de um sistema de dominação, o qual age primeiramente sobre o controle da sexualidade das mulheres. O *locus* desta transformação é casa do pai da esposa. É no ambiente controlado pelo ‘household head’ que as alianças matrimoniais e políticas se concretizam.

empreendedor de alguns Kaingang. Tais descrições constituem indicações conclusivas a respeito da prática da poligamia entre os Kaingang. A associação entre a poligamia e a autoridade política é explícita em alguns registros. Apesar de tais indicações é possível argumentar que a poligamia não implica em maior número de jovens controlados pelos sogros, haja visto que a poligamia pode gerar uma situação na qual dois sogros dividam o mesmo genro. Ademais, parte das descrições da poligamia entre os Kaingang aponta para a prática da poligamia sororal – homem casa com duas ou mais irmãs – a qual gera uma relação semelhante ao casamento monogâmico no que diz respeito à relação genro-sogro. O tema da poligamia acompanha o tema da autoridade política. A associação entre ambos confunde o leitor, que por vezes se vê inclinado a considerar a poligamia como uma condição para a construção da autoridade política Kaingang, e por vezes tende a considerar a poligamia como uma consequência da autoridade política.

A descrição da habitação tradicionais Kaingang, realizada por Borba, contribui com o argumento da constituição da autoridade política a partir da autoridade dos 'household head'.

“Quando encontram local abundante em caça e mel, constroem grandes ranchos, 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 pra cada família; dormem sobre cascas de arvores, extendidos no solo, com os pés para o lado do fogo, indistinctamente homens, mulheres e crianças.”(BORBA 1882[1908]:9)

Este tipo de habitação comporta a existência de um 'household head' que combina as autoridades doméstica e política. A autoridade dentro dos limites da casa envolve consangüíneos e afins, projetando, assim, a autoridade do chefe da casa para o exterior. As tensões geradas pelo controle do sogro sobre o genro também poderiam projetar a atitude política do genro para fora da casa; esta seria uma forma de conquistar o prestígio perdido por seu afastamento da residência paterna. O exercício da autoridade fora dos domínios tradicionais da household Kaingang, envolvia a negociação e disputa entre os demais households²². A lealdade prestada ao household head criava as condições para o desenvolvimento de relações políticas intra e inter-grupais de caráter faccionalista. De fato, disputas faccionalistas foram registradas por diversos observadores da sociedade Kaingang. Alfred Métraux sintetizou algumas informações bibliográficas e concluiu que “Feuds between *Caingang* groups may develop into regular warfare.”(MÉTRAUX 1946:467).

²² A instituição de um conselho dos mais velhos foi descrita para diversos grupos Jê. Embora as informações sobre a existência de tal instituição entre os Kaingang tradicionais sejam escassas e indiretas, é razoável supor que um espécie de conselho de homens tenha existido antes do contato.

O tema do faccionalismo já foi apresentado como a característica predominante da organização política dos grupos Jê. Bamberger (1979) sugere que os primeiros estudos sobre os Kayapó indevidamente caracterizaram estes índios como semi-nômades, pois não perceberam que os grupos residenciais enfrentavam um processo contínuo de fissão social. Segundo Maybury-Lewis (1984), na sociedade Xavante as facções competem em torno de acusações e desentendimentos mútuos, mas sobretudo, competem pela chefia. Uma das condições fundamentais para a consolidação de um sistema político faccionalista é a possibilidade do exílio em direção à terras não ocupadas, ou em direção a outros grupos com os quais exista alguma forma de aliança.

Para Bamberger a fissão é uma resposta conservadora às tensões geradas pela disputa de poder entre os household heads, pois com o exílio ocorre a preservação “of the old social order, which is later replicated in the new village”(BAMBERGER 1979:142) A velha ordem social Kayapó, a qual Bamberger se refere, está formada sobre a prevalência do ‘exílio’ (*exit*) sobre a reivindicação (*voice*). Assim, a prática do exílio reforça as identidades das facções, sem alterar os padrões de organização social que geram as contínuas fissões sociais²³.

Entre os Kaingang é possível supor que tenha ocorrido processo semelhante. Silvio Coelho dos Santos (comunicação pessoal) argumenta que os constantes processos de fissão social, característicos da tradição faccionalista Kaingang, fizeram com que estes índios ocupassem grandes porções dos territórios meridionais do Brasil. As descrições das disputas inter-tribais sugerem que o faccionalismo dirigia a

²³ “With the suppression of exit, the level of Kayapó voice has been raised. The emergence of a Kayapó voice seems to be as much the result of the appointment of native leaders from the outside as it is the outcome of a direct curtailment of their physical movements” (BAMBERGER 1979:145)

constituição da autoridade política. Ambrosetti (1894), que conheceu os Kaingang de Missiones, afirma que “estos índios llevan el sentimiento de su independencia hasta el punto de vivir sus individuos en pequeños grupos, bajo la autoridad casi nominal de un Cacique” (AMBROSETTI 1894:344). Tal estrutura de poder faccionalista não era formada a partir do pertencimento aos clãs, ou às metades. O padrão de residência uxorilocal, combinado ao sistema de dominação, que se apoiava na autoridade do sogro sobre os genros, gerava os ‘grupos incorporados’, ou os grupos que respondiam pelas necessidades de produção e reprodução na sociedade tradicional Kaingang, especialmente visíveis em tempos de guerra. O pertencimento às metades clânicas agia como uma estrutura englobante, a qual comportava a convivência ritual dos grupos incorporados ou facções.

1.8. Complementaridade

Telêmaco Borba descreveu a autoridade política tradicional Kaingang dentro dos limites dos grupos residenciais:

“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 quasi 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 abandonaram estes meios de dominio, ficam isolados de seus *subdito*, e até seus próprios filhos e parentes os abandonam à procura de outro chefe mais liberal e menos despotico. Geralmente os caciques, e 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 1882[1908]:07)

Outros observadores também constataram a ausência de poder de mando dos caciques sobre seus ‘súditos’. Horta Barbosa, ao narrar suas observações dos Kaingang do estado de São Paulo em processo de pacificação, afirmou que a

organização política era praticamente inexistente: “seus laços são tão frouxos que se é antes levado a dizer que ela não existe (...) essa autoridade só é verdadeiramente ativa e sensível nas ocasiões dos empreendimentos difíceis” (HORTA BARBOSA 1947:52). Os comentários de Ambrosetti também ratificam esta perspectiva “el [o chefe] que, para tener alguns ascendiente sobre ellos, necesita ser dadivoso con sus súbditos, amén de no ser autoritario, puesto que se expone a ser abandonado por ellos, de un momento a otro (...)”(AMBROSETTI 1894:342). As observações de Königswald seguem na mesma direção: “A pouca autoridade que o cacique desfruta se relaciona muitas vezes com os presentes que ele dá aos companheiros” (KÖNIGSWALD 1908:10 *apud* VEIGA 1992:63)

Estas descrições reforçam o critério da reciprocidade, como articulador da autoridade política. Entretanto, as mesmas fontes que descrevem o critério da reciprocidade, indicam algumas formas de reordenar o circuito das prestações em favor da centralidade da autoridade. O chefe certamente não era apenas um doador, senão um centro de mediação entre posições muitas vezes antagônicas – como aquela entre amigos e inimigos, entre membros das metades, ou entre vivos e mortos. Desta forma, o chefe seria um promotor da reordenação da complementaridade invocada nos contextos rituais e das alianças postas em cheque nos contextos de guerra.

A ênfase na complementaridade das metades desloca a discussão a respeito do caráter faccionalista da autoridade dos grupos residenciais, para a discussão sobre a existência de uma autoridade política de caráter religioso. Autoridade esta capaz de produzir a articulação dos grupos residenciais em torno do tratamento ritual dispensado aos eventos centrais da cosmologia e das práticas sociais Kaingang. Esta

seria uma prerrogativa fundadora da instituição da chefia, que, entretanto, não implicava na constituição de uma autoridade central em todos os contextos.

A associação entre os poderes religioso e político da autoridade tradicional Kaingang também estão presentes nos comentários de Borba. Segundo o autor, havia líderes que empregavam conhecimentos provenientes de sonhos para predizer bons ou maus tempos. Com o emprego de tais conhecimentos os chefes respondiam às exigências da reciprocidade²⁴. Kurtz de Almeida (1998) argumenta que a chave para o estudo do caráter religioso da autoridade tradicional Kaingang reside na compreensão da categoria *Paí*. Este autor enfatiza as distinções entre o poder caracteristicamente político-religioso do *Paí* e o poder xamânico atribuído ao *Kuiã*. Por um lado, a categoria *Kuiã*, como são denominados os xamãs Kaingang, são responsáveis “pelo tratamento de doenças e (...) controle de forças desconhecidas” (KURTZ DE ALMEIDA 1998:70). Por outro, a categoria *Paí*, conforme consta da bibliografia, é apresentada por alguns autores como vinculada à posição de chefe político, e por outros como uma função ritual - aquela de organizador do ritual do Kiki.

O tema do xamanismo entre os grupos Jê-Bororo é ainda pouco estudado - o trabalho de Jan Christopher Crocker (1985) sobre o xamanismo Bororo é um dos

²⁴ “Há alguns entre eles, os mais velhos, que se inculcam como tendo correspondência, por meio de sonhos, com *Tupen*, e predizem os tempos bons ou maus, e as ocasiões para as boas caçadas: estes, geralmente, são os velhos caciques que se servem deste meio para não serem abandonados por seus companheiros.” (BORBA, 1882[1908]:8). O emprego do termo *Tupen* sugere uma relação com a divindade Tupã atribuída aos Tupi-Guarani. Tomasino (1995) ao comentar sobre a transferência dos Kayoá do Mato Grosso para a região do Tibagi, utiliza parte dos registros de Elliot (1847), os quais reforçam tal relação: “por mais diligencia que praticasse para que nossa partida do pouso se fizesse cedo, nunca pude conseguir, porque ao cair da noite começavam os Indios os seus folguedos de cântos e dansas que levavam até meia noite, e à madrugada repetiam a mesma cousa até alto dia. O cacique Imbaracahy era sempre o que presidia a estes actos, e lhes dava regularidade com certas formalidades e cerimoniais que pareciam religiosas, e perguntando-lhe eu a significação de tantos festins, respondeu-me que tudo era em louvor do Pahy Tupan (Deus)...”(ELLIOT 1847:442 *apud*

poucos estudos dedicados integralmente a este tema²⁵. Diferentemente, o xamanismo tem inspirado muitos trabalhos entre grupos Amazônicos. Há, pode-se dizer, uma tradição de estudos xamanísticos a respeito dos grupos do alto Rio Negro. Reichel-Dolmatoff, que publicou em 1967 estudo sobre os Desana, tratou do simbolismo associado ao xamanismo Tukano, estabelecendo um contraste entre a figura do *payé* e a figura do *Kumu*. Ambas são autoridades religiosas - ele argumenta - o que as difere é a posição que ocupam na estrutura social: a posição do *payé* é liminar; aquela do *Kumu* é central. Isso não significa que o *payé* é menos importante. Na verdade, o próprio Dolmatoff afirma que o *payé* tem uma função econômica central na vida dos Desana “pues el payé és el intermediário entre el cazador y los ‘dueños’ magicos de los animales”(DOLMATOFF 1967[1986]:41)²⁶. O *Kumu*, diz Dolmatoff, é uma espécie de sacerdote, cuja principal função é “conservar las tradiciones que explica en largos consejos”(IDEM). A distinção *payé/Kumu* nos ensina que mesmo em uma sociedade na qual a atividade xamânica é central, a figura do xamã mantém um caráter marginal em relação ao tradicionalismo que envolve a manutenção do poder político. Entre os Desana este é o papel do *Kumu*, que mesmo depois de morto inspira seus seguidores os quais retornam ao local de seu enterramento, retiram os ossos dos dedos do *Kumu*, os queimam e comem, para compartilhar de seu poder e da sabedoria. Preservando as especificidades, tal distinção pode ser transposta para o contexto Kaingang; neste caso o *Kuiã* ocuparia posição liminar e o *Paí* ocuparia posição central.

TOMASINO 1995:103)

²⁵ Crépeau (1997) se insere nesta discussão, comparando o xamanismo Bororo e Kaingang. Embora os estudos sobre xamanismo entre os grupos Jê sejam muito limitados, a caracterização das atividades xamânicas como externas em relação à constituição da autoridade política, sugere que ao xamã estaria reservado as funções de cura e de negociações em casos de ‘feitiçaria’.

²⁶ Dolmatoff apresenta o xamã como um ‘negociador’ conforme a definição de Descola (1988)

Nimuendajú definiu os *Paí* como uma categoria de indivíduos que organizam a execução das tarefas associadas ao ritual do Kiki²⁷. É ele que manda trazer o mel, que divide os grupos de dançarinos, que manda fazer os balaios e os outros objetos necessários para cerimônia. “Em todos estes trabalhos o *Paí* só ajuda um pouco no princípio, limitando-se depois a dirigi-los”(NIMUENDAJÚ 1913[1993]:68). Em torno de um tema caro à cosmologia Kaingang – a morte – as metades se reúnem sob a orientação do *Paí*. A versão política da autoridade reconhecida no *Paí*, não se restringe à capacidade deste indivíduo (ou categoria de indivíduos) de organizar as tarefas rituais. Conforme registrou Koenigswald (1908) o próprio ritual é organizado em nome do chefe - fato que pode indicar uma associação entre os poderes manipulados no ritual e o prestígio da chefia²⁸. Outra indicação desta associação pode ser inferida da passagem do texto de Ambrosetti, na qual o autor apresenta a realização do Kiki como uma festa de comemoração de vitória de guerra. “(...) tarde llegaron cerca del toldo enemigo, que aún festejaban el triunfo com abundante Kiki”(AMBROSETTI 1894:345).

Considerando que o *Paí* era o organizador do Kiki e, considerando que o Kiki também era realizado para festejar o ‘triunfo’ em combates, e ainda, considerando que os tempos de guerra eram ocasiões privilegiadas para o exercício da autoridade política centralizada, percebemos que a categoria *Paí* exibe características centralizadoras que operam em contextos políticos e religiosos tradicionais. Os *Paí* seriam os únicos indivíduos cujo poder poderia ultrapassar os limites dos grupos

²⁷ Telêmaco Borba em seu ‘Princípio de pequeno vocabulário da língua Caingangue ou Coroado’ (1882[1908]:36) definiu *Paí* como ‘Homem’. Hoje em dia, quando perguntados sobre o significado do termo *Paí*, os Kaingang mais velhos afirmam que se trata de uma forma de tratamento equivalente a ‘senhor’ ou ‘chefe’ em língua portuguesa.

²⁸ “Their [dos *Paí*] position is conspicuous only when the community organizes a big feast, which is always given in the chief’s name” (KOENIGSWALD, 1908: *apud* MÉTRAUX 1946:463)

locais, e que, portanto, poderiam exercer autoridade sobre diversos 'household head'. O tipo de autoridade política exercida pelo *Paí* não é contraditória com a autoridade faccionalista característica dos grupos residenciais. Com efeito, a autoridade político-religiosa do *Paí* e a autoridade político-faccional dos chefes dos grupos residenciais operavam sobre domínios distintos da organização social Kaingang tradicional. Combinando os argumentos de Dolmatoff e Bamberger podemos dizer que: 1) o *Paí*, assim como o *Kumu*, assegurava a manutenção da ideologia de metades como sistema englobante; 2) as fissões sociais são expressão das tensões estruturais, portanto, as chefias locais não constituíam núcleos de resistência à ideologia das metades e à autoridade do *Paí*. O exercício da autoridade política do *Paí*, entretanto, requeria contextos específicos para sua realização, notadamente os contextos rituais e guerreiros.

Com a presença dos colonizadores brancos e com o conseqüente estabelecimento de um estado de guerra permanente, os chefes locais ganharam em poder e importância. O potencial de centralização, atribuído ao *Paí*, deu lugar a um sistema centralizador de apoio às investidas coloniais. Assim, o caráter religioso da chefia Kaingang foi abandonado em função da centralização promovida pela assimilação de líderes guerreiros Kaingang na tarefa de garantir a pacificação dos índios e a civilização dos territórios meridionais.

Capítulo 2

TERRITÓRIO, AUTORIDADE E POLITICA: Os Kaingang de Palmas e o Estado no Império e na República Velha

O período de ocupação e os processos migratórios que culminaram com o estabelecimento dos Kaingang no sul do Brasil são, ainda hoje, objeto de debate. Os registros arqueológicos indicam a presença de grupos caçadores e coletores ao longo das margens dos principais rios da região sul. As datações dos sítios arqueológicos estabelecem que o início aproximado da ocupação dos territórios meridionais ocorreu há oito mil anos antes do presente²⁹. A identificação dos sítios arqueológicos com as culturas Kaingang e Xokleng é tema complexo que envolve o surgimento da cerâmica e da agricultura, o aumento populacional e a expansão territorial da ocupação pré-histórica do sul do Brasil. As datações sugeridas pelos estudos arqueológicos indicam que tal processo teve início há aproximadamente dois mil anos. As evidências da presença de grupos Kaingang e Xokleng entre os ocupantes pré-históricos dos territórios meridionais são construídas a partir da ocorrência de as casas subterrâneas e de aterros funerários³⁰. Além das evidências oferecidas pela arqueologia estudos lingüísticos sugerem interpretações para a presença dos Jê Meridionais nos territórios

²⁹ Tomasino (1995) sintetiza algumas informações arqueológicas, dividindo as ocorrências arqueológicas em grupos 'Caçadores e coltores não ceramistas' e 'Ceramistas'. Os sítios definidos como pertencentes à Tradição Umbu, Humaitá e Sambaquiana – entre 8.000 e 6.500 anos antes do presente – são identificados como não ceramistas. Os sítios mais recentes – Tradição Tupiguarani, Casa da Pedra, Itararé e Taquara – são identificados como ceramistas e remontam a aproximadamente dois mil anos antes do presente.

³⁰ Segundo o arqueólogo Sérgio Leite, pesquisador do Museu de Antropologia do Rio Grande do Sul, existem evidências arqueológicas de enterramentos secundários entre os sítios identificados como

do sul. Greg Urban (1992) afirma que as línguas Kaingang e Xokleng se separaram há aproximadamente três mil anos, quando teve início o processo migratório Jê do Planalto Central brasileiro para os campos e matas do sul do Brasil. Embora estudos lingüísticos e arqueológicos indiquem datações diferentes, respectivamente três e dois mil anos antes do presente, é razoável supor que há uma concordância entre ambas perspectivas. A hipótese de Urban pode ser aproximada das evidências dos estudos arqueológicos se contrastarmos a natureza teórico-formal dos estudos lingüísticos com a natureza empírico-descritiva dos estudos arqueológicos.

2.1. Território Tradicional: por uma definição ampla de território

Uma das características dos grupos Kaingang é a flexibilidade de seus padrões de ocupação territorial. Muitos foram removidos parcial ou integralmente de suas terras, outros chacinados; entretanto, este povo foi considerado como modelo para a ação dos órgãos indigenistas brasileiros. A adaptação dos Kaingang à sociedade nacional não demonstra apenas a sujeição política a que foram expostos, é, também, um indicador da flexibilidade com que os Kaingang organizam seus territórios e seus grupos sociais. Nancy Flowers discutindo os padrões de adaptação Xavante afirma que “ their flexible subsistence strategies and widespread social networks favored the survival of these groups as they faced successive fronts of European penetration”(1994:251). Os campos e as matas de araucária que cobriam a

pertinentes aos grupos Kaingang (comunicação pessoal).

região tradicionalmente ocupada pelos Kaingang³¹ não podem ser comparados ao Cerrado descrito por Nancy Flowers, entretanto, Flowers argumenta que a flexibilidade das estratégias de subsistência envolvem a dispersão e a agregação temporárias. Este argumento se aplica aos Kaingang do século XIX, conforme descritos por viajantes e autoridades coloniais. A história do contato dos Kaingang foi caracterizada ao longo do século XIX pela definição-oficialização de territórios Kaingang. Tal processo não resultou na sedentarização plena dos grupos. A flexibilidade das estratégias de sobrevivência (agregação e dispersão) fizeram os Kaingang estabelecer redes de relações sociais que ultrapassam os limites de territórios delimitados. Os Kaingang, de fato, viajam muito, e consideram o conjunto das Áreas Indígenas como seu território, sobre o qual estão marcadas afinidades e perigos. O processo de contato, como argumenta Flowers, proporcionou o aumento dos grupos sociais e a formação de autoridades locais específicas, as quais emergiram no contexto da retração-definição dos limites físicos e simbólicos do território. A experiência do contato vivida pelos Kaingang engendrou tal processo de redefinição dos limites físico e simbólicos do território. Sendo assim, o próprio conceito de 'território tradicional' deve ser analisado à luz deste processo de redefinição.

A definição do território tradicional Kaingang não é consensual. “o que é sem dúvida consensual é o fato de que as terras situadas entre os rios Iguazu e Uruguai são parte deste território tradicional original do povo Kaingang.”(D’ANGELIS 1984:7). D’Angelis utiliza esta definição do território tradicional como uma definição mínima, a fim de demonstrar a ancestralidade da ocupação Kaingang na região do rio Irani

³¹ Ver mapa em anexo.

(afluente norte do rio Uruguai). Mesmo defendendo esta definição mínima o autor indica outras versões da definição do território tradicional Kaingang. Telêmaco Borba (1882) afirma que o território tradicional dos Kaingang se estendia dos Campos de Guarapuava, ao norte do rio Iguaçu, às margens do rio Uruguai. Romário Martins (1940 *apud* D'ANGELIS 1984) concordava com o limite sul do território tradicional Kaingang mas estendeu o limite norte até o rio Piquiri (a noroeste dos Campos de Guarapuava). Por fim, a definição máxima é aquela defendida por Métraux (1946) a qual identifica como limite norte o rio Tietê no estado de São Paulo, e como limite sul o rio Uruguai no Rio Grande do Sul.

A presença de indígenas nas regiões norte e noroeste do atual estado do Paraná foi constatada pelos colonizadores portugueses. Esta região foi tradicionalmente território Guarani, e ficou conhecida como o Território do Guayrá a partir da implantação das reduções jesuíticas nos séculos XVI e XVII³². Motta descreve a dimensão do empreendimento jesuítico.

“A região a leste do Tibagi, demarcada ao norte pelo Paranapanema, ao sul pelo Iguaçu e a oeste pelo rio Paraná, foi o local onde se desenvolveram as várias reduções jesuíticas espanholas dos séculos XVI e da primeira metade do século XVII. Em seu apogeu, de 1620-1640, o Guayrá chegou a contar com 17 reduções, abrigando mais de 200 mil índios Guarani.”(MOTTA 1994:69).

As reduções jesuíticas do Guayrá foram atacadas pelos bandeirantes paulistas em 1631. Muitos índios Guarani foram aprisionados durante estas expedições de ataque. O restante da população Guarani foi forçado a abandonar o território, migrando para o Mato Grosso, Paraguai, Rio Grande do Sul. Os poucos Guaranis que

³² Veiga argumenta que os primeiros registros das populações Jê Meridionais foram realizados pelos jesuítas espanhóis nas reduções de Guairá entre 1626 e 1630. (VEIGA 1994:33)

restaram na região continuaram “*embrenhados nas matas guairenhas procurando sobreviver, resistindo às novas investidas dos preadores de São Paulo*”(MOTTA 1994:70). Embora relatos dos jesuítas espanhóis indiquem a presença de alguns grupos Kaingang nesta região (VEIGA 1994), a expansão definitiva dos Kaingang sobre as terras do norte do rio Iguçu só ocorreu com a desestruturação das reduções jesuíticas. Loureiro Fernandes (1941) afirma que na memória oral dos Kaingang as vagas reminiscências destes movimentos migratórios indicam que tenha ocorrido no século XVII.

A solução de D’Angelis - contentar-se com uma definição mínima - parece bastante razoável. Entretanto, assumindo o ponto de vista do colonizador, percebemos que mesmo que o território tradicional Kaingang tenha incluído as áreas ao norte do rio Iguçu, existe uma característica comum – o caráter marginal deste território em relação à ocupação portuguesa nos séculos XVI, XVII e XVIII. Apesar das investidas dos bandeirantes paulistas no Território do Guayrá e das tentativas de estabelecer uma rota que ligasse o Rio Grande do Sul ao interior de São Paulo³³, esta porção do território do Brasil Meridional permaneceu ‘selvagem’ e de certa forma desnacionalizada até o século XIX. O processo de contato com os habitantes nativos destas regiões seguiu o itinerário da ocupação, exploração e, no caso do oeste catarinense e sudoeste paranaense, nacionalização³⁴ de novos territórios. As

³³ “Desde o início do século XVIII, os paulistas haviam aberto uma trilha para o gado que partia de Viamão nas proximidades de Porto Alegre, até a feira da Sorocaba em São Paulo. Esta picada atravessava os campos de Lages e os Campos Gerais paranaenses.”(WACHOWICZ 1987:11)

³⁴ As fronteiras entre as possessões portuguesa e espanhola na América Platina foram demarcadas pelos Tratados de Madrid (1750) e Santo Ildefonso (1777). A definição da fronteira meridional foi objeto de disputa entre as metrópoles coloniais e posteriormente entre o Brasil e a Argentina independentes. O ponto de conflito se originou na imprecisão dos tratados que definiam apenas os rios Iguçu e Uruguai como referências para as fronteiras. Os governos brasileiro e argentino só passaram a discutir a questão da fronteira depois da Guerra do Paraguai. Os desentendimentos surgiram com as diferentes interpretações do Tratado de Santo Ildefonso. Em 1881 o governo argentino pretendia que a

iniciativas de ocupação e exploração dos “sertões do Brasil Meridional, refertos do aborígene hostil e de feras bravias”(FRANCO 1943:36) atravessaram o século XVIII. Os condutores destas “entradas temerárias pelo sertão adentro, ignoto e apavorante”(IDEM) nem sempre tiveram o apoio das autoridades provinciais. Não obstante a legislação protegesse o colonizador concedendo perdão aos atos criminosos praticados contra os nativos (PERRONE-MOISÉS 1992)³⁵, os governos provincial e metropolitano não garantiam os recursos necessários à execução dos projetos de colonização. O século XVIII foi, por assim dizer, o século da descoberta portuguesa dos sertões meridionais do Brasil.

O eixo da colonização portuguesa sobre este território se desenvolveu a partir da conquista dos Campos de Guarapuava, os ‘Coranbang-Rê’³⁶. Ainda no final do século XVIII expedições de reconhecimento foram enviadas para a região do rios Negro, Iguçu e Ivaí; tinham a finalidade expressa de “*procurar dilatar os Dominios de S. Mage. pelos Sertões deste Brazil até o rio da Prata – empregando, para isso os meios de ganhar – com indústria o tempo perdido*”(FRANCO 1943:41). A descoberta dos Campos de Guarapuava se deu com as expedições do Tenente-Coronel Afonso Botelho entre os anos de 1768 e 1774. Tais expedições não lograram a ocupação permanente desta região, mas seus resultados foram fundamentais para as posteriores expedições: descoberta e cartografia dos Campos de Guarapuava; reconhecimento da

fronteira deveria ser demarcada ao longo dos rios Chapecó (afluente do rio Uruguai) e Chopim (afluente do rio Iguçu). O governo brasileiro defendia que a fronteira seguia os cursos dos rios Peperi-Guaçu e Santo Antônio. A área contestada pela Argentina era de 30.621 Km²; o problema ficou conhecido como a ‘Questão de Palmas’. A solução para o problema da fronteira Brasil-Argentina foi determinada pelo presidente dos Estados Unidos Grover Stephen Cleveland, escolhido como árbitro internacional, que em 6 de fevereiro de 1895 apresentou a sentença favorável ao Brasil. (WACHOWICZ 1987).

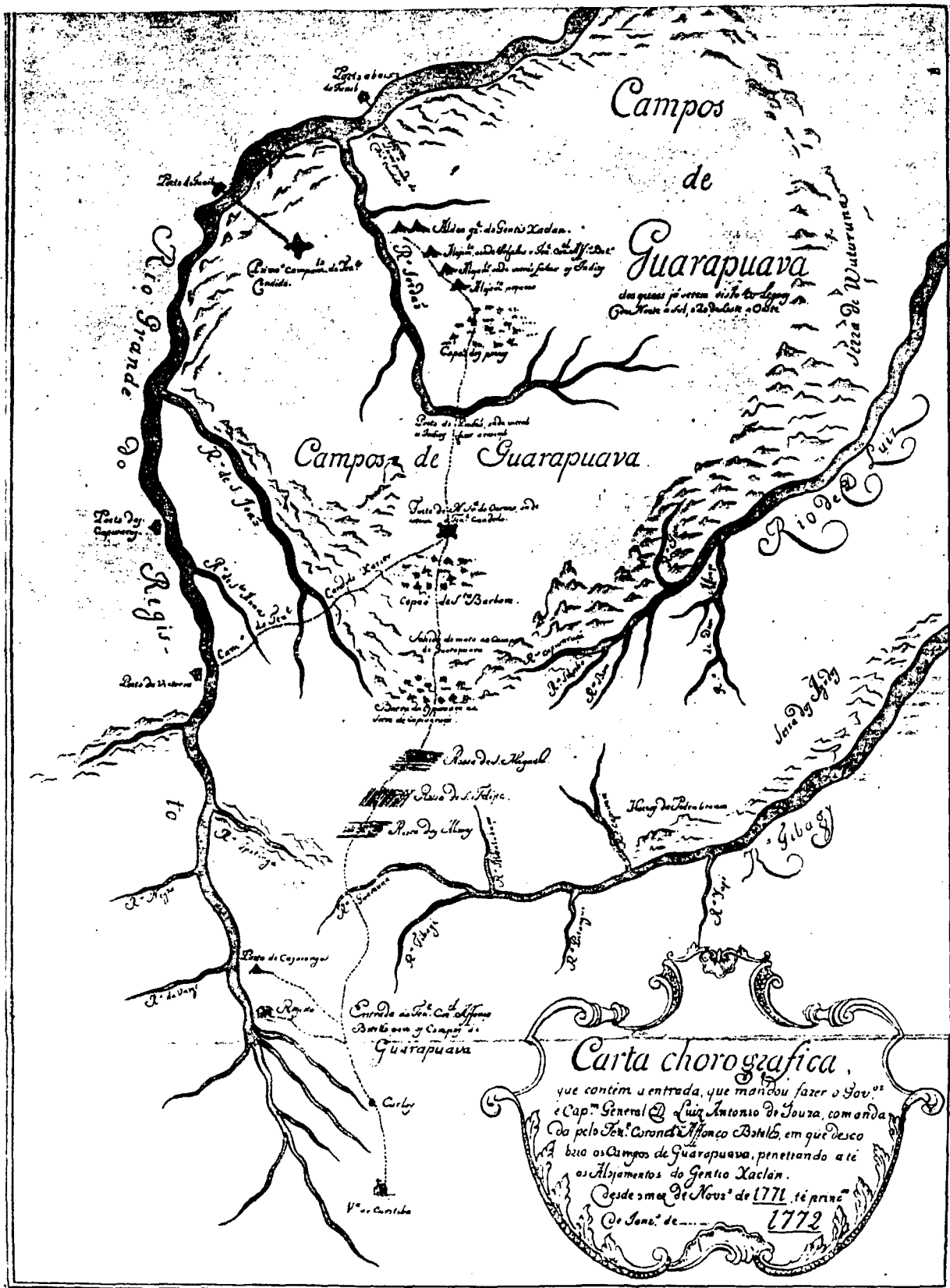
³⁵ Em 12/2/1772 o governo da Província de São Paulo determinava que para a ocupação dos ‘Sertões do Tibagy’ os gentios seriam reduzidos, ‘concedendo-se para este fim perdão geral a todos os criminosos de quaesque crimes’(PERRONE-MOISÉS 1992:558)

³⁶ “Aos campos de Guarapuava chamam os Kaingangues, *Coranbang-rê* : *Coran*, dia ou claro; *Bang*,

não ocupação Castelhana na região; identificação dos habitantes nativos. Durante as expedições de reconhecimento dos Campos de Guarapuava, índios e brancos estiveram diversas vezes em contato. O mapa elaborado pela expedição de 1772 (figura 1) indica que os expedicionários de Afonso Botelho chegaram até o “Aldeamento do Gentio *Xaclan*”. Os Kaingang forçaram a retirada destes conquistadores. A estratégia de defesa Kaingang, aliada à debilidade das expedições do século XVIII retardaram a colonização desta porção do território do Brasil Meridional, que permaneceu marginal à ocupação portuguesa durante todo o período colonial.

O fracasso das expedições do século XVIII foi superado apenas no início do século XIX, com a vinda da Família Real para o Brasil, e o conseqüente investimento na colonização dos sertões meridionais. Com a vinda da Família Real, o Brasil deixou de ser Colônia para assumir a posição de Reino Unido, com isso a questão das fronteiras com os domínios espanhóis ganhou em importância na política Real. As fronteiras e a comunicação entre as diversas regiões do Reino constituíram os temas chaves na transição da política do Brasil Colônia para o Brasil Metrópole do Reino Unido Português. A porção marginal do território meridional brasileiro, ou o território tradicional dos Kaingang definição mínima, passou ao centro das atenções. D’Angelis aponta as causas deste interesse: por um lado havia a necessidade econômica de integração das zonas produtivas paulista, mineira e sul riograndense; por outro, no noroeste do Rio Grande do Sul, o território das Missões havia sido mais uma vez incorporado aos domínios espanhóis (D’ANGELIS 1984). Em meio a estas tensões estavam os Kaingang, que até então haviam afugentado os colonizadores. D. João VI

grande; *Rê*, campo: Campo do claro grande. ou grande clareira.” (BORBA 1882[1908]:118)



Itinerário da expedição do Tenente Coronel Affonso Botelho para os Campos de Guarapuava.

decide garantir a colonização dos Campos de Guarapuava como uma forma de iniciar a ocupação deste território. A atitude de D. João VI revela o duplo caráter da política da Coroa: povoar para garantir posse dos territórios e terminar o ciclo de violências dos Kaingang contra os empreendimentos coloniais.

“Sendo-me presente o quasi total abandono, em que se achão os campos geraes de Coritiba e os de Guarapuava, assim como todos os terrenos que desaguam no Paraná e formam do outro lado as cabeceiras do Uruguay, (...) infestados pelos Indios denominados Bugres, que matam cruelmente todos os fazendeiros e proprietários (...) e fazendo-se cada vez mais evidente que não há meio algum de civilisar povos bárbaros, senão ligando-os a uma escola severa, que por alguns anos os force a deixar e esquecer-se e sua natural rudeza (...) sou servido por estes e outros justos motivos que hora fazem suspender os efeitos de humanidade que com elles tinha mandado praticar ordeno-vos: deveis considerar como principiada a guerra contra esses barbaros Indios (...)”

Carta Régia de 5 de novembro de 1808

A ‘suspensão dos efeitos de humanidade’ dos Kaingang sintetiza a determinação com que governo central tratou a colonização da região³⁷. A nova expedição de conquista dos Campos de Guarapuava partiu de Santos em 1809, sob comando do Tenente Coronel Diogo Pinto de Azevedo Portugal. “O ano de 1810 é marcado pela chegada aos Campos de Guarapuava de uma enorme expedição com mais de trezentas pessoas, das quais cerca de duzentas eram soldados.”(MOTTA 194:128). A partir de então foram criadas condições para a colonização permanente deste território, protegido pelo Forte de Atalaia. Os Kaingang promoveram um grande ataque às instalações de Atalaia em Agosto de 1810. Fracassaram. Em 1811 com a captura do cacique posteriormente batizado Antonio Pahy teve início o processo de aldeamento, catequese e civilização dos Kaingang. A resistência à presença dos colonizadores persistiu através de emboscadas, incursões aos acampamentos, sedução

dos soldados pelas índias, e fuga para outras regiões no interior do território tradicional Kaingang, que no decorrer do século XIX e início do século XX deixaria de ser uma região marginal para se integrar no contexto nacional segundo as orientações econômicas da exploração pastoril, e posteriormente extrativa e agrícola.

A partir da conquista de Guarapuava os territórios dos sertões meridionais foram ocupados. Com a colonização ampliou-se o território tradicional Kaingang e estreitaram-se as possibilidades de resistência dos Kaingang. Em todas as direções as frentes coloniais encontravam grupos Kaingang. Em 1840 conquistou-se os Campos de Palmas no sudoeste paranaense e oeste catarinense; em 1845 houve a penetração nos Campos de Nonoai no noroeste do Rio Grande do Sul; na década de 1850 teve início a ocupação das terras ao longo do rio Tibagi; na década de 1880 as frentes coloniais se deslocam para o oeste paranaense sobre os rios Piquiri e Ivaí; nas décadas de 1900 e 1910 a expansão da cafeicultura estimulou a ocupação das terras do extremo oeste paulista nas regiões dos rios do Peixe, Feio, Aguapei e Paranapanema, onde também habitavam os Kaingang (VEIGA 1994). Em todas estas regiões haviam grupos Kaingang. Em todas as regiões houve resistência, em todas estas regiões os Kaingang lutaram para garantir a flexibilidade de seus territórios.

2.2 Política Indigenista no século XIX

A política indigenista do século XIX foi caracterizada pela diminuição da importância dada ao indígena como formador do estoque social brasileiro. Nas

³⁷ (D.JOÃO VI *apud* DIETRICH 1994:138-9)

palavras de Manuela Carneiro da Cunha “a questão indígena deixou de ser essencialmente uma questão de mão-de-obra para se tornar uma questão de terras”(CARNEIRO DA CUNHA 1992:133). Desde o início do século, com a passagem da condição de Colônia para Reino Unido, a composição da sociedade brasileira havia se diversificado em função das diversas levas migratórias. Acompanhando a vinda da Família Real para o Brasil, em 1808, houve um novo fluxo migratório de colonizadores portugueses. Desta vez tratava-se de colonizadores capitalizados responsáveis pela modernização de muitos setores produtivos. Ainda no início do século passado houve as primeiras imigrações de alemães para as colônias no sul do Brasil. Paralelamente a esta reformulação da composição social brasileira, o século XIX foi o cenário da constituição de uma nova ordem política: o Império. Neste novo contexto político a questão indígena ocupou um papel secundário.

Durante o período colonial a questão indígena ocupou parte fundamental da política da Coroa portuguesa em relação ao Brasil. As questões básicas para a Coroa Portuguesa frente à descoberta do Brasil eram a conquista do território e a exploração econômica de suas riquezas. A presença dos indígenas estava diretamente relacionada a estes dois pontos. A Coroa Portuguesa utilizou a catequese como forma de superar a contradição entre a conquista dos territórios, a exploração econômica e a presença indígena. A legislação Portuguesa do século XVI e XVII foi formada a partir das tensões geradas pelo descompasso entre a inserção de Portugal na estrutura econômica mercantilista européia e a determinação da Bula Papal *Veritas Ipsa*, de 1532, a qual postulava a liberdade natural dos índios³⁸. Beatriz Perrone-Moisés

³⁸ “(...) os índios e todas as demais nações que daqui por diante forem descobertas pelos cristãos por mais que careçam do benefício da fé, não podem ser privadas de sua liberdade e do domínio de seus bens; ao contrário, podem livre e lícitamente usar, desfrutar o gozar desta liberdade e domínio”(PAPA

(1992) chega a afirmar que a questão da liberdade dos índios foi o ‘motor’ da história colonial brasileira.

A legislação colonial foi ambígua, uma vez que tinha que servir a interesses contraditórios: aqueles dos colonizadores e aqueles dos jesuítas. Para perceber tal ambigüidade basta citar algumas determinações da Coroa ao longo do período³⁹. Em 1570 a Coroa Portuguesa declara a liberdade incondicional dos índios. Em 1587 a escravidão indígena foi permitida aos ‘índios de corda’ (índios prisioneiros de outros índios). Em 1607 através de uma Ordem Régia fica estabelecida a igualdade entre portugueses e índios. Em 1609 foi determinado que todos os índios deveriam passar ao controle dos missionários. Dois anos mais tarde outra Ordem Régia determinava que a administração das ‘aldeias livres’ passaria às mãos de administradores laicos chamados ‘capitães’. Em 1653 a administração sobre as aldeias livres retornou ao controle dos missionários. Dez anos mais tarde, novamente através de Ordem Régia, a Coroa retirou dos missionários o controle sobre tais aldeamentos.

A Lei Pombalina de 1755 e o Diretório dos Índios de 1757 tentaram por um fim a esta série de disposições contraditórias, decretando a liberdade irrestrita do índio, suprimindo a atuação dos missionários, instituindo o português como língua oficial, estimulando o casamento entre colonos e índios e distribuindo terras aos colonos “sem prejuízo do direito dos índios”(CARNEIRO DA CUNHA 1987:62). “Era a primeira tentativa de solucionar o problema indígena sem o recurso da

PAULO III *apud* CARNEIRO DA CUNHA 1987:57)

³⁹ Perrone-Moisés argumenta que não existe ambigüidade na legislação portuguesa em relação aos grupos indígenas. Segundo a autora a Coroa aplicava determinações distintas para grupos distintos, a saber, os arredios e os aliados. Apesar dos argumentos de Perrone-Moisés, mantenho a perspectiva tradicional da ambigüidade por entender que as condições históricas propiciavam tal ambigüidade, haja vista a atuação de interesses legítimos e divergentes, tais como: aqueles do Estado Português, dos Jesuítas e dos moradores da Colônia.

violência armada, dentro do quadro institucional da época.”(GAGLIARDI 1989:29). As determinações do Diretório Pombalino foram abolidas pela Carta Régia de 12 de maio de 1798, ato que contribuiu para a retomada da violência institucionalizada nos processo de contato. As instruções expressas nesta Carta Régia tornavam livre a exploração dos recursos naturais das terras indígenas, bem como previam a utilização da mão-de-obra dos indígenas ociosos para trabalhos públicos ou particulares.⁴⁰

A política indigenista do século XIX foi, por assim dizer, inaugurada com as Cartas Régias de 1808, as quais restabeleceram o escravidão dos índios capturados nas guerras de conquista e estimularam a violência no controle das populações indígenas nos estados do sul do Brasil. Só em 1831 com a Lei de 27 de Outubro⁴¹ foram revogadas as Cartas Régias de 1808. Entretanto, já nos primeiros anos do Império algumas medidas localizadas demonstravam a mudança de atitude do Estado em relação ao problema indígena. Rodrigo Otávio (1946) cita a decisão do Ministro dos Negócios do Interior em 1823 como um exemplo desta mudança: “(...) autorizando explorações e descobertas na parte desconhecida do Rio Grande do Sul ... recomendava ‘reservar o melhor aos índios que povoassem essas regiões selvagens, abstendo-se de lhes fazer o menor mal’” (OTÁVIO 1946:150).

A Constituição do Império, promulgada em 1824, não continha disposição alguma sobre a situação dos indígenas. Embora o decreto de 20 de Outubro de 1823,

⁴⁰ “A Carta Régia de 12/05/1798 abole e extingue todos os dispositivos do Diretório Pombalino. O propósito explícito de tal medida é ainda a integração do índio à sociedade colonial ‘para que os mesmos fiquem sem diferença ds outros meus vassalos’.” (MOREIRA NETO 1971:334)

⁴¹ Lei de 27 de Outubro de 1831

Art. 1^o Fica revogada a Carta Régia de 5 de Novembro de 1808, na parte em que mandou declarar a guerra aos Índios Bugres da Província de São Paulo, e determinu que os prisioneiros fossem obrigados a servir por 15 annos aos milicianos ou moradores, que os apprehendessem.

Art. 2^o Ficam revogadas as Cartas Régias de 13 de Maio e de 2 de Novembro de 1808, na parte que autorizam na Província de Minas-Geraes a mesma guerra, e servidão dos Índios prisioneiros.” (MENDES JUNIOR 1912:53)

o qual instituiu os governos das províncias, contivesse artigo mandando “favorecer as missões e a catequização dos índios” (OTÁVIO 1946:148), a situação jurídica dos índios só foi alterada significativamente com a lei de 1831. O direito natural sobre a terra, sugerido pela Bula Papal de 1532, e o direito irrestrito à liberdade dos índios, conferido pelo Diretório Pombalino, foi substituído pela condição de órfãos perante a lei⁴². Com isso os índios passaram a gozar “da proteção do ministério publico e de todos os benefícios instituidos para a defeza dos orphams”(MENDES JUNIOR 1912:54). Apesar do novo estatuto jurídico as violências continuaram a ocorrer à medida do avanço das frentes de ocupação colonial. Entretanto, foi com o instituto da tutela orfanológica que “eles [os índios] são definitivamente libertos da escravidão” (CARNEIRO DA CUNHA 1987:161). O Governo Imperial, apesar do instituto da tutela orfanológica, não criou instrumentos para monitorar as relações entre as comunidades indígenas e as frentes coloniais.

A implementação da legislação indigenista do Império ocorreu em 1845 com o Regulamento das Missões. Através desse Regulamento o Governo procurou definir os meios de catequese e civilização do indígena, enfatizando que toda iniciativa civilizatória deveria seguir formas brandas e persuasivas de tratamento com o indígena. O Regulamento das Missões dispôs sobre a forma institucional de promover a incorporação dos indígenas na sociedade nacional: instituindo a figura do Diretor Geral dos Índios em cada província e distribuindo títulos militares aos detentores dos diversos cargos envolvidos no tratamento dos indígenas, bem como regularizando a

⁴² Lei de 27 de Outubro de 1831

“Art 4. Serão considerados como orphams, e entregues aos respectivos Juizes, para lhes applicarem as providencias da Ordenação Livro primeiro Título oitenta e oito.” (MENDES JUNIOR 1912:53)

concessão de terras⁴³. “Esse decreto é fértil em disposições, mas nunca foi devidamente executado.” (MENDES JUNIOR 1912:54). Do ponto de vista do colonizador, o resultado mais importante do Regulamento das Missões foi a consolidação da condição de tutelados imposta aos índios. Do ponto de vista dos índios, e especialmente dos Kaingang, o resultado mais visível foi a incorporação de títulos militares a sua organização social. A condição de tutelados sujeitava os índios “ao serviço público e ao serviço das aldeias, mediante salário, ao serviço militar, sem coação e na medida de suas aptidões”(OTÁVIO 1946:151).

A política indigenista imperial não se limitou a impor a condição de tutelado aos índios. A Lei de Terras de 1850, mesmo não tendo sido elaborada em função das comunidades indígenas, teve grande impacto sobre as terras indígenas. A Lei 601 de 18 de Setembro de 1850, conhecida como Lei de Terras, determinava que no Brasil não deveriam existir senão *Terras Públicas*, de domínio do Estado, e *Terras Particulares*, devidamente comprovadas com títulos de propriedade ou posse legalizada. As terras indígenas foram consideradas como subsumidas ao direito de posse, mas “os índios não estavam em condições, na maioria dos casos, de promover as medidas necessárias estabelecidas na lei, para assegurar a consolidação de seus direitos territoriais”(OTÁVIO 1946:152). Muitos índios perderam o direito sobre seus territórios tradicionais pois “os sertanejos ... foram criando posses e formando registros, e, tanto quanto lhes foi preciso, foram invadindo e até expellindo à força os aldeados.”(MENDES JUNIOR 1912:56). A Lei de Terras estabeleceu uma outra via

⁴³Segundo Moreira Neto o Regulamento das Missões ou o decreto n.426 de 24/07/1845 foi a lei indigenista básica do Império. O artigo 11º ilustra esta posição:

“Cada província deverá ter um Diretor Geral dos Índios, nomeado pelo Imperador. Em cada aldeia um Diretor, um tesoureiro, um almoxarife e um cirurgião ... Se confere, enquanto servirem, ao Diretor Geral a graduação honorária de Brigadeiro, ao diretor de aldeia a de Tenente Coronel, e ao Tesoureiro a de capitão”. (MOREIRA NETO 1971:368-369)

para a consolidação dos territórios indígenas: o Regulamento n.1318, de 30 de Janeiro de 1854, declarava que o Estado deveria reservar parte das *Terras Devolutas* ao estabelecimento de aldeamentos indígenas (CARNEIRO DA CUNHA 1992).

O reconhecimento oficial do direito indígena à porções definidas de terra foi objeto de controvertidas medidas durante os períodos Colonial e Imperial. No século XVIII os índios aldeados recebiam tradicionalmente “uma légua em quadra para cada aldeia”(CARNEIRO DA CUNHA 1992:144). No decorrer do século XIX houve concessões de porções de terra com medidas distintas, as quais variavam de acordo com o número de famílias ou com a localização das terras destinadas à habitação indígena. A legislação a este respeito foi também escassa. Além dos instrumentos locais de concessão legal de terras aos indígenas, o período que antecedeu a edição do Regulamento das Missões conheceu apenas as leis que tratavam da “transferência de aldeias para novos estabelecimentos” (06/07/1832) e do arrendamento de terras indígenas (18/10/1833). Manuela Carneiro da Cunha analisa estas duas leis como indicadores do processo de legalização da ocupação branca em terras indígenas. No primeiro caso, as transferências de aldeados culminava com a disputa entre proprietários e governo (municipal, provincial e Imperial) sobre as terras das aldeias. A legislação de 18/10/1833, por sua vez, previa que o produto dos arrendamentos destinava-se “ao sustento, vestuário e curativo dos índios mais pobres, e à educação dos filhos destes” (CARNEIRO DA CUNHA 1992:145). Entretanto, os arrendatários não tardavam a pedir Cartas de Sesmarias referentes aos terrenos arrendados. Segundo a autora algumas vezes o pedido foi aceito e os índios perderam suas terras mesmo estando protegidos pela lei.

A Lei de Terras de 1850 ao determinar que o assentamento das comunidades

índigenas fosse realizado sobre as *Terras Devolutas*, inverteu a discussão sobre o direito natural dos índigenas à terra. Assim como o instituto da Tutela Orfanológica selou o debate sobre a liberdade incondicional dos índios, a Lei de Terras, redimensionou a questão da presença indígena no território nacional. Os índios passaram a ter sua liberdade limitada às terras cedidas pelo Governo Imperial. O Governo, por sua vez, só cedia terras para índios não missigenados. Um século depois da Lei Pombalina que estimulava os casamentos entre colonos e índios, o Governo Imperial limitou a cessão de terras aos índios não missigenados. A ambigüidade, ou ao menos o debate, que marcou a política indigenista do período colonial tornou-se com o Império “um fastidioso solilóquio”, o novo Estado brasileiro não mais sofria as ambigüidades das influências jesuíticas, metropolitanas e coloniais (CARNEIRO DA CUNHA 1987:166). A política indigenista no período Imperial foi largamente influenciada pelos interesses dos moradores, fazendeiros e colonos que ocupavam o interior do Brasil. No centro de toda a política Imperial residia a questão da exploração, ocupação e domínio das terras dentro dos limites do Império. A Lei de Terras inova por referir ao critério de identidade étnica como determinante da legitimidade da presença de índios sobre territórios cedidos pelo Estado. Protegidos por este novo critério autoridades de províncias do Nordeste declararam não haver ‘índios identificáveis’ em seus territórios; por conseguinte se apoderaram das terras destinadas aos aldeamentos (CARNEIRO DA CUNHA 1992). No sul do Brasil a invisibilidade étnica foi barrada pelos constantes ataques sofridos pelas frentes de colonização. Havia índios nestes territórios; e estes eram reconhecidos por sua violência; exigindo um esforço institucional duradouro para implementar a ocupação branca destes territórios.

2.3. Os Campos de Palmas: território tradicional e autoridade contextual

Kaingang no século XIX

A ocupação do centro-oeste e sudoeste paranaense, como dissemos anteriormente, só foi possível a partir de 1810 com a conquista do Campos de Guarapuava. A presença dos Kaingang nesta região já havia sido registrada desde as expedições de Afonso Botelho no século XVIII. Entretanto, permanência dos colonizadores na região só foi possível com o grande número de homens e armas envolvidos na Real Expedição da Conquista dos Campos de Guarapuava. A hostilidade dos selvagens foi vencida pelas armas depois de um grande confronto promovido pelos Kaingang. A reação dos Kaingang foi controlada um anos após a chegada em Guarapuava, em 1811, com o aprisionamento do cacique Antônio Pahy.

A relação colaboracionista que se estabeleceu entre os índios liderados por Antônio Pahy e os membros da Real Expedição suscitou a divisão interna dos Kaingang. Os colonizadores souberam explorar tais conflitos internos, utilizando os coraboracionistas para combater os arredios e, assim, proteger os núcleos coloniais e as emergentes fazendas de gado. Os conflitos que se seguiram inauguraram uma série de hostilidades as quais engendraram alianças e desafetos entre grupos Kaingang. O próprio cacique Antônio Pahy foi morto em um ataque Kaingang (em 1817 ou 1818 não se sabe ao certo), sendo sucedido pelo jovem cacique Luiz Tigre Gacon, que também foi morto em um ataque ao aldeamento de Atalaia em 1825⁴⁴. As hostilidades

⁴⁴ O aldeamento de Atalaia foi montado sobre a doação de uma sesmaria. O ataque e destruição deste aldeamento foi providencial para (talvez estimulado por) os fazendeiros locais. “D. João VI havia concedido aos índios de Guarapuava, uma sesmaria por patrimônio, no local do aldeamento de Atalaia. Pouco depois da chacina de 26 de abril de 1825, os índios abandonaram Atalaia. Foi o suficiente para que as próprias autoridades de Guarapuava, inclusive o Diretor Geral de Índios, se

não se limitavam às relações entre colaboracionistas e arredios. Nos primeiros anos de Atalaia, antes da fundação da Freguesia de Nossa Senhora do Belém de Guarapuava, a relação entre os Kaingang colaboracionistas e os próprios colonizadores de Guarapuava não era tranqüila - esta foi a conclusão de Joaquim José Pinto Bandeira que em 1851 comenta sobre a “cautela de não revelar aos colonizadores a existência dos Campos de Palmas, *afim de terem ali um asilo seguro, quando algum desvario provocasse contra eles as iras do comandante de Guarapuava*”(WACHOWICZ 1987:13; FERNANDES 1941:162).

Os Campos de Palmas, ao sul de Guarapuava, foram mantidos como um refúgio Kaingang durante as primeiras décadas do século XIX. Para lá seguiram muitos dos sobreviventes do grande ataque realizado pelos Dorins ao aldeamento de Atalaia em 1825 - nesse ataque morreram muitos colaboracionistas e o aldeamento foi reduzido a cinzas. Antes disso, os colonizadores já sabiam da existência destes campos, afinal os Campos de Palmas estavam no caminho para a região das Missões no Rio Grande do Sul. Em 1815, uma expedição de reconhecimento foi enviada para identificar um caminho seguro para o Rio Grande do Sul. Guiados pelo Kaingang Iongong, a expedição comandada pelo major Atanagildo Pinto Martins chegou ao Rio Grande do Sul a leste da região das Missões. Ao retornar, buscando o caminho mais a oeste, Iongong e alguns homens da expedição desapareceram na região dos Campo de Palmas⁴⁵. O território compreendido entre os Campos de Guarapuava e o Noroeste do Rio Grande do Sul permaneceu desconhecido até o final da década de trinta. Em 1832 desapareceram membros da expedição liderada pelo capitão José de Sá Souto Maior.

apoderassem ilegalmente de parte da sesmaria dos índios para seu próprio benefício.”(WACHOWICZ 1987:22)

⁴⁵ Motta (1994) sugere que Iongong teria levado os expedicionários a uma emboscada nos Campos de

“Todos os cadáveres foram encontrados, menos o do capitão” (WACHOWICZ 1987:14). Surgiram, na época, boatos sobre a permanência do capitão em meio aos índios; este teria se casado com uma índia e se tornado capitão dos índios (Caderno Histórico de Palmas:1993). Em 1836 partiu de Guarapuava uma expedição de busca à procura do capitão. Não o encontraram, mas fizeram um reconhecimento mais detalhado dos Campos de Palmas.

No final da década de trinta estavam criadas as condições para a conquista e ocupação dos Campos de Palmas: os Campos de Guarapuava estavam ocupados por fazendeiros dedicados à criação de gado; já se sabia da existência de campos ao sul de Guarapuava; os colonizadores podiam contar com a colaboração dos Kaingang aldeados. Duas Bandeiras se formaram com o objetivo de colonizar os Campos de Palmas. Em 1837 foi criada a ‘Companhia de Municipais Permanentes’, liderada por Pedro Siqueira Cortes. Em 1839 foi fundada a ‘Sociedade dos Primeiros Povoadores Palmenses’, chefiada por José Ferreira dos Santos. Estas duas iniciativas de conquista e colonização criaram mais um eixo de tensão no processo de ocupação desta região.

As Bandeiras de Cortes e Santos partiram de pontos diferentes para alcançar os Campos de Palmas, daí a reivindicação de ambos sobre a autoridade desta conquista. Cortes partiu da região de União da Vitória, a leste; e Santos partiu de Guarapuava ao norte. O conflito entre as duas Bandeiras não culminou em luta armada⁴⁶. Foram escolhidos dois árbitros de Curitiba para mediar o conflito. Em 1840 os árbitros Joaquim José Pinto Bandeira e João da Silva Carrão partiram de Curitiba em direção aos Campos de Palmas. Ao passar por Guarapuava tomaram o índio

Palmas, e que portanto, não mais voltou à região de Guarapuava.

⁴⁶ Wachowicz (1987) sugere que não houve luta armada pois os colonizadores temiam o ataque dos Kaingang, procurando, assim, não debilitar seu poder de defesa.

Vitorino Condá como guia. Condá seguiu para os Campos de Palmas acompanhado de alguns índios e suas respectivas famílias. A disputa pela autoridade sobre estes territórios reacendeu a tensão entre índios colaboracionistas e arredios - o refúgio Kaingang havia sido descoberto com o auxílio de um Kaingang.

Durante os três meses de negociação entre Bandeirantes e árbitros, o índios liderados por Condá revelaram a existência de outros campos a oeste, ao quais chamavam de Campo Erê. Nestes campos viviam os Kaingang chefiados pelo índio Viri. Nos primeiros anos da conquista dos Campos de Palmas Condá e Viri tornaram-se aliados fundamentais dos colonizadores, estabelecendo acampamento junto ao nascente povoamento de Palmas. Loureiro Fernandes (1941) assim descreve a importância destes dois caciques: “o serviço prestado por estes dois caciques à catequese dos Kaingang foi inestimável e todos os relatórios apresentados nos primeiros anos da Província do Paraná são unânimes em reconhecer o mérito desses serviços prestados à causa do povoamento”(FERNANDES 1941:164).

Sob o comando dos caciques Condá e Viri os Kaingang tornaram-se peças chave no povoamento da região. Houve até quem cogitasse transferir a gente de Viri para um ponto avançado a oeste de Guarapuava, afim de formar uma barreira de índios aliados contra os ataques dos arredios que habitavam aquela região (WACHOWICZ 1987). Viri não aceitou, preferindo permanecer em Palmas. Com a permanência dos colonizadores na região de Palmas, aumentou a tensão entre colaboracionistas e arredios, entretanto, a forma de confronto mudou. O último grande ataque aos acampamentos dos ‘índios mansos’ foi promovido pelo índio Vaitom em 1843. Aproveitando a ausência temporária de Condá, Vaitom tentou uma ação surpresa contra os ‘christãos’ e os aldeados de Palmas. Os índios mansos, na

ocasião sob liderança de Viri, conseguiram vencer o ataque de Vaitom. A partir de então os ataques tornaram-se ocasionais e Viri assumiu integralmente a autoridade política sobre estes índios. Telêmaco Borba registrou, ainda no século passado, o medo que Condá e Viri impunham aos índios arredios⁴⁷:

“(…) Quizeram [os Kaingang] 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 sorprendender traiçoeiramente, tanto os desprevinidos habitantes dos campos de Palmas e Guarapuava, como aos descuidados tropeiros; mas, neste seo modo de proceder de vez em quando, soffriam grande revezes, e as represalias por parte dos habitantes daquelas regiões coadjuvados pelos caciques Condá e Viry, eram-lhes sempre funestas.” (BORBA 1882[1908]:05)

Se, por um lado, o auxílio de Condá foi decisivo para os colonizadores brancos, por outro, a relação deste índio com os colonizadores foi fundamental para que Condá alcançasse a posição de renomado chefe indígena. A participação de Condá no descobrimento e ocupação dos Campos de Palmas, em 1840, foi retribuída com presentes, armas e pagamentos, e sobretudo, com o título de *capitão* conferido pelo presidente da província de São Paulo. Na mesma ocasião o índio Viri recebeu o posto de *tenente*. O grande poder que líderes como Condá e Viri concentravam fez com que alguns observadores descrevessem os Kaingang como um grupo organizado segundo uma hierarquia fortemente centralizada e militarizada. O engenheiro Belga Alphonse Mabilde, que observou os Kaingang do Rio Grande do Sul durante o século passado, assim descreveu a organização política destes índios:

“Os Coroados dividem-se em pequenas tribos, constituídas por

⁴⁷ A atuação de Condá na defesa do avanço colonial fez com que alguns autores o identificassem como um ‘bugreiro’, figura típica do processo de extermínio experimentado pelos índios Xokleng (SANTOS 1970).

famílias entrelaçadas e parentes chegados. Cada uma destas tribos tem o seu cacique ou chefe e estão sujeitas a uma autoridade superior, de quem depedem – o cacique principal ou chefe de todas elas – e a quem prestam uma obediência cega.”(MABILDE 1983:42)

Tomasino (1995) propõe que esta tipo de organização política centralizadora ultrapassava os limites Dos grupos locais, englobando os diversos grupos que ocupavam os campos do planalto do oeste catarinense e sudoeste paranaense. Segundo o argumento de Tomasino, os campos estavam divididos entre subgrupos Kaingang cada um chefiado por um *Paí*. “O conjunto destes subgrupos subordinava-se a um Pay-Bang, cacique principal”(TOMASINO 1995:76).

Mesmo com a atuação colaboracionista de Condá, que acumulava prestígio como *capitão* e como Pay-Bang, as violências contra os aldeados de Palmas persistiram. Com a ausência de Condá e Viri, que foram diversas vezes empregados em campanhas de defesa e de aldeamento de índios selvagens, os fazendeiros da região promoveram ataques contra os índios. Em 1848 o diretor de Índios da Província de São Paulo registrou um ataque aos aldeados de Palmas. “*alguma coisa houve no aldeamento dos campos de Palmas, segundo (...) o capitão Hermógenes Lobo Carneiro, pois que o destacamento dali, apossando-se violentamente das roças dos índios, deu causa a que eses abandonassem o aldeamento*” (Ofício de José Joaquim Machado d’Oliveira ao Presidente da Província de São Paulo *apud* D’ANGELIS e FOKÃE 1994).

Apenas dez anos após a conquista os Campos de Palmas já contavam com trinta e seis mil cabeças de gado (MOTTA 1994). Apesar da riqueza dos colonizadores, os serviços de proteção prestados por Condá e Viri ainda se faziam

necessários. Em 1843 Condá foi levado a São Paulo, na época a capital provincial deste território. Quando retornou encontrou o índio Viri muito prestigiado, devido a sua atuação na defesa contra o ataque de Vaitom. Condá foi forçado a abandonar o aldeamento de Palmas, seguindo a princípio para a região Covó (algumas léguas ao norte de Palmas), e posteriormente para sul, na direção do rio Chapecó, terminando por se estabelecer nos Campos de Nonohay no Rio Grande do Sul. Viri, que permaneceu em Palmas, tinha em seu Toldo “16 cabanas onde habitavam 177 índios mansos” (Caderno Histórico de Palmas 18/09/93).

Nos anos 1854 e 1855 os vereadores de Guarapuava cogitaram convocar os índios Condá e Viri para formarem uma força policial, pretendendo manter uma contribuição periódica para ser usada como pagamento a estes índios. Segundo as autoridades de Guarapuava esta era a única medida eficaz contra os repetidos ataques dos arredios que provocaram diversos ataques nestes anos (MOTTA 1994).

Condá e Viri não mais defenderam juntos os colonizadores, a última realização conjunta destes dois índios ocorreu contra os índios de Nonohay, em 1859, os quais haviam causado a morte do filho e do cunhado de Condá. O ataque dos aliados Condá e Viri aos índios de Nonohay poderia ter se tornado uma nova versão da chacina de Atalaia ocorrida em 1825. O próprio Diretor Geral dos Índios do Rio Grande do Sul, denunciou o interesse dos fazendeiros locais em ver os índios abandonar suas terras em Nonohay. A reação de Condá e Viri foi surpreendente para as autoridades da época: exigiram das autoridades a punição dos culpados. Uma vez que os acusados foram presos os índios aliados de Viri retornaram para Palmas. Condá ficou com os seus no sul; encerrava-se assim, a parceria entre estes dois líderes.

O comentário enviado pelos membros da Câmara Municipal de Guarapuava à presidência da Província revela o grau de aproximação alcançado entre os aliados de Condá e Viri e as autoridades provinciais:

“(...) este pensamento que em qualquer pessoa civilizada seria bastante apreciável, não pode deixar de merecer elogios muito especiais, partindo elle de individuos q. não tem recebido educação propriamente dita. (...)”

“Voltarão delá os índios de Palmas satisfeitíssimos, e esta Camara não pode deixar de significar à V. Exa. o prazer que nutre p. um fato de tanto alcance!” (Ofício da Câmara Municipal de Guarapuava de 31 de Nov. de 1859 ao presidente da Província. *apud* WACHOWICZ 1987:23).

Este documento da Câmara Municipal de Guarapuava revela que as mudanças ocorridas desde o primeiro contato permanente entre os Kaingang e os colonizadores até o final da década de cinquenta foram muito significativas, capazes de gerar uma reação tão surpreendente quanto o recurso às autoridades provinciais para a resolução de um conflito interno. O próprio conflito foi gerado pela relação que se estabeleceu entre os Kaingang colaboracionistas e os arredios. A presença dos colonizadores criou condições para o surgimento de conflitos entre os índios colaboradores e entre os índios arredios. Entre os índios mansos o conflito surgia na medida em que as lideranças brancas divergiam - como no caso de Palmas que teve duas lideranças reivindicando autoridade sobre a região, o que culminou com o desentendimento entre Condá e Viri. Entre os arredios o conflito surgia pois com o avanço da colonização escasseavam as terras e os recursos disponíveis para exploração.

Sílvio Coelho dos Santos (1970) atribui o colaboracionismo dos Kaingang à natureza pastoril da colonização da região.

“Eles [os Kaingang] foram diretamente envolvidos por uma frente pastoril que logo pulverizou os elos de solidariedade que aglutinavam os vários grupos tribais e a seguir rebentou com a organização social tradicional (...) A partir daí foi contínua a utilização dos contingentes tribais assim envolvidos para limpar áreas novas de populações indígenas arredias(...)”(SANTOS 1970:18)

É certo que existe uma relação direta entre o tipo de exploração econômica levada a efeito pelo empreendimento colonial e a resposta Kaingang à presença dos brancos. Entretanto, é preciso redimensionar a ‘agência’ Kaingang ao longo desta primeiras experiências de contato. O colaboracionismo, como dissemos, não produziu unanimidade. Ademais, líderes como Condá e Viri não abriram mão da autoridade política junto aos seus grupos locais. Ao recorrer à autoridade dos brancos para solucionar um conflito interno, os Kaingang demonstraram que transformavam seus critérios de legitimidade política sem abandonar seus padrões de autoridade política local. Com efeito, Condá e Viri foram fortalecidos politicamente com este episódio, o que contribuiu para o reconhecimento oficial da presença dos Kaingang na região.

A forma como o indígena era percebido pelos colonizadores também sofreu transformações significativas neste período. Investigando os livros de batismo da Paróquia de Palmas é possível encontrar o registro de batizados de indígenas desde 1843⁴⁸, ano do primeiro livro de batismo. Entre os vinte primeiros registros encontram-se oito registros de batismo de índios. As formas como foram registrados estes batismos são reveladoras. No livro consta a data do batizado, o nome cristão do batizado, o nome indígena dos pais do batizado, e o nome cristão dos padrinhos.

⁴⁸ O primeiro sacerdote a trabalhar em Palmas, o Pe. José de Araújo permaneceu até o ano de 1842 sem deixar registros de batismos. (Resumo Histórico da Prefeitura Municipal de Palmas).

Uma observação chama a atenção: na maioria dos primeiros registros de batismos os pais dos batizados são registrados como finados ou incógnitos⁴⁹. Nos poucos casos em que foram batizadas crianças na presença de seus pais indígenas, os registros incluíam o nome dos pais seguidos da especificação '*Índios Selvagens*'⁵⁰. Em 1852 a forma de registrar o batizado foi alterada, passando a incluir o nome do pai seguido da especificação '*índio*'⁵¹. Evidentemente esta é apenas uma indicação não conclusiva sobre a forma como os brancos colonizadores percebiam os índios. A transformação, em menos de dez anos, de 'incógnitos ou falecidos' em 'índios selvagens' e, posteriormente, em 'índios', indica a velocidade com que ambas as partes assumiram uma nova atitude frente ao contato.

A oficialização da presença dos Kaingang no território colonial de Palmas ocorreu a medida que o núcleo colonial foi se desenvolvendo. Os Kaingang aldeados foram parte do processo de consolidação da presença branca na região, sendo, portanto, integrados em diversos níveis das atividades coloniais. Dois anos após a criação da Província do Paraná (1853) o povoamento de Palmas foi elevado à categoria de Freguesia (Lei número 72 de 25/02/1855). Através da mesma lei foi determinado que parte do território desta Freguesia deveria ser destinado ao usufruto dos índios mansos de Palmas (D'ANGELIS e FOKÃE 1994)⁵². Nesta época, havia aproximadamente oitocentos moradores brancos no povoamento de Palmas. Este

⁴⁹ Esta é uma indicação da prática comum na região de sequestro de crianças indígenas, a tradição oral dos colonos aponta para a mesma hipótese.

⁵⁰ Exemplo: 03/05/1843 batismo de Pomposa, de 04 anos, filha de Teré e Nifré, Índios Selvagens. Padrinhos Joaquim Mendes de Souza e Madalena dos Santos. Os nomes Mendes e Santos estão grifados pois constituem, hoje em dia os sobrenomes mais comuns e importantes da comunidade indígena de Palmas.

⁵¹ O registro de 19/12/1852: Justino filho de Viri índio e rita [?] com os padrinhos Amaro Antonio do Nascimento e Gertrudes Maria solteira.

⁵² Lei de 25 de fevereiro de 1855 art.4º: (...) uma parte desse rocio (sede da nova Freguesia) será exclusivamente destinada para usufruto dos aborígenes que habitam atualmene o território de Palmas e dos mais que se fores apresentando." (D'ANEGLIS e FOKÃE 1994:19)

número cresceu rapidamente. Em meados da década de sessenta a Freguesia de Palmas contava com 2090 habitantes brancos e, em 1890, a população do então município de Palmas era de 7068 habitantes (MARCONDES 1977). Palmas tornou-se, no final do século XIX, o centro colonial de referência para a ocupação do sudoeste paranaense⁵³. Com a proteção dos índios mansos de Palmas, o povoamento pode se desenvolver e se consolidar como o principal centro administrativo, comercial, judiciário e religioso da região. Já em 1885 a cidade estava conectada à capital da província por linha telegráfica.

As relações de cooperação que se estabeleceram entre os Kaingang e os colonos de Palmas foram mediadas pela ação do cacique Viri. Este cacique, que havia alcançado a posição de tenente ao lado do capitão Condá, e portanto, tinha direito ao receber soldo do governo da província, tornou-se mais do que um simples funcionário do Estado. Viri tornou-se um interlocutor prestigiado tanto entre os índios quanto entre as autoridades provinciais. Quando em 1871 não conseguiu receber o soldo a que tinha direito, dirigiu-se diretamente ao presidente da província (MOTTA 1994). Para caciques prestigiados como Viri apenas a presidência da província representava autoridade capaz de interlocução⁵⁴. Nos períodos em que este se ausentava e,

⁵³ Em 1877 Palmas passou da condição de Freguesia para a condição de Vila, constituindo município autônomo; em 1880 o município foi elevado à categoria de termo judiciário e, em 1896, elevado à categoria de Sede de Comarca. (Resumo Histórico de Palmas: Prefeitura Municipal de Palmas/PR)

⁵⁴ Em diversos registros da etnografia brasileira é possível perceber processo nos quais os líderes indígenas procuram os líderes dos brancos. Um exemplo radical deste tipo de percepção da sobreposição de autoridades é o caso dos índios Canela do Maranhão. Para os Canela, conforme registros do século XIX a autoridade do brancos não era apenas contraposta à autoridade indígena mas também à autoridade dos heróis culturais. No caso Canela o herói cultural Auke era tido como uma representação de D. Pedro II.

Ainda hoje os Kaingang mais velhos contam como os antigos viajavam em busca de contatos diretos com as autoridades brasileiras. Existem muitos exemplos deste tipo de relato. Durante meu trabalho de campo ouvi três referências diretas a estas viagens. Abaixo reproduzo parte da fala de Dona Maria de Jesus (70 anos, mãe dos ex-caciques Toninho e Albino Viri). Além da ênfase na capacidade dos antigos em viajar longas distâncias, Dona Maria de Jesus fala do destino das viagens: Brasília. 'Brasília' aparece na fala de Dona Maria de Jesus como um lugar muito distante e importante, o qual

especialmente, após a sua morte em 1873, resurgiam as tensões. Sem o cacique Viri os Kaingang de Palmas “estavam *‘tomando um vida errante praticando furtos e não querem obedecer as autoridades em cousa alguma’*”(ofício do subdelegado de Palmas ao presidente da Província 13/02/1877 *apud* MOTTA 1994:237). Ademais, a ampliação da presença branca na região retirou dos Kaingang o papel de protetores do núcleo colonial desempenhado nos primeiros anos da conquista⁵⁵. A desconfiança de ambas as partes e os eventuais episódios de conflito entre brancos e índios fizeram com que o governo da província do Paraná criasse, em 1881, o cargo de Diretor de Índios do Município de Palmas, cuja função era garantir o bom relacionamento entre os índios aldeados e os colonos brancos. Com efeito, os relatórios das autoridades locais neste período não mais registram episódios de violência. A oficialização definitiva da presença dos Kaingang em Palmas foi alcançada através da Lei nº853 de 22 de março de 1909, que “ao conceder aos caingangues as terras por eles ocupadas assegurou o patrimônio indígena” (FERNANDES 1941:166)⁵⁶.

ela jamais conheceu. O valor que ela atribui às viagens dos antigos, não está apenas relacionado com a distância percorrida. Para ela, que em todas as vezes que conversamos afirmava, “tempo bom já passou”, estas viagens estão associadas ao poder dos antigos de buscar o governo – ‘Brasília’. *“mas de primeiro os antigo, já vou dizer né por que eu já tô ficando antiga também já, eles iam apé. O senhor acredita nisso? Panelinha deles de ferro aí punhavam dentro do cesto, diz que, eu não vi, de certo a minha mãe que contava. A falecida minha mãe gostava de contar. Os cestinhos deles eram assim ... colocavam prato, ... prá na viagem eles cozinha. Chaleira prá eles tomá chimarrão, cuia, tudo, erva. Sabe que eles chegavam, diz que, até em Brasília daquele jeito. Daí a falecida minha mãe gostava de contar, até a tua avó ia ela disse, dizia prá nós, a mãe dela, de certo, da falecida minha mãe. É diz que eles iam, se combinavam e ia uma turma, diz que, prá lá, que iam conversar com o governo tudo ... lá eles davam, diz que, dinheiro, pra eles chega na cidade e comprar as coisas pra eles de certo.”*(Entrevista 22.05.97)

⁵⁵ “(...) ao final do século passado, ocorrendo a morte dos chefes Condá e Very e não havendo condições para se afirmar novas lideranças tribais, os dirigentes da sociedade regional começam a se preocupar com a marginalização dos Kaingang (...) Agora, a sociedade regional não tinha necessidade dos índios para limpar os campos da presença dos Kaingang arredios. A questão, portanto, era a de achar uma saída para impedir que os índios se tornassem um peso a sustentar. Por isto, em 1881, o Governo Provincial do Paraná nomeou um diretor de índios para Palmas, encarregado de dar uma orientação a vida marginal que os Kaingang levavam.”(SANTOS 1970:36).

⁵⁶ “A Lei nº853, de 22 de março de 1909, do Estado do Paraná estabeleceu, entre as áreas de terra a medir e demarcar para os índios, na Comarca de Palmas: ‘fará medir duas áreas, com capacidade para o estabelecimento de cem famílias cada uma, destinadas a servirem de patrimônio aos índios Coroados’.”

2.4. A política indigenista no período republicano

Assim como a Constituição Imperial de 1824, a Constituição Republicana de 1891 não menciona sequer a palavra indígena. Ainda à semelhança da Constituinte de 1823, o processo de elaboração da primeira Constituição Republicana do Brasil conheceu algumas iniciativas humanitárias para com os índios. O projeto constitucional de José Bonifácio pretendia incluir um programa de civilização do indígena na Constituição de 1824. Durante a elaboração da Constituição de 1891 os membros da Igreja Positivista foram os defensores da causa indígena, propondo o estabelecimento de relações diplomáticas com os grupos indígenas, considerando-os como nações independentes⁵⁷. Tal projeto não logrou êxito. Os grupos indígenas permaneceram à margem do processo de formação institucional do Estado Brasileiro durante os primeiros anos da República. Os serviços e benefícios que por ventura foram dispensados aos índios neste período provinham de iniciativas dos governos estaduais - “(...) as tendências protetoras do índio nas esferas governamentais, nos últimos anos do Império, estacionaram quasi por completo, também nos primeiros anos da República foram letra morta nos textos da lei” (FERNANDES 1941:166).

Aparentemente tal Lei não foi plenamente cumprida, visto que em 1937 o Delegado do SPI registrava “da área de terras de ‘dois mil alqueires aproximadamente (...), uma parte foi doação de Annibal Wirmond e o restante são terras do Estado, a legalizar””. (Relatório do Delegado do SPI, Antônio da Rosa, ao Inspetor Regional do Ministério do Trabalho. Palmas 20 de abril, Documento anexo n.1 fl.1. Documento arquivado em microfilme no CENDOC - Museu do Índio, RJ: filme 379, Planilha 89, fotografia 2283. *apud* D'ANGELIS e FOKÃE 1994:53)

⁵⁷ O projeto de Constituição elaborado pela Igreja Positivista propunha em seu artigo primeiro que: “A República Brasileira é constituída: 1°, pelos Estados do Brasil ocidental sistematicamente confederados, os quais provêm da fusão de elementos europeus com o elemento africano e o aborígene americano; 2°, pelos Estados americanos do Brasil, empiricamente confederados, os quais se compõem de hordas fetichistas espalhadas sobre o território da República. Esta federação consiste, de um lado, em manter com elas relações amistosas, hoje reconhecidas como um dever entre nações esclarecidas e simpáticas; e de outro garantir-lhes a proteção do govêrno federal contra tôda violência que os possa atingir, quer em suas pessoas, quer em seus territórios, que não poderão ser percorridos sem seu prévio consentimento, solicitado pacificamente e somente obtido por meios pacíficos”

Este foi o caso dos Kaingang de Palmas, de Mangueirinha e de Xapecó, que entre os anos 1902 e 1909 tiveram suas terras reconhecidas pelo governo estadual do Paraná⁵⁸.

Nos primeiros anos da República a questão indígena apresentava uma dificuldade para os legisladores, a saber: os índios brasileiros viviam em diferentes níveis de civilização. Alguns grupos já estavam incorporados aos núcleos coloniais, fato que autorizava, segundo os critérios da época, a identificação do indígena com o cidadão brasileiro. Outros grupos, no entanto, estavam em processo de incorporação, exigindo, portanto, a ação continuada do Estado para conduzir o processo de civilização. E havia ainda os silvícolas, “indivíduos manifestamente estranhos à sociedade”(OTÁVIO 1946:156), que perante o Código Civil de 1916 permaneciam sujeitos à tutela orfanológica⁵⁹.

A institucionalização da ação do Estado republicano brasileiro junto às comunidades indígenas só ocorreu nos anos 1910 e 1911, com a criação e regulamentação do Serviço de Proteção aos Índios (SPI), um órgão administrativo Federal subordinado ao Ministério da Agricultura, Comércio e Indústria. Originalmente o SPI foi criado sob a denominação de Serviço de Proteção aos Índios e Localização de Trabalhadores Nacionais (SPILTN). Os objetivos deste novo órgão eram o controle do acesso à propriedade frente à expansão das áreas produtivas, o treinamento agrícola e a proteção dos índios (SOUZA LIMA 1992). Esta denominação original do SPILTN - transformada em 1918 com a criação do Serviço de Povoamento - estava em acordo com a perspectiva indigenista da época, a qual

(OTÁVIO 1946:154)

⁵⁸ Os atuais limites dos territórios dos estados de Santa Catarina e Paraná foram definidos apenas em 1916, até então parte do oeste catarinense pertencia ao estado do Paraná.

⁵⁹ “The Civil Code of 1916 places the jungle-dwelling Indian with totally incapacitated persons and with those placed under the care of the courts of orphans” (Boletim Indigenista Dez.1961:187)

pretendia integrar os índios ao conjunto da sociedade como cidadãos brasileiros⁶⁰. O primeiro diretor geral do SPI, tenente-coronel Cândido Mariano da Silva Rondon, expôs os objetivos da nova instituição por ocasião da elaboração da lei que criou o SPI; dentre os pontos argumentados por Rondon havia alguns objetivos que demonstram a preocupação em transformar o índio em trabalhador nacional⁶¹. Diversas foram as manifestações de suporte a esta perspectiva integracionista. Luiz Bueno Horta Barbosa, que dirigiu a instituição entre os anos 1918 e 1921, apresenta uma argumentação clara a este respeito ao tratar da ação do SPI junto aos Guarani de São Paulo, em conferência realizada em Montevideo em 1925.

“Os resultados colhidos em pouco mais de um ano são tão consideráveis, que nos animam a esperar para dentro de cinco anos, no máximo, vemos a atual povoação indígena de Araribá transformada em centro agrícola de trabalhadores nacionais. Êste processo só depende de não se descontinuar, nem desmerecer a ação do Govêrno, de modo a ser possível o estabelecimento definitivo do ensino das primeira letras, a criação do aprendizado prático da agricultura, dos ofícios de carpinteiro e de ferreiro, bem como a introdução dos instrumentos próprios ao aperfeiçoamento da arte de tecelagem, a que são muito dadas as índias e para cujo desenvolvimento já se fêz uma regular plantação de algodão. (HORTA BARBOSA 1945:40)

⁶⁰ “A idéia da transitoriedade do índio (LEITE e LIMA 1986; LIMA 1986:141-56) teria o peso de um esquema mental profundamente imbricado na prática do Serviço(...)”(SOUZA LIMA 1992:159).

⁶¹ Rondon fez uma longa exposição sobre os objetivos do SPI, os quais incluíam: “velar pelos direitos que as leis vigentes conferem aos índios e por outras que lhes sejam outorgadas; garantir a efetividade da posse dos territórios ocupados por índios e, conjuntamente, do que neles se contiver, entrando em acordo com os governos locais; (...) por em prática os meios mais eficazes para evitar que os civilizados invadam as terras dos índios e reciprocamente; fazer respeitar a organização interna das diversas tribos, sua independência, seus hábitos e instituições, não interverindo para alterá-los, senão com brandura e consultando sempre a vontade dos respectivos chefes; (...) procurar manter relações com as tribos, por intermédio dos inspetores de Serviço de Proteção aos Índios; concorrer para que os inspetores se constituam procuradores dos índios; (...) envidar esforços para melhorar suas condições materiais de vida, despertando-lhes a atenção para os meios de modificar a construção de suas habitações e ensinando-lhes livremente as artes, ofícios e os gêneros de produção agrícola e industrial para os quais revelarem aptidões; fornecer aos índios ferramentas, instrumentos de lavoura, máquinas para beneficiar os produtos de suas culturas; introduzir em territórios indígenas a indústria pecuária, ministrar sem caráter obrigatório, instrução primária e profissional aos filhos de índios, consultando sempre a vontade dos pais, proceder ao levantamento geral dos índios, com declaração de suas origens, idades, línguas, profissões e estudar sua situação atual, seus hábitos e tendências” (OTÁVIO 1957:8-9)

Não obstante os objetivos do SPI fossem claros quanto à incorporação do indígena na vida econômica e social do Estado republicano brasileiro, a personalidade civil dos índios permaneceu submetida à condição de tutelados. As inovações promovidas pelo SPI se limitaram, nos primeiros anos de existência do órgão, ao compromisso institucional de respeitar a organização interna das tribos e de tratar com brandura as comunidade indígenas. Sob a orientação de Rondon, o SPI pretendia superar a distinção histórica de tratamento dispensado aos índios aliados e aos arredios, substituindo tal distinção pela classificação dos índios de acordo com os estágios de civilização em que se encontravam. Os objetivos da instituição deveriam ser mantidos para o êxito do processo de integração dos índios independente do estágio de civilização apresentado pelos indígenas. O método preconizado por Rondon foi defendido por outros diretores da instituição. Horta Barbosa, por exemplo, afirmou que só a brandura empregada pelos funcionários do SPI foi eficaz no tratamento com os índios Aimorés, os quais mantinham estado de guerra constante com os brancos desde os tempos de D.João VI (HORTA BARBOSA 1945).

A brandura no tratamento com o indígena defendida pelos diretores do SPI encontrava opositores dentro do próprio quadro institucional e intelectual da época. O diretor do Museu Paulista, Herman Von Ihering, era defensor de uma perspectiva radicalmente oposta àquela que viria a se tornar a orientação básica do SPI. Von Ihering propunha o extermínio dos índios em nome do progresso. Sua posição foi manifestada explicitamente em 1908, ano em que publicou artigo na Revista do Museu Paulista argumentando que mesmo os índios civilizados não apresentavam garantias para o desenvolvimento nacional. Quanto aos índios arredios ele os considerava uma ameaça constante que deveria ser eliminada. Os Kaingang do estado

de São Paulo, tradicionalmente arredios ao contato e responsáveis por inúmeros ataques às iniciativas de colonização e catequese, foram alvo direto das palavras do diretor do Museu Paulista: “como os Caingangs são um empecílio para a colonização das regiões do sertão que habitam, parece que não há outro meio, de que se possa lançar mão, se não o seu extermínio.”(VON IHERING 1907:215 *apud* GAGLIARDI 1989:73). Embora as proposições de Von Ihering tenham sido criticadas pela imprensa e por intelectuais da época, a opção pela violência nas experiências de contato encontraram suporte em diversas instâncias do próprio Estado. Em 1905 o governo de São Paulo havia criado a Comissão Geográfica e Geológica com o intuito de explorar a região dos rios Feio e Aguapei. A serviço desta Comissão formou-se uma expedição fortemente armada que por diversas vezes entrou em confronto com os Kaingang. Outro ponto de tensão entre os Kaingang e os colonizadores paulistas foi a construção da estrada de ferro que ligaria São Paulo a Mato Grosso. Os construtores da estrada que cortaria o território Kaingang foram inúmeras vezes atacados, ao que revidaram promovendo o extermínio de alguns grupos (GAGLIARDI 1989). Tais conflitos, argumentava Von Ihering, legitimavam a ação violenta dos proprietários e, sobretudo, do Estado contra os Kaingang⁶².

A iniciativa de pacificação assumida pelo SPI desafiou este projeto. A criação do SPI confirmou a opção institucional do governo republicano. Com efeito, a iniciativa do SPI foi uma resposta institucional inovadora às violências que se registravam de parte a parte no processo de colonização do oeste paulista. Na conferência intitulada “Pacificação dos Índios Cainganguê” (19/11/1913) Horta

⁶² “Torna-se imprescindível enfatizar as diferenças substantivas entre o reconhecimento de caráter científico, resultante dos trabalhos da Comissão Geográfica e Geológica, e o processo posterior de ocupação dos territórios pelas frentes colonizadoras (...) consubstanciados através da expansão

Barbosa descreveu detalhadamente os trabalhos de atração dos Kaingang do estado de São Paulo. Os resultados positivos alcançados serviram como uma defesa do método adotado pelo SPI. Os Kaingang a que Horta Barbosa se referia eram tidos como irredutíveis. Além dos ataques periódicos que realizavam contra as nascentes propriedades rurais do oeste paulista, eles haviam matado recentemente um padre e membros de uma expedição religiosa. Os trabalhos de pacificação foram tão difíceis que somente seis meses após o início do processo de atração os funcionários do SPI perceberam algum resultado positivo.

“(…) Graças à aplicação rigorosa do plano do Coronel Rondon, à ausência absoluta de toda e qualquer manifestação que pudesse ser interpretada como hostilidade ou má vontade (basta dizer que durante todo esse tempo não se deu um único tiro, nem mesmo para matar esplêndidas peças de caça que passavam quase ao alcance da mão) e as reiteradas provas de paciência e amizade, traduzidas pelos brindes deixados na floresta, graças a tudo isso, repito, já muito se havia modificado a noção que os índios tinham sobre os moradores de Ribeirão do Patos e começava a despontar em suas almas a confiança que os havia de conduzir a se fazerem nossos amigos” (HORTA BARBOSA 1945:47-8)

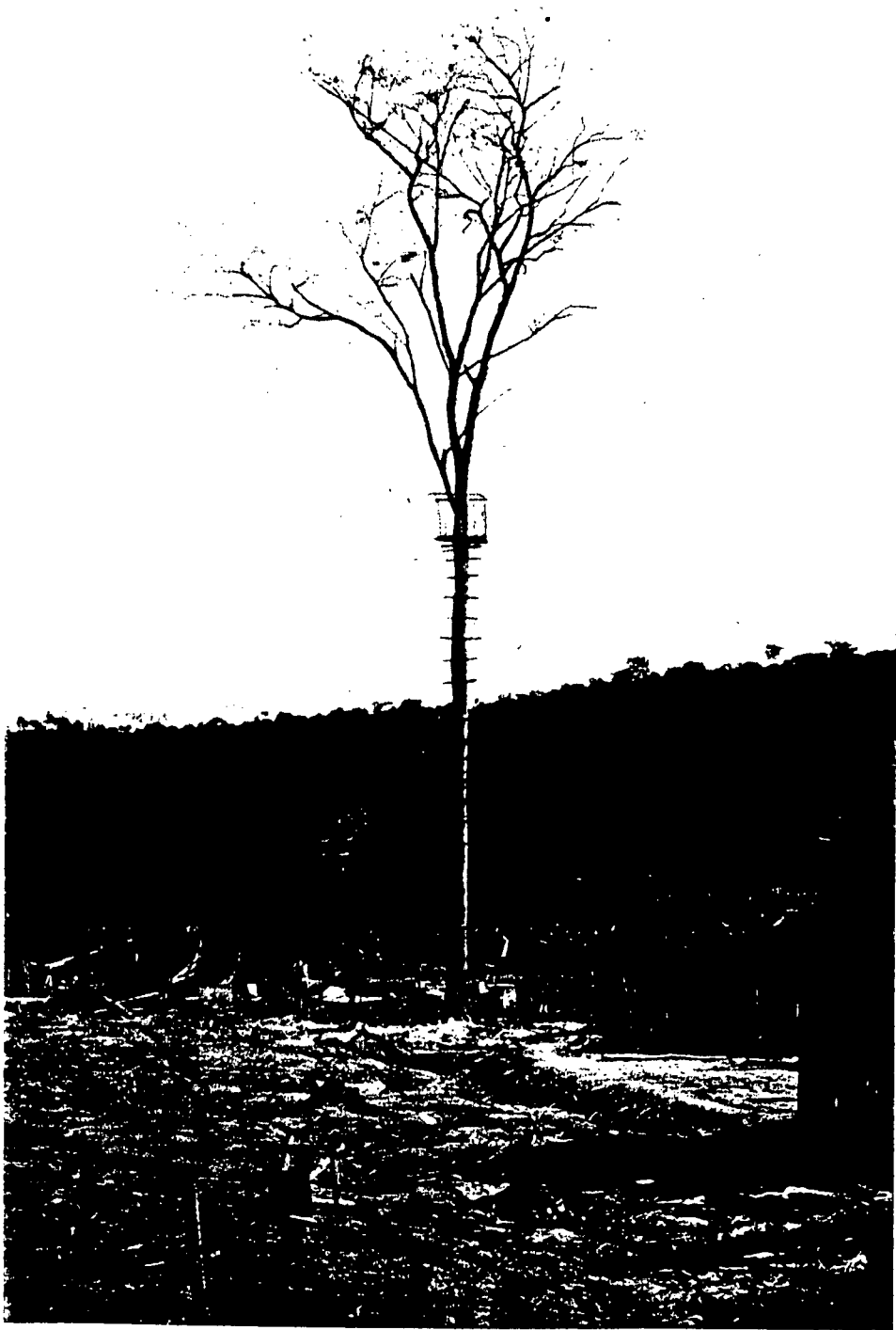
A composição do quadro de funcionários, bem como a organização das atividades do SPI foram, desde o surgimento do órgão, comprometidas com os ideais positivistas que orientavam o governo republicano. Os funcionários do SPI foram recrutados basicamente nos quadros do exército. Além da histórica relação entre os militares, os índios e o sertão brasileiro, a utilização de militares no SPI se justificava pois cumpria uma dupla função: por uma lado, os militares eram capazes de demonstrar coragem física e moral para garantir a tarefa de atração e pacificação dos índios mesmo sob condições adversas; por outro, esta era uma oportunidade para os

cafeira e da construção da Estrada de Ferro Noroeste Brasil”(BORELLI 1984:46)

membros do exército aperfeiçoarem seus conhecimentos militares sobre o território nacional (SOUZA LIMA 1992:160).

A organização do SPI em diferentes níveis administrativos também indica a orientação positivista que o Estado assumiu a fim de instrumentalizar o objetivo expresso de conduzir a transformação do índio em trabalhador rural. A divisão dos índios em níveis de civilização foi o critério para o estabelecimento de níveis administrativos. Formaram-se ‘postos de atração’ e ‘postos indígenas’, ambos submetidos às ‘inspetorias regionais’. Foi também criada a figura do Delegado de Índios, “espécie de título de caráter administrativo que investia um indivíduo não remunerado de poder para agir a mando do Serviço onde este não obtinha recursos para atuar”(SOUZA LIMA 1992:164). Além destas novas formas administrativas o SPI seguiu a experiência dos séculos de contato, empregando índios pacificados nos processos de atração e civilização dos índios arredios.

Os Kaingang por ocuparem uma vasta região dos cobiçados territórios do Brasil Meridional participaram dos diversos níveis de atuação do SPI. Os Kaingang paulistas da região dos rios Feio e Aguapei foram contatados pelo posto de atração comandado pelo Tenente Rabello (figura 2). No processo de pacificação destes índios foram empregados os serviços da índia Kaingang Vanuire - originária do estado do Paraná. Na região dos rios Tibagy e Laranginha, no Paraná, os Kaingang permaneceram arredios às iniciativas do ‘posto de atração do Laranginha’, mantendo suas habitações no mato e promovendo ataques eventuais aos colonos da região até meados da década de vinte (TOMASINO 1995). Em Palmas não havia a necessidade de instalação de um posto de atração, visto que os Kaingang da região já colaboravam com os brancos desde meados do século XIX. A atuação do SPI, entretanto, foi



N.º 18 — A árvore que servia de posto de vigilância e de onde falavam os intérpretes para os índios que se aproximavam do Acampamento.

marcada pela presença de um Delegado de Índios⁶³. As funções do Delegado de Palmas não se restringiam ao apoio aos índios daquela Área. Até 1940 a Delegacia de Palmas coordenava as tarefas dos agentes administrativos locais que trabalhavam com outras comunidades indígenas da região - este era o caso dos índios aldeados na atual Área Indígena de Xapecó⁶⁴. Segundo D'Angelis e Fokãe estes agentes locais eram muitas vezes os piores inimigos dos índios. Em alguns casos eram proprietários locais que tinham interesses diretos no afastamento dos índios.

Em Palmas a relação entre a presença institucional do SPI e os índios foi diferente. Os mais velhos moradores da Área Indígena de Palmas ainda se lembram do tempo em que o encarregado 'Nenê' vivia na cidade. Segundo alguns informantes, o Delegado de Índios não interferia na vida da comunidade. Os Kaingang de Palmas, entretanto, sempre que iam à cidade visitavam o encarregado em busca de alimentos, sementes, ferramentas ou outras formas de auxílio.

A instalação de postos indígenas na região só ocorreu ao longo da década de quarenta. Antes disso, porém, houve uma alteração importante na política indigenista nacional. Em 1928, através do Decreto 5.484 de 27 de julho, foi instituído um regime jurídico específico para os indígenas. "Esse novo ato legislativo emancipa da tutela orfanológica a que a legislação anterior os havia submetido, 'os índios nascidos no território nacional, qualquer que seja o grau de civilização em que se encontrem'(art.1º)" (OTÁVIO 1947:160). Essa lei dividiu os índios em quatro

⁶³ "O Serviço de Proteção aos Índios desde a sua fundação há trinta anos, tem mantido um Delegado de Índios na cidade de Palmas, cargo atualmente desempenhado pelo Snr. Dcoleciano Souza Nenê."(FERNANDES 1941:166)

⁶⁴ "Com a criação do SPI em 1910, estabeleceu-se um Posto em Palmas, ao qual subordinavam-se administrativamente os toldos do oeste catarinense. Tal situação perdurou até o ano 1940, quando o SPI estabeleceu um Posto também no Toldo Jacutinga, próximo ao rio Xapecozinho, ao qual subordinou os toldos do Imbu, Campina Jacutinga, Banhao Grande, Pinhalzinho, Samburá, Toldinho, Formigas, Guarani, Serro Doce e Irani."(D'ANGELIS e FOKÃE 1994:55)

categorias: índios nômades, índios arranchados ou aldeados; índios pertencentes à povoações indígenas; e, índios pertencentes a centros agrícolas. Sobre todas estas categorias ficou estabelecido que o Estado, através do SPI, exerceria uma tutela ‘branda e persuasiva’ (OTÁVIO 1946) nos casos em que os índios não apresentassem adaptação integral à sociedade. Aos índios pertencentes aos centros agrícolas, plenamente integrados à sociedade nacional, portanto, participantes conscientes da vida civil, foi reconhecida a subordinação à lei comum.

Se, por um lado o Decreto 5.484 modificou o estatuto jurídico dos índios, por outro, este decreto produziu alterações nas formas de atuação do Estado junto a estas comunidades. Além da ‘Situação Jurídica dos Índios’(Título I), as determinações do Decreto versavam sobre as terras e os bens dos indígenas, sobre seus registros cíveis, bem como sobre a situação dos índios perante o direito penal. A posição dos índios perante o direito penal ilustra o que o Estado entendia por ‘tutela branda e persuasiva’. Quando um crime fosse praticado por um civilizado contra algum índio “considerar-se-ão sempre como praticados por superior contra inferior, e como tais, terão suas penas agravadas” (Art. 23º). Nos casos de crimes cometidos por índios contra cidadãos brancos, as penas variavam de acordo com o nível de civilização do indígena criminoso. A excessão dos índios pertencentes aos centros agrícolas, as demais categorias de índios teriam as penas atenuadas, não podendo ultrapassar, em hipótese alguma, o prazo máximo de cinco anos de reclusão em estabelecimentos disciplinares (Art.28º).

Com esta nova legislação o controle sobre as terras indígenas passou ao comando exclusivo da União. Os efeitos deste dispositivo atingiram diretamente a autoridade dos Governos Estaduais sobre as terras indígenas, e portanto, sobre as

comunidade indígena⁶⁵. O direito reservado à União de incorporar as terras devolutas estaduais ocupadas pelos índios, bem como a prerrogativa de estabelecer novas povoações indígenas, transformaram a relação entre comunidades indígenas e Governo. A centralização jurídico-administrativa proposta em 1928 modificou um dos objetivos iniciais do SPI, a saber: “garantir a efetividade da posse dos territórios ocupados por índios (...) entrando em acordo com os governos locais (...)” (RONDON *apud* OTÁVIO 1946:157). Ao longo da década de trinta houve uma diluição da autoridade sobre as comunidades indígenas entre a experiência local dos funcionários e líderes internos e a administração centralizada no Governo Federal. Nesta década a filiação institucional do SPI sofreu diversas alterações: em 1931 o SPI foi transformado em órgão subordinado ao Departamento de Povoamento do Ministério do Trabalho, Indústria e Comércio; e, em 1932 o SPI subordinou-se ao Ministério da Guerra. Ambas as filiações institucionais são reveladoras do objetivo expresso do Governo Federal de nacionalizar o indígena. Objetivo este buscado via a transformação do índio em trabalhador nacional, e via o monitoramento das comunidades indígenas nas situações de fronteira (SOUZA LIMA 1992). O Decreto de 1928 antecipou o conteúdo da Constituição Federal de 1934. “The Brazilian Constitution of 1934, Article Fifth, establishes that the Federal Government is the only authority competent to legislate on the subject of incorporation of the Indian into the national community. In Article 129 of the same, ownership of land occupied by Indians is recognized”(Boletim Indigenista 1961:187).

Apesar da legislação enquadrar o indígena em um projeto político nacional -

⁶⁵ “O Governo Federal promoverá a cessão gratuita para o domínio da União das terras devolutas pertencentes aos Estados, que se acharem ocupadas pelos índios, bem como a das terras das extintas aldeias, que foram transferidas às antigas províncias pela lei de 20 de outubro de 1887.”(Decreto

afinal em 1934 foi a primeira vez que uma Constituição Brasileira faz referência à questão indígena - as terras de muitas comunidades indígenas haviam sido definidas a partir de acordos entre as autoridades nativas, locais e estaduais. Este era o caso das terras ocupadas pelos Kaingang no oeste catarinense e sudoeste paranaense. O caso específico de Palmas ilustra tal relação. Em Palmas a terra não foi garantida apenas por decretos do governo do Estado do Paraná, parte significativa da Área Indígena de Palmas foi objeto de doação de proprietário rural local. Com efeito, os Kaingang de Palmas foram afetados tanto por disposições contidas na legislação e na política indigenista da República Velha, quanto pela omissão dos aparato legal e político nacional.

A organização do poder político entre os Kaingang, afetada especialmente pelas determinações do 'Regulamento das Missões', transformara-se ao longo dos anos em instituições nativas reguladoras da dinâmica social Kaingang. Além da centralização do poder político na mão do chefe - a quem os Kaingang de Palmas chamavam de Major - os Kaingang estruturam o que chamavam, e ainda hoje chamam, de 'polícia indígena', a qual era comandada por Capitão⁶⁶ e a 'Liderança' uma espécie de conselho indígena. Estas instituições nativas se consolidaram à margem do processo de institucionalização da política indigenista brasileira.

A condição de tutelados, ratificada pelo Código Civil de 1916 e redefinida pela Lei de 1928, manteve os Kaingang juridicamente distanciados do conjunto da

5.484 art.10º *apud* OTÁVIO 1947)

⁶⁶ O diálogo entre Dona Luisa (84 anos) e Sr. João Maria Velho (81 anos) é ilustrativo:

D. Luisa - "De antes tempo não tinha cacique. Não tinha."

Sr. João Maria - "É pois é. Bom mas o cacique é o mesmo major".

D. Luisa - "É eu acho que é"

Sr. João Maria - "Mudaram"

D. Luisa - "Mudaram eu acho que. Então tinha o capitão e o major, Daí o meu avô era o major"

Sr. João Maria - "O capitão é de polícia e o major cuida da comunidade" (Entrevista abril/97)

sociedade nacional. Tal distanciamento, entretanto, não se fazia sentir nas relações econômicas que se acentuaram sobremaneira nas primeiras décadas deste século. Os Kaingang de Palmas trabalhavam nas fazendas próximas e foram beneficiários marginais da riqueza naturais da região. Deste contato também resultaram relações políticas que confirmavam a autoridade centralizada do chefe político local.

Os Kaingang de Palmas que conheceram a atuação de chefes renomados como Viri e Condá, cujo prestígio foi construído através de negociações com as autoridades provinciais, passaram a conviver, a partir de 1940, com a presença de uma nova autoridade política dentro da própria comunidade. Para compreender a importância desta transformação é preciso considerar que a concentração da autoridade política nas mãos destes primeiros chefes, foi uma possibilidade de adaptação desenvolvida ao longo dos primeiros anos do contato. As experiências de centralização da autoridade política protagonizadas por Condá e Viri, se desdobraram em relações de cooperação e tolerância para com os regionais. A adaptação da autoridade nativa às condições históricas do contato com os brancos, ou melhor, do contato com as autoridades dos brancos, gerou critérios de legitimidade da chefia baseados no controle da territorialidade limitada e da sociabilidade tutelada dos Kaingang. Nos anos que antecederam a instalação do Posto Indígena no interior da Área Indígena de Palmas, os critérios de legitimidade da chefia foram adaptados mas não transformados substantivamente. O próprio prestígio político alcançado em experiências rituais, notadamente durante o culto aos mortos, foi mantido até meados da década de quarenta. A introdução de um representante da autoridade nacional dentro dos limites da comunidade Kaingang de Palmas, em 1940, concluiu um ciclo de transformações iniciadas nos primeiros contatos. /

CAPÍTULO 3

DA INSTALAÇÃO DO POSTO À CRISE NA SERRARIA: os caminhos da autoridade política em Palmas dos anos quarenta aos oitenta

Em 1940 foi instalado o Posto Indígena em Palmas. A presença de um representante da autoridade do S.P.I dentro da Área alterou a rotina dos Kaingang ali aldeados. Neste capítulo abordarei três transformações diretamente relacionadas à instalação do Posto, a saber: a transferência da aldeia para as proximidades da ‘casa do posto’; a abolição da punição do ‘tronco’; e, o abandono do ritual do Kiki. A análise de tais transformações é central para a compreensão da experiência de convívio das autoridades local e institucional em Palmas. A convivência destas autoridades entre os anos quarenta e oitenta foi marcada pelo enfraquecimento do poder local e pela emergência do autoritarismo institucional do chefe do posto. Ao lado das transformações na sociedade regional e das mudanças na política indigenista nacional, os Kaingang de Palmas experimentaram a desigualdade das expressões da autoridades política local e nacional. Como expressão máxima de tal desigualdade tomo o caso da serraria instalada dentro da Área. Sem dúvida esta foi a experiência mais radical de imposição da autoridade do chefe do posto sobre aquela do chefe local – o *major*. Entretanto, o funcionamento da serraria em Palmas gerou as condições para a reorganização da política interna. Através do estudo deste processo de mudanças evidenciam-se elementos constitutivos dos critérios de definição da legitimidade da chefia atual. Antes, porém, apresento uma breve descrição das

relações entre os Kaingang e a comunidade da vizinha cidade de Palmas nos anos vinte e trinta.

3.1. Os Kaingang na economia da região: anos vinte e trinta

Antes da instalação do Posto Indígena dentro da Área, os Kaingang de Palmas já mantinham contato permanente com os moradores brancos da região. Em 1920, segundo a historiadora de Palmas Hervezira Fortes Marcondes (1977), a terra estava dividida da seguinte forma: 30 % de campos, 30% de matas virgens, 15% de capoeiras, 15% de cultura e 10% de cerrados. A economia local neste período estava basicamente voltada à criação de gado e à extração de erva-mate. Muitos índios eram empregados para o trabalho temporário nas fazendas da região. Alguns, como o Sr. João Maria Velho, trabalhavam para o governo na abertura de estradas⁶⁷. A produção e a comercialização da erva-mate, ao contrário da criação de gado, empregava os índios em tempos de colheita e possibilitava que os Kaingang vendessem parte de sua produção própria. Baldus registrou com espanto, os efeitos que a crise mundial de 1929 produziu sobre a economia Kaingang. “(...) os Kaingang de Palmas ganhavam a maior parte do sustento colhendo erva-mate. Agora, da sua região não se exporta mais o mate. Surpreende, de modo singular, ouvir-se da boca dos índios a palavra *crise*.”(BALDUS 1937[1979]:15).

As atividades produtivas dos Kaingang de Palmas nos anos que antecederam a instalação do Posto Indígena, não se limitaram ao trabalho para os fazendeiros

⁶⁷ O Sr. João Maria Velho trabalhou como auxiliar de agrimensor durante a construção da estrada que

locais, ao governo e à produção de erva-mate. Parte da produção agrícola, do artesanato e dos produtos de caça também era comercializada. Especialmente importante era a produção de milho. O Delegado de Índios da cidade de Palmas tinha participação direta neste processo. Através dele foi organizada a ‘Comissão sobre a semeadura e a criação de gado dos habitantes do Toldo das Lontras e de seus arredores’. Baldus, compôs um quadro com as informações das atas desta Comissão, as quais dão conta da produção de milho e feijão, bem como da criação de vacas, porcos, cavalos, e galinhas. A produção de milho era notadamente superior aos outros itens (1461 litros de milho semeado). As informações que colhi durante meu trabalho de campo sobre a produção de milho, indicam que parte das sementes eram obtidas com o Delegado de Índios ‘Nenê de Souza’. Quanto à comercialização da colheita, eles informaram que transportavam as sacas de milho a pé até a cidade de Palmas⁶⁸. Embora a cidade não seja distante da aldeia, os antigos paravam em um abrigo no meio do caminho, onde descansavam e por vezes passavam a noite.

Ainda através do quadro elaborado por Baldus, podemos perceber que a criação de porcos era a mais significativa dentre as criações de animais⁶⁹. Dona Maria de Jesus fala com orgulho da criação de porcos de seu pai, e arrisca uma explicação para o abandono da criação abundante de porco.

“(...) e o chiqueirão do pai era aqui ó, tinha uma sanga ali, um rio que descia ... ali tinha um pinheirão né, bem ali era o lugar do falecido meu pai e minha mãe ... eu me lembro bem ainda quando nós era piá ... e daí hoje em dia que me lembro. E porque que eles não inventam ... de certo nós enjoava. Por que ele carneava porco gordo ali no chiqueiro, chiqueirão ali, e de certo era vício,

liga Palmas à Mangueirinha.

⁶⁸ Baldus ao comentar sobre a venda dos milho para os comerciantes nacionais, afirma que os comerciantes só aceitavam comprar o milho dos Kaingang se estes concordassem em receber metade do preço em cachaça.

⁶⁹ No quadro de Baldus registram-se cem porcos contra apenas uma vaca e dezessete cavalos.

que nem vício né.(...)”

As informações de campo sugerem que os porcos criados na área eram destinados ao consumo interno e não à comercialização. As demais criações também eram destinadas ao consumo e uso dos próprios Kaingang.

O artesanato, assim como os produtos de caça, não era fonte regular de renda para os Kaingang de Palmas. Quando perguntei sobre os ‘balaios’, Dona Maria de Jesus disse que *“faziam de vez em quando, as vez eles faziam. Agora que eles tão lidando com balaio”*. Baldus afirma que devido à crise *“os chapéus e cestinhos tecidos pelas mulheres são raras vezes pedidos e sempre mal pagos”*(BALDUS 1937[1979]:15). Os produtos da caça nunca foram utilizados plenamente para a comercialização. A caça era (e ainda é) muito prestigiada entre os Kaingang. Relatos sobre as caçadas são um dos poucos temas que despertam o interesse tanto entre os jovens quanto entre os velhos⁷⁰. Além do prestígio, a caça constituía uma importante fonte de alimento e, como demonstra o relato de Dona Maria de Jesus, o produto da caça podia ainda ser vendido na cidade.

“(...) Tempo bom se foi. Lá meu pai chegava de repente bem de tardezinha. Os cachorro chegavam primeiro, daí a falecida minha mãe dizia: ‘olha os cachorro vê se eles chegam cheio das tripa dos bicho. Daí se os cachorro chegam com a barriga cheia é que pai de vocês vem trazendo carne’. Tinha vez que ele trazia dois porco do mato. Ali ele tirava o couro, lascava, secava tudo, enxugava tudo, depois ele enrolava tudo aquele couro e ia vender na cidade. Lá ele trazia prá nós cobertor, calçado e roupa. Daí que eu gosto de tá contando pro meus filho, tempo bom se foi.”

⁷⁰ Um dos relatos mais interessantes a respeito das técnicas de caça, ouvi de Twãg (rezador do Kiki – 65 anos). Ele contou que quando era jovem gostava muito de caçar com arco e flecha. Para fazer a ponta da flecha utilizava uma colher de metal. Twãg contou que amassava a concha da colher e a cortava na forma de triângulo. Para ele esta era a melhor ponta de flecha que existia.

Como vemos, já nos anos vinte e trinta os Kaingang mantinham relações permanentes com os moradores da região⁷¹. Tais relações eram especialmente importantes no que se refere à obtenção de dinheiro para a compra de alguns produtos que passaram a se tornar necessários ao modo de vida dos Kaingang. Além dos sapatos, das roupas e dos cobertores, mencionados por Dona Maria de Jesus, os relatos dos mais velhos sobre este tema geralmente incluem produtos como café, açúcar e sal. As experiências de infância narradas por alguns de meus informantes coincidem com as observações realizadas por Baldus. O principal informante de Baldus, o cacique Kôikang, sintetizou a situação dos Kaingang de Palmas ao dizer que “Não vivem mais de idéias, mas pensam em ganhar dinheiro”(BALDUS 1937[1979]:11).

3.2. A transferência da aldeia do *Fãgran* para *Ka-i-pang*

Antes da instalação do Posto Indígena havia um núcleo residencial no qual se concentrava a maioria dos moradores da Área Indígena de Palmas. Neste núcleo viviam aproximadamente 120 pessoas, cerca $\frac{3}{4}$ da população total da Área⁷². Esta

⁷¹ Silvio Coelhos dos Santos (1970) destaca a influência da ‘nova frente pioneira’ na composição da sociedade regional neste período. Esta nova frente de expansão, conforme argumenta o autor, era formada principalmente por famílias de agricultores em sua maioria vindos do Rio Grande do Sul.

⁷² Segundo o censo demográfico realizado por Baldus havia 108 indivíduos morando na Área Indígena de Palmas em 1933. Este número, entretanto, difere das informações sobre a população da área registradas no final do século XIX – ‘177 índios mansos’. As razões de tamanha diferença podem ser atribuídas a fatores como: a migração de moradores de Palmas para outras áreas indígenas da região, especialmente Mangueirinha; à não inclusão no censo de Baldus dos moradores das regiões afastadas do núcleo residencial.

Proponho o número aproximado de 120 moradores do núcleo residencial contra o total de 160 moradores em toda a área, tendo em vista as informações anteriores ao censo realizado por Baldus,

antiga aldeia – o toldo antigo como dizem - era chamada de *Fāgran*. Baldus não menciona a denominação *Fāgran*. Entretanto, sua descrição é semelhante àquela obtida com os informantes durante meu trabalho de campo.

“A povoação, situada no alto, acima do pequeno rio das Lontras, junto à orla do mato, compõe-se de simples casinhas de tábuas, agrupadas ao redor duma praça retangular. Num dos lados de menor extensão da praça ergue-se uma cabana, também de tábuas, maior que as outras, é a igreja.”(BALDUS 1937[1979]:11)

Loureiro Fernandes (1941) também descreveu o aldeamento ao redor da praça, acrescentando à descrição de Baldus comentários sobre outras habitações dispersas pela Área.

“Nessas áreas de terras reservadas aos índios, fez construir o governo do Estado as habitações destinadas aos silvícolas. Visando criar um núcleo principal dispôs nas Lontras algumas delas próximas umas das outras e em torno de uma área ou praça central.

As outras habitações estão dispersas nas terras da reserva de acordo com a melhor conveniência dos seus moradores; isoladas ou agrupadas em pequenos núcleos.”(FERNANDES 1941:168)

O *Fāgran* estava localizado num dos pontos mais altos da região, próximo ao limite norte da Área, entre a atual aldeia da sede e a cidade de Palmas⁷³. Baldus afirma que as ‘casinhas de tábua’ foram construídas pela ‘Comissão de Proteção aos Índios’, Loureiro Fernandes se limita a dizer que o Governo do Estado mandou construir tais casinhas. Não obtive informações locais a este respeito, os mais velhos apenas me relataram a cerca da igreja e das casas ‘uma do lado da outra’ ao redor da

bem como as informações que coletei durante meu trabalho de campo sobre as famílias que afirmaram sempre terem morado afastadas do núcleo residencial.

⁷³ Segundo a localização aproximada indentificada no Mapa produzido pela Diretoria de Serviços Geográficos do Ministério do Exército, a antiga aldeia dos Kaingang de Palmas estava situada a 1154 metros de altitude. O ponto mais alto da região (1210 m/a) também está localizado dentro dos limites da Área Indígena. No atual território da cidade de Palmas as altitudes variam entre 1100 e 1150m.

praça. A padronização das casas bem como a disposição da aldeia em torno de uma praça central, eram inovações para os Kaingang da época. Embora seja difícil afirmar qual tenha sido o padrão tradicional de habitação dos Kaingang, as informações disponíveis não apontam para este tipo de ocupação do espaço. Uma das informações mais interessantes sobre os padrões tradicionais de habitação e de ocupação do espaço foi produzida ao longo da conquista dos Campos de Guarapuava - trata-se de gravuras de grandes casas dispostas em linha (MOTTA: comunicação pessoal). Telêmaco Borba também descreveu as grandes casas kaingang,

“(...) 25 a 30 metros de extensão, cobertos e cercados com folhas de palmeira, sem nenhuma divisão interna, ...”(BORBA 1882[1908]:9)

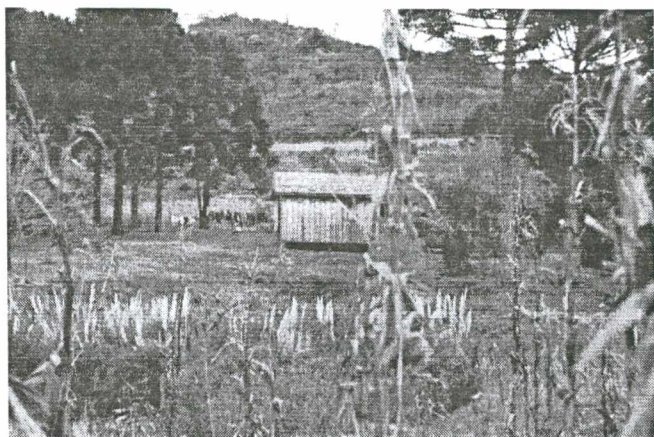
As ‘casinhas de tábua’ construídas pela ‘Comissão de Proteção aos Índios’ não eram estranhas apenas aos padrões tradicionais de habitação Kaingang conforme descritos pelos primeiros observadores. Para os Kaingang de Palmas que, provavelmente, nunca viveram em grandes casa coletivas⁷⁴, estas não eram a referência direta das mudanças em curso. Dentro dos próprios limites da Área Indígena de Palmas havia outras formas de habitação, as quais, segundo os mais velhos, eram ‘do sistema dos antigos’. Estas casas tinham as “paredes laterais (...) de troncos de palmáceas fendidos ao meio, que são fincados no solo lado a lado, constituindo anteparo mais sólido e duradouro”(FERNANDES 1941:169); o telhado era feito com folhas de palmeira amarradas umas às outras. No interior deste tipo de casa não havia divisão, tampouco assoalho⁷⁵. Um fogo permanente era mantido ou

⁷⁴ Lembremos que os Kaingang se instalaram em Palmas a partir da liderança do cacique Viri, e que uma das primeiras informações sobre estes índios registra que em Palmas viviam “177 índios distribuídos em 16 cabanas”.

⁷⁵ Muitos velhos preferem as casas sem assoalho de madeira, para o que enumeram certas vantagens:

no interior da casa ou em uma pequena casa construída ao lado, a qual muitos chamam de cozinha ou *I-xim* (casa pequena).

Nem todos os Kaingang de Palmas moravam no *Fãgran*. (foto 1: *casa*



afastada do núcleo residencial)

O Sr. João Maria Velho contou que nunca morou no *Fãgran*, pois seu pai trabalhava na terra e preferia viver um pouco afastado. A este informante devo as descrições das antigas

habitações⁷⁶. É difícil saber se o *Fãgran* era um local de habitação Kaingang anterior à influência do Comissão de Proteção aos Índios. Loureiro Fernandes afirma que o núcleo foi propositalmente construído pelo governo do Estado. Entretanto, uma indicação importante a cerca da antigüidade desta ocupação pode ser inferida da proximidade que este núcleo residencial mantém com o cemitério local. O *Fãgran*, de fato, estava localizado próximo ao cemitério que ainda hoje é utilizado pela comunidade Kaingang de Palmas, e que, dizem os mais velhos, era também utilizado pelos antigos. Independente da antigüidade do *Fãgran* em relação às ‘casinhas de tábuas’, a mudança na localização da aldeia em função da instalação do posto

é melhor dormir diretamente no chão por que a terra fica quente no inverno e fria no verão: é mais fácil manter a casa limpa quando esta não tem assoalho. Ainda hoje é comum os velhos se mudarem durante o inverno para as pequenas casas de fogo, as quais de certa forma reproduzem estas condições tradicionais. Loureiro Fernandes observou que em muitas das casas construídas pelo governo o assoalho havia sido retirado “conforto de construção não muito apreciado pelos índios.”(FERNANDES 1941:168)

⁷⁶ Durante meu trabalho de campo visitei uma casa que se assemelha as casas antigas. As paredes foram substituídas por taquara e o telhado por uma lona plástica. Apesar destas modificações a casa de Cipriano Mendes preserva as dimensões e a funcionalidade da casa dos antigos. Quando visitei a casa de Cipriano, ele se queixou que teria que construir outra em breve, pois já morava a quatro anos na mesma casa. Segundo o sogro de Cipriano os antigos também moravam cerca de quatro anos na

indígena provocou uma alteração importante no controle e uso que os Kaingang de Palmas faziam de seu território.

Com a instalação do Posto Indígena no interior da Área, uma casa foi construída para a residência do chefe do posto e de sua esposa. Esta casa localizava-se na parte baixa da área, nas proximidades do arroio Tamanduá. Na ‘casa do posto’, construída pelos Kaingang, passaram a funcionar a primeira enfermaria e a primeira escola da Área. Os serviços de enfermagem e educação eram realizados pela esposa do chefe do posto. Alguns índios velhos afirmam ter estudado com ‘*Dona Conceição, na casa do posto*’. Uma das primeiras ações do chefe do posto, Sr. Helisário de Melo, foi a coordenação dos trabalhos de abertura da estrada que ligaria a nova aldeia à cidade de Palmas⁷⁷. Os Kaingang trabalharam na abertura desta estrada, pelo que receberam pagamento em dinheiro. Esta foi a primeira vez que os Kaingang de Palmas receberam dinheiro por um trabalho realizado dentro da área indígena.

É certo que os Kaingang não seriam os únicos beneficiados com a construção desta estrada. Mesmo assim este foi um momento significativo na transformação das relações entre os Kaingang e a autoridade nacional que se instituía no interior da Área. Além de organizar os trabalhos de abertura da estrada o chefe do posto iniciou a roça coletiva. Para este trabalho os Kaingang também recebiam em dinheiro. O Sr. João Maria Velho tinha aproximadamente 25 anos quando foi instalado o Posto. Ele conta sobre as primeiras realizações do chefe do Posto:

mesma casa, tempo médio de deteriorização dos materiais com os quais eram construídas (ver foto 8).
⁷⁷ Baldus descreveu a estrada que ligava o *Fãgran* à cidade de Palmas. “O Toldo das Lontras, que foi meu centro de trabalho nos meses de maio e junho de 1933, está ligado à cidadezinha de Palmas por estreito atalho de índios, que atravessava duas serras escarpadas e pedregosas e serpenteia, alternadamente, através de florestas de araucárias e espessos taquarais.”(BALDUS 1937[1979]:10-11)

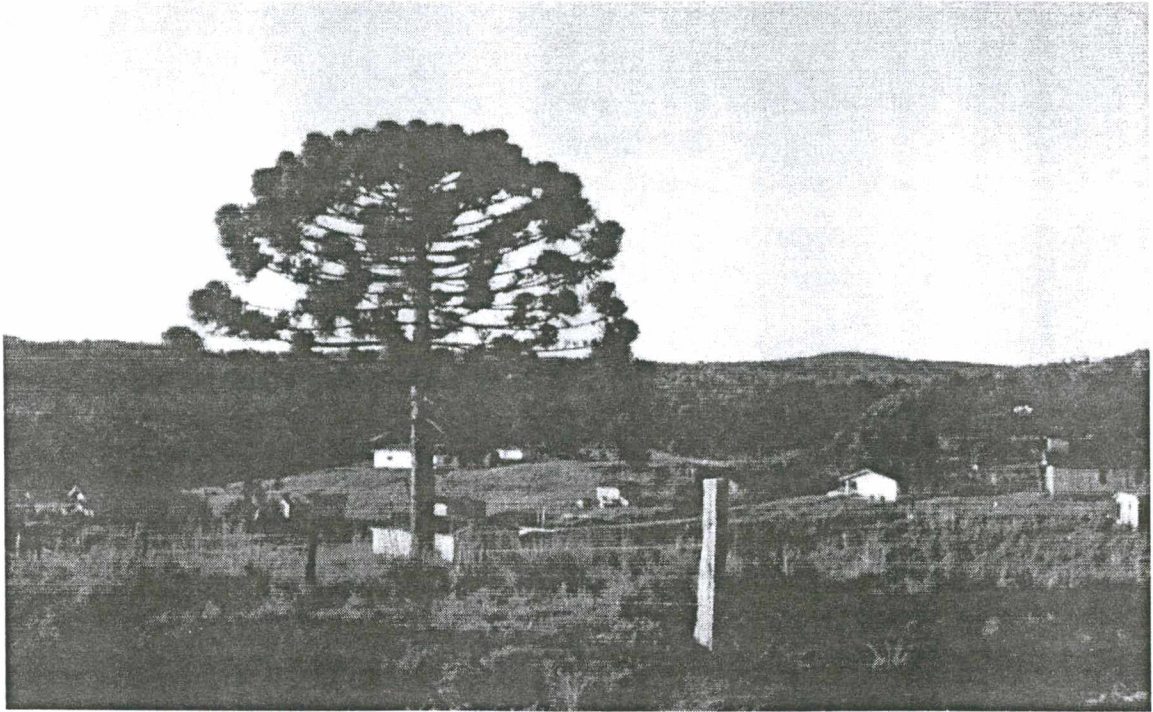
“Helisário Camargo de Melo foi o primeiro encarregado. A primeira coisa que ele fez foi organizando. Já entrou aí, já deu serviço prá nós trabalhá, por dia. Prá fazer limpeza pro Posto, prá limpá as roças, prá nós planta pro Posto. (...) Ele entrou pagando cinco mil réis por dia”(Sr. João Maria Velho abril/97)

Quando perguntei sobre a reação dos índios à presença do chefe do posto no interior da Área, ele respondeu que *“pois estranhavam! Bom tinha um. Antes do Helisário tinha outro, o Nenê de souza. Então o capitão, o major, esses daqui, prá conversar com ele iam lá na cidade”*.

O depoimento de João Maria revela que a aceitação da presença do chefe do Posto no interior da comunidade indígena foi possibilitada pela relação histórica que os Kaingang de Palmas mantinham com as autoridades governamentais, através de seus líderes locais⁷⁸. A mudança do local da aldeia foi uma estratégia de vencer o estranhamento, e envolver os Kaingang em tarefas até então desnecessárias na rotina da comunidade.

A partir da construção da ‘casa do posto’ os moradores do *Fãgran* se mudaram para a nova aldeia a qual chamavam de *Ka-i-pang* (caratuval grande). Segundo o *Waktun*, rezador do Kiki, os últimos moradores do *Fãgran* se mudaram para o *Ka-i-pang* em 1945. No *Ka-i-pang* a presença da autoridade foi institucionalizada dentro da área e do cotidiano dos Kaingang de Palmas.

⁷⁸ É relevante considerar as diferenças entre o desempenho dos primeiros chefes de posto em Palmas e na Área Indígena Xapecó. Silvio Coelho dos Santos (1970) ao comentar sobre o primeiro ‘encarregado’ do PI Xapecó afirma que este “apenas algumas vezes foi a reserva indígena resolver contendas entre os índios e mandou que os mesmos abrissem uma picada para facilitar o acesso”(SANTOS 1970:61) Em Palmas, conforme demonstram a bibliografia e os relatos de meus informantes, a relação histórica entre os Kaingang e as autoridades brancas fizeram com que o



(foto 2: 'Ka-i-pang' ou 'sede' como é chamado atualmente - 1997)

3.3. A abolição da punição do 'tronco'

A punição do 'tronco' foi registrada entre diversos grupos Kaingang. Este tipo de punição era muito temida, pois consistia no "amarramento de cada um dos tornozelos dos condenados entre duas estacas cravadas no chão"(SIMONIAN 1994:39). Outras descrições falam de apenas um 'tronco' cravado no chão. A origem do 'tronco' é incerta. Loureiro Fernandes (1941)⁷⁹ atribui esta forma de punição à influência dos castigos aplicados aos escravos negros⁸⁰. Estima-se, entretanto, que os

primeiro encarregado marcasse sua presença com uma postura mais dinâmica.

⁷⁹ "Este instrumento de Castigo se nos afigura uma réplica grosseira do *Tronco de batete de porta* do tempo da escravidão. Parece confirmar essa origem o fato de não existir na língua *cainguanque* denominação particular para o mesmo."(FERNANDES 1941:195).

⁸⁰ Embora não se saiba com certeza a origem do 'tronco' a existência de vestígios deste instrumento de punição já foi utilizado como evidência da antigüidade da presença Kaingang no Toldo Pinhal (CABRAL 1993)

Kaingang tinham sistemas tradicionais de sanções sociais⁸¹, os quais provavelmente não incluíam a punição física. Tomasino (1995) argumenta que a incorporação do castigo do ‘tronco’ como tradição do grupo “aponta para um processo de desmemorização da ancestralidade”(TOMASINO 1995:171). O ‘tronco’ foi incorporado ao sistema de punição Kaingang ainda no século passado. Simonian (1994), ao discutir o tema “Castigos Cruéis na AI Votouro”, utiliza o registro de Gonçalves (1910) para enfatizar a associação direta entre a punição do tronco e o poder político: “Segundo lhe foi informado pelo cacique Candinho (id.), esta punição era imposta em casos de faltas graves e, à época, quatro estacas estavam cravadas diante da casa do cacique, como forma de advertência”(SIMONIAN 1994:40).

Em Palmas havia um ‘tronco’ no *Fãgran*, instalado na periferia da aldeia. A decisão sobre como utilizar esta punição era privilégio das autoridades locais, *i.e.* do *Major*, da *Liderança* e da *Polícia* indígena. As infrações mais graves acarretavam em maior período de permanência no ‘tronco’. Loureiro Fernandes coletou informações sobre as punições diretamente com o capitão, o chefe da polícia indígena: “Dizia-me o capitão que a duração deste castigo ‘está conforme o compromisso do crime’. Pode durar horas ou mesmo quinze dias e um mês. Sendo grave o crime, fica exposto ao sol à chuva e ao relento”(FERNANDES 1941:195). Em casos de extrema gravidade o infrator tinha suas duas pernas amarradas na parte superior do ‘tronco’. A comunidade Kaingang de Palmas reconhecia o poder da autoridade local e temia o

⁸¹ Uma referência importante a cerca de formas tradicionais de punição para o contexto Jê pode ser obtida com o estudo de Seeger junto aos Suyá. Este autor em diversos momentos de seu estudo se refere à vergonha como uma forma de punição: aqueles que não ‘hear-understand-know’ normas de sociabilidade são envergonhados publicamente. Os exemplos utilizados por Seeger são, em sua maioria, os casos de adultério. Nestes casos “a man may make a public statement in the plaza or men’s house to the effect that if the other man wants his wife so much, he can have her and have sexual relations with her whenever he wants. The object is to make the other man ashamed.”(SEEGER 1981:109)

‘tronco’. Dona Luiza (84 anos) conta como o ‘tronco’ era temido até pelas crianças.

“(...) e antes era tudo ... obedecia tudo né. Nós era tudo moça aí e tudo obedecia, até as polícia agente obedecia. E agora agente não obedece as polícia [risos] e antes agente quando as vezes alguma polícia andava caminhando as mãe da gente dizia: ‘oi lá as polícia vamos trabalha’. Daí nós pegava a enxada e ia correndo carpir. ‘Querem brinca!’ minha mãe dizia, ‘Daí ele vê que vocês tão trabalhando e não vai prende vocês’. Mas também a mãe da gente mentia pra gente também. E nós ia carpir. Nesse tempo era tronco mesmo, de ponha a perna. Esse nós vimos ainda né, um pouco. De ponha a perna, tronco fincado, encarrilhado. Aquele um ficava ali naquele tronco, ponhava a perna ali, eles amarravam lá em cima. Ficava ali. Aí, daí ele tinha que obedecer. Eu acho que sofre né. Agora que tem estas cadeinha de agora que daí ninguém tem medo. E antes não, antes nós tinha medo por que quando era o major, ou quando não o capitão, tinha tronco fincado encarrilhado.” (Dna.LUIZA MENDES maio/97)

Dona Luiza, conheceu o ‘tronco’ no *Fãgran*, onde morava com a família de seu pai – filho do *major Kōikang*. Com a construção da casa do posto e com a transferência dos moradores do *Fãgran* para a nova aldeia, o ‘tronco’ não foi esquecido. Na nova aldeia o ‘tronco’ foi fincado ao lado da casa do posto. Esta combinação de expressões das autoridades local e nacional foi mantida por algum tempo. Segundo o Sr. João Maria Velho o tronco foi extinto por ordem do delegado da cidade de Palmas alguns anos após a instalação do posto⁸². No lugar do ‘tronco’ surgiu a prisão, que ainda hoje é utilizada pelos Kaingang de Palmas como forma de punição social.

⁸² Ainda hoje existem grupos Kaingang que empregam o castigo do ‘tronco’. Os Kaingang de *Inhacorá/RS* mantém um ‘tronco’ afastado do núcleo residencial, o qual escondem dos observadores brancos (Miriam Chagas - antropóloga da Procuradoria Geral da República/RS: comunicação pessoal).

3.4. O Abandono do ritual do Kiki

O ritual do Kiki ocupa parte significativa da produção etnográfica a cerca dos Kaingang. Os primeiros trabalhos dedicados exclusivamente a este tema devemos a Nimuendajú (1913) e a Baldus (1937) que estudaram, respectivamente, os Kaingang do Ivaí e os Kaingang de Palmas⁸³. Para estes autores o ritual do Kiki constitui o centro da vida religiosa dos Kaingang. Muitos dos Kaingang de Palmas ainda se lembram do tempo em que o ritual era realizado na comunidade. O ‘Fandango’, ou simplesmente o ‘Kiki’, como é geralmente chamado, envolvia toda a comunidade Kaingang de Palmas que se mobilizava em torno do tratamento ritual de seus mortos. O ritual Kiki ainda é celebrado no Posto Indígena Xaçecó/SC e conta com a participação de dois rezadores que vivem em Palmas.

O tratamento cerimonial dispensado aos mortos, através do ritual do Kiki, torna visível a separação dos Kaingang em metades que se complementam. As metades exogâmicas, Kamé e Kairu, formadoras originais da sociedade se transformam em articuladoras de uma dinâmica religiosa a qual envolve diferentes aspectos da cultura Kaingang. A filiação às metades é representada ritualmente com as pinturas faciais que demarcam o pertencimento aos grupos e subgrupos formadores da sociedade Kaingang. A fim de garantir a delimitação do poder da comunidade sobre os perigos associados com a proximidade dos mortos, os Kaingang articulam, através do ritual do Kiki, temas como a nomeação, a complementaridade das metades, a integração entre comunidades distintas, o controle sobre o território e sobre os recursos naturais, e o prestígio do morto e dos

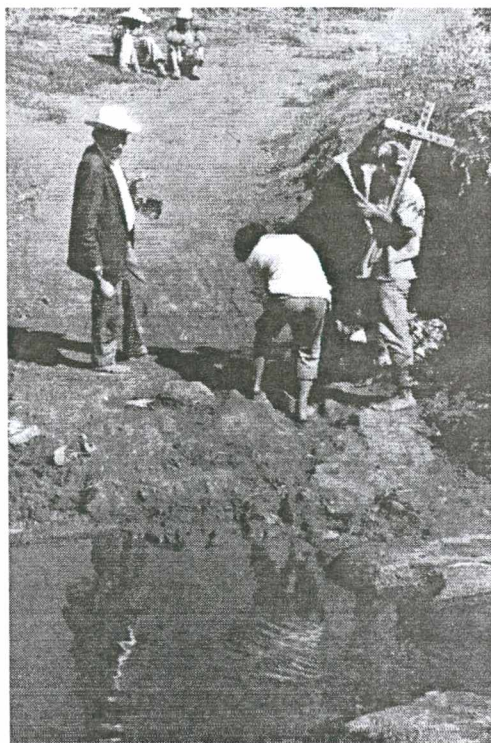
promotores (cabeças) do ritual.

Além de garantir a purificação dos nomes e, portanto, garantir a separação dos mundos dos vivos e dos mortos, o ritual do Kiki atualiza a complementaridade entre as metades. As atividades desenvolvidas ao longo do ritual são articuladas a partir da divisão dos participantes em grupos correspondentes às metades *Kamé* e *Kairu*. A cada grupo corresponde uma série de responsabilidades, as quais incluem o pronunciamento de rezas específicas e a ocupação de lugares distintos no espaço ritual (*Kairu* a leste, *Kamé* a oeste). A complementaridade entre as metades é expressa sobretudo na responsabilidade que os membros de uma metade tem em relação aos mortos da outra metade. Responsabilidade esta visível ao longo de todo o processo ritual, mas sobretudo, visível no pronunciamento de rezas e cantos realizado no cemitério, momento em que os *Kamé* rezam para os mortos *Kairu* e vice-versa. O ritual culmina com a fusão dos membros das metades opostas em uma grande dança coletiva. Este é o momento máximo da representação da complementaridade entre as metades.

O Kiki também opera como um articulador de diferentes comunidades. Ainda hoje o ritual congrega membros de diferentes áreas indígenas. O caso dos rezadores de Palmas, que se deslocam todos os anos para o Posto Indígena Xapecó, é o exemplo mais claro a este respeito. Nas duas vezes que acompanhei os rezadores de Palmas no caminho para Xapecó (1997 e 1998) eles contaram sobre o tempo em que viajavam a pé para participar do Kiki. Contam os rezadores que a meio caminho entre estas duas Áreas Indígenas, eles paravam no lugar conhecido como toldo

⁸³ Para uma descrição atual do ritual do Kiki ver Veiga 1994 e Kurtz de Almeida 1998.

Imbú⁸⁴. Além dos rezadores, outros participantes também se deslocam para participar do ritual. É o caso de familiares dos mortos e dos operadores rituais conhecidos como os *péin*.



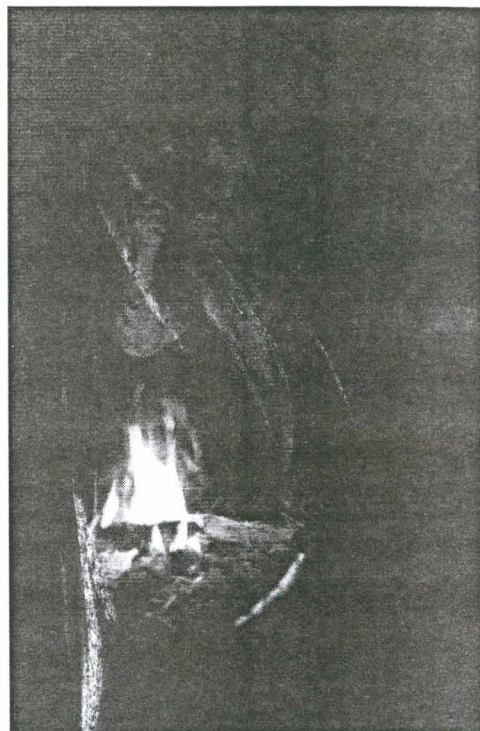
(fotos 3 e 4 - *acima: rezadores a caminho do cemitério, o rezador Waktun é amparado por um péin; ao lado: o péin segura as cruzes e os turus para os Kamés, os Kairu aguardam ao fundo - 1997*)

Durante as diversas etapas do ritual os Kaingang demonstram seu domínio sobre o território bem como sobre os recursos naturais. Além das crenças a respeito dos poderes do morto, o ritual gira em torno da preparação da bebida que dá o nome ao ritual – Kiki. Para ser preparado o Kiki, os Kaingang derrubam um pinheiro (*araucária*), e constróem um cocho que servirá de recipiente para uma mistura de água e mel. As noites destinadas as rezas são iluminada com fogueiras de nó-de-pinho. (foto 5: *fogo Kamé 1997*) Estas rezas são acompanhadas com instrumentos

⁸⁴ O Toldo Embú está localizado no atual município de Abelardo Luz/SC. A retirada dos Kaingang deste toldo ocorreu em 1949, quando os Kaingang (dentre eles a família de Vicente Fokãe -líder religioso no P.I. Xapecó) foram transferidos, não sem violência, para o P.I.Xapecó.

musicais feitos de taquara e cabaça⁸⁵.

A associação dos elementos rituais com características do território não se limitam ao pinheiro, com o qual é feito o cocho, ao mel e à água que compõe a bebida, ao material utilizado para a fabricação dos instrumentos musicais, e à origem e ao conteúdo das rezas. As danças



que ocorrem ao final do ritual, antes da abertura do cocho, são realizadas com os dançarinos segurando galhos de xaxim e folhas de outras árvores nativas. Muitas coreografias são imitações de movimentos de animais, estas acompanham os cânticos dos 'bichinhos do mato'. Como vemos, ao longo de todo o ritual diversos elementos da natureza são incorporados na dinâmica ritual. O significado destes diversos elementos é tema complexo. Entretanto, cumpre lembrar que as matas de pinheiro

⁸⁵ O rezador do Kiki Twag (65 anos) fala a respeito do conteúdo e da forma como os Kaingang aprenderam as rezas:

“Os meus bisavô mesmo aprenderam com estes bichinhos do mato. Estes bichinhos do mato de primeiro era gente, sabe? Que eles falavam sabe, contavam sabe daí, eles foram aprendendo, também já foram ouvindo e foram conhecendo as rezas dos bichinhos ... estes que tem pra aqui estes mico, estes macaco que eles diz né, estes era gente, eles diz os moreno. Tem aqueles outros, como é que é, os bugio. Tudo estes bichinhos do mato era gente. Quer dizer que do mato era gente né. E aí veio, como é o século que diz né com água. Daí estes bichinhos subiram prá cima, que era gente né. Essa gente subiram prá cima subiram nas árvores assim né. Daí tem o cântico destes dos bichinhos. ... Os Kiki mesmo já vem através destes bichinhos do mato que era gente de primeiro né. Daí os outros já foram aprendendo. aprendendo e foram passando pros filhos.”(Twäg maio/97)

A importância atribuída por Twäg aos 'bichinhos do mato' pode ser interpretada com referência ao mito de origem dos heróis culturais Kamé e Kairu, registrado por Borba (1882). Através do registro de Borba percebemos que os 'bichinhos do mato' desafiam o tempo mitológico. Por um lado, foram eles que auxiliaram Kamés e Kairus a vencer o dilúvio. Por outro, eles foram criados pelos irmãos mitológicos.

representavam para os Kaingang tradicionais, não apenas uma fonte de alimento (o pinhão), mas também uma referência territorial. Assim como os pinhais, as colméias eram de grande importância para a definição do território Kaingang. O próprio Telêmaco Borba ao descrever as grandes casas coletivas, afirma que o local para a construção da casa era escolhido quando encontravam um “local abundante em caça e mel” (BORBA 1882[1908]:9). As taquaras, que servem para a confecção dos *turus* (cornetas) talvez nunca tenham servido para a definição do território, entretanto, os taquarais servem para demarcar o tempo. Ainda hoje é comum os Kaingang mais velhos contarem sua idade com referência à ‘seca da taquara’, a qual ocorre a cada trinta anos. Outra indicação da relação entre a realização do ritual do Kiki e o controle do território diz respeito ao que poderíamos chamar de economia ritual *i.e.* o período em o Kiki é realizado coincide com os períodos de coleta e colheita abundantes⁸⁶. (foto 6: rezadores a caminho do cemitério atualmente cercado por área de plantio mecanizado- aldeia do pinhalzinho, PI. Xapecó).



⁸⁶ “Le Kiki a lieu en avril ou mai, c’est-à-dire au début de l’hiver austral (...) C’est la période de l’année Qui marque la fin des récolte et Qui précède les plantation Qui débutent en juin et juillet pour le maïs. Il s’agit par conséquent d’une période d’abondance durant laquelle le maïs, la fève noire et les riz ne manquent jamais (...) C’est également à cette période de l’année que l’araucaria produit son fruit, le pinhão. Qui sera consommé en abondance à partir de mars.”(CRÉPEAU 1995:22)

Entre os meses de março e maio os Kaingang coletam pinhão e colhem milho; é um dos poucos períodos em que há abundância de alimentos e no qual os Kaingang realizam grandes esforços coletivos para preparar as tarefas de coleta e preparo do solo.

É certo que as associações entre os elementos rituais e os elementos do território Kaingang são óbvias. Ninguém esperaria que um ritual central como o Kiki articulasse elementos estranhos à experiência territorial Kaingang. Entretanto, a ênfase dedicada a tais associações destina-se a ilustrar uma das operações culturais processadas no ritual, a saber: a naturalização da ideologia das metades. Neste sentido, acompanho Descola (1992) que argumenta em favor de um conceito de natureza vinculado às concepções que regem a socialização⁸⁷. Segundo Descola ‘natureza’ é um conceito construído com referência ao domínio humano, o qual “ultimately is informed by ideas and practices concerning ‘self’ and ‘otherness’”. There is a homology between the way in which we address ‘nature’ and the way in which we address ‘others’.”(DESCOLA 1992:111). Seguindo o argumento de Descola podemos propor que o culto aos mortos entre os Kaingang ‘domestica’ os perigos dos mortos (mortos como expressão da alteridade) através da manifestação do domínio sobre a natureza, domínio este fundado na mitologia das metades. Assim, os mortos passam da condição de perigosos para a condição de ‘good to socialize’.

⁸⁷ “It is not enough to recognize that ideas about the interaction between a community and its environment probably derive ultimately from notions rooted in human cognitive processes. Each specific form of cultural conceptualization also introduces sets of rules governing the use and appropriation of nature, evaluations of technical systems, and beliefs about the structure of the cosmos, the hierarchy of beings, and the very principles by which living things function. The logic which informs these configurations is both dictated by the characteristics of the ecosystems to which each culture must adapt itself and by the types of practice through which these ecosystems are socialized. (...) between a structuralist nature that is good to think and a Marxist nature that is good to exploit there is perhaps room for a nature that is good to socialize.”(DESCOLA 1992:110-2)

Por fim, o Kiki é um importante momento de definição do prestígio. Em questão está o prestígio do morto assim como o prestígio do realizador da festa. A descrição coletada por Dante de Laytano ilustra a reação da comunidade Kaingang de Nonoai face a morte de um dos seus:

“Numa carta de um antigo missionário de Nonoai encontrei os seguintes detalhes. Depois de referir, como a choupana do enfermo estava sempre repleta de gente, pronta para servi-lo, continua: “A cena porém, muda-se depois de ter expirado o doente, todo o mundo chorava a noite inteira e em toda a parte ouviam-se lamentações como feitas a compasso, que em meus ouvidos produziam o mesmo efeito, V.R. permita esta comparação, que uma certa espécie de rãs nos arredores de Porto Alegre, em tempo de chuva, cujo canto começado e terminado como por comando se parece como um bando de crianças que choram brandamente. Perguntei em outra ocasião a um índio - Para que tanto chorar? Respondeu: Que pensa? que nós somos como os portugueses, que não sabemos compadecer-nos e chorar nossos mortos? E note V.R. a medida do pranto está em direta proporção com a estima que tem a pessoa que faleceu: pois me asseveraram que si o morto tivesse sido, por exemplo, um chefe o luto seria mais geral e continuaria por muitas noites. Mas veja a cegueira destes pobres gentios. Passados poucos dias encerram o luto com festas, bebidas espirituosas que extraem do milho e com fandangos em redor do túmulo.” (LAYTANO 1957:230)

A descrição do missionário sobre o luto entre os Kaingang de Nonoai está de acordo com outras descrições sobre o Kiki⁸⁸, bem como, corrobora minhas observações de campo.

No ano de 1997 acompanhei o ritual do Kiki pela primeira vez. Um dos mortos para o qual se estava realizando o ritual era a mãe da esposa de um dos rezadores. Neste ano a celebração do ritual foi de certa forma desprestigiada. Alguns rezadores não compareceram; apenas os rezadores foram ao cemitério rezar para os

⁸⁸ “Se uma criança morre, o baile é mais curto do que o que se realiza depois da morte de um adulto, por que a criança era parte menos importante do poder da comunidade e é, por isso, menos perigosa

mortos; a bebida 'Kiki' não foi totalmente consumida; na última etapa do ritual, 'a virada do cocho', os participantes tiveram de contar com a ajuda dos observadores brancos que estavam ali presentes – não havia gente suficiente para a pesada tarefa de virar o tronco escavado de pinheiro de cinco metros e meio.

No ano de 1998 o desenvolvimento do ritual foi um tanto diferente. Um dos mortos para o qual se estava celebrando o ritual era um rezador do Kiki. Apesar das dificuldades de cortar, escavar e transportar o cocho de pinheiro – tarefas dificultadas em relação aos outros anos pois os organizadores não tiveram o auxílio da chefia que geralmente empresta uma moto-serra - o ritual foi mais 'completo', segundo os próprios organizadores e participantes. Em 1998, o Kiki contou com a participação do próprio filho do rezador falecido, que no ano anterior havia se negado a participar em função de seu ingresso na igreja evangélica. Além da presença deste rezador que não havia participado no ano anterior, a bebida Kiki foi totalmente consumida (cerca de 300 litros); a visita ao cemitério foi realizada pelos rezadores acompanhados por outros participantes; as danças ao final do ritual foram mais prolongadas que no ano anterior; a virada do cocho foi feita sem a ajuda dos observadores brancos.

Diversos fatores concorrem para que o Kiki seja ou não prestigiado, dentre estes a própria participação de observadores brancos é muito importante. Seguramente é fundamental para o prestígio do ritual a participação de observadores brancos dispostos a contribuir com as despesas e especialmente com o transporte dos rezadores e participantes. Em 1998 mais brancos auxiliaram na realização do Kiki. Mas este fato parece não ser suficiente para dar conta do prestígio e bom andamento do ritual neste ano. O prestígio do morto foi sem dúvida um fator importante no

agora.”(BALDUS 1937[1979]:23)

desenvolvimento do ritual em 1998.

O prestígio associado ao organizador do Kiki também é um fator importante para o desenvolvimento do ritual. Ao acompanhar os preparativos do ritual, diversas vezes ouvi, dos próprios rezadores, críticas a respeito do organizador Fokãe. “Ele não está fazendo direito”, reclamou o rezador Diogo Inácio Pica-pau em 1997 - em 1998 Pica-pau não participou de nenhuma das atividades rituais. Apesar das críticas o Kiki é uma oportunidade de adquirir prestígio. O exemplo do atual organizador é ilustrativo. Embora Fokãe seja um defensor da tradição e, portanto, um crítico especializado a respeito da condição atual dos Kaingang, ele participa da liderança política no P.I.Xapecó. Como organizador do Kiki ele desenvolveu não apenas prestígio religioso, mas também prestígio político. No passado tal associação entre as esferas religiosa e política foram mais evidentes, pois tanto a autoridade política quanto a autoridade religiosa gravitavam em torno da figura do *Paí*.

A centralidade do *Paí* para o desenvolvimento do culto aos mortos Kaingang não deve ser entendida como uma expressão das desigualdades encobertas pela ideologia das metades. Não obstante as desigualdades entre Kamés, Kairus e os membros das subseções estejam na raiz dos papéis rituais, o conjunto de crenças e práticas que caracterizam o Kiki não definem uma ou outra metade, ou seção, como privilegiada em relação às atividades rituais. A categoria *Paí* está construída, como o próprio ritual do Kiki, sobre uma ideologia de complementaridade. Assim, a superioridade mítico-estrutural dos Kamé e a exterioridade mítico-histórica dos Votôro e Wonhetky, não determinam que apenas os Kamé ocupem a posição de *Paí*.

Com efeito, Condá e Viri eram Votôro e KoiKāng era Wonhetky⁸⁹. Desta forma, proponho que o ritual do Kiki servia para marcar a autoridade, mas não para defini-la. Mesmo no rígido contexto ritual a definição de autoridade entre os Kaingang tradicional estava, por assim dizer, aberta, condicionada pela contextualidade. (foto 7: Sr. Irineu rezador Kamé, última fase do ritual dirigindo-se do cemitério para a praça de dança).



* * *

Como vemos o ritual do Kiki congrega aspectos múltiplos da sociedade e da cultura Kaingang. Durante todo meu trabalho de campo estive intrigado com o abandono do Kiki em Palmas, que, segundo o rezador *Waktun* (74 anos), ocorreu em 1946. Me perguntava quais seriam os possíveis substitutos para o tratamento ritual

⁸⁹ “Como se vê acima, o atual chefe [Koikāng] é Aniky [Wonhetky]. Contou-me que Kodnda e Viri, os célebres chefes dos Kaingang de Palmas que há cem anos, mais ou menos, fizeram a paz com os brancos, tinham sido Votôro.”(BALDUS 1937[1979]:19)

dos mortos e para o contexto de articulação dos elementos culturais presentes no Kiki. As informações que obtive não respondem plenamente a estas perguntas, apenas indicam uma explicação possível.

O tratamento ritual dispensado aos mortos foi substituído por rezas em português, que não são as rezas dos religiosos brasileiros. Como dizem hoje em dia, são ‘rezas dos antigos’. Loureiro Fernandes e Herbert Baldus apontaram a existência de rezadores especializados em rezar na língua portuguesa nos anos trinta e início dos anos quarenta. Com o abandono do Kiki os Kaingang de Palmas não perderam suas rezas tradicionais, as quais foram ou preservadas na memória dos rezadores do Kiki que moram em Palmas, ou modificadas em rezas em língua portuguesa. Entretanto, sem o Kiki os Kaingang de Palmas deixaram de encenar ritualmente a divisão social em metades e perderam o motivo central de sua religiosidade, aquele capaz de articular diversos elementos culturais em torno do tema do poder do morto. Um destes elementos era, com efeito, a autoridade política. O contexto do abandono do Kiki coincide com os primeiros anos da presença do posto indígena na comunidade de Palmas. A articulação promovida pelo Kiki em torno do tema da chefia foi, de certa forma, substituída pela instituição da celebração do dia do índio. Segundo o Sr João Maria Velho, a primeira festa do dia do índio foi realizada alguns anos após a instalação do posto: “*O Chefe do Posto convidava os índios e pedia para eles levar pinhão*”. Os índios levavam pinhão e o chefe do posto oferecia carne e bebida. A festa culminava em um grande churrasco comunitário.

3.5. A convivência das autoridades: a desigualdade equilibrada entre os poderes do chefe do posto e do cacique

As transformações apontadas neste capítulo (a mudança da aldeia, a abolição do ‘tronco’, e o abandono do ritual do Kiki), combinadas à instalação do Posto Indígena no interior da Área, criaram as condições para que em Palmas a autoridade política sofresse transformações profundas a partir dos anos quarenta. A presença do chefe do posto, Sr. Helisário de Melo, modificou não apenas a rotina produtiva dos Kaingang de Palmas, mas também suas experiências com relação à autoridade política. O próprio termo para designar a autoridade política local foi transformado. Os Kaingang de Palmas que até então utilizavam o termo *major*, passaram a utilizar o termo *cacique*. O Sr. João Maria Velho contou que eles passaram a dizer cacique depois que “*uma turma de Guarani passou por aqui*”.

O controle sobre o território e, portanto, sobre aqueles nele viviam, havia se transformado em uma das condições fundamentais para a constituição da autoridade política. Como vimos no capítulo anterior, os Kaingang de Palmas conquistaram através da atuação de Viri o direito ao seu território. Mesmo que as ‘casinhas de tábuas’ do *Fãgran* tenham sido construídas pelo governo do Estado, sua localização, assim como o uso que os Kaingang davam àquele espaço, estavam vinculadas ao tipo de organização social desenvolvido a partir da autoridade de líderes locais. A punição do ‘tronco’ era um elemento de ratificação da autoridade local, a qual era exercida com base na centralidade do poder do major e no temor que a punição suscitava. Além dos contextos de controle e punição social, a autoridade política era posta em evidência nos contextos rituais, capazes de inserir o prestígio do major em

uma experiência religiosa sobrevalorizada pela comunidade.

A forma de autoridade política, centralizada e, caracteristicamente, militar-hierarquizada, desenvolvida a partir da liderança de Viri, sofreu um golpe profundo com a instalação do posto indígena e com as conseqüentes transformações experimentadas pela comunidade Kaingang de Palmas. A transferência da aldeia, a abolição/proibição da punição do ‘tronco’ e o abandono do ritual do Kiki, demarcaram a presença da autoridade institucional dentro da Área Indígena e inauguraram um novo período na definição dos critérios de legitimidade da autoridade local. Critérios estes que passaram a ser concebidos não mais em função do controle da autoridade local sobre o território, do medo da punição e do prestígio ritual, mas em função do reconhecimento da divisão do poder político entre os representantes da autoridade local e nacional.

A convivência entre a autoridade política do cacique e do chefe do posto exigiu uma delimitação de campos de atuação. Quando perguntados sobre a circunscrição dos poderes políticos atribuídos a estas duas autoridades os Kaingang sintetizam a situação dizendo que ao cacique cumpre atuar em contextos internos, ao passo que o chefe do posto age em função de contextos externos. Ou seja, o cacique passou a ser responsável pelo controle da comunidade [*ele cuida da comunidade - diz Dona Luisa*] e o chefe do posto assumiu as transações com os agentes externos, especialmente com as diversas instâncias governamentais. Esta foi uma modificação profunda na definição das responsabilidades dos caciques. Desde a atuação de Condá e Viri, os líderes políticos de Palmas costumavam visitar o governo em Curitiba e mesmo no Rio de Janeiro. Sr. João Maria fala de seu pai e de seu avô que “*iam a pé até Curitiba. Pro Rio de Janeiro eles iam. ... eles iam arrumar esses ferramenta pra*

trabalha”. Com a presença do chefe do posto a autoridade local foi afastada deste tipo de negociação. Hoje em dia os mais jovens explicam que este afastamento ocorreu em função da ‘ignorância’ dos antigos. Para muitos membros da atual liderança, os antigos não tinham condições de representar os interesses dos índios junto ao governo pois eram todos, ou quase todos, analfabetos. Baldus registrou o seguinte depoimento na década de trinta: “Se ninguém nos ajuda, temos de voltar à nossa vida antiga” (BALDUS 1937[1979]:15). Este depoimento pode ser interpretado como uma declaração de ignorância para tratar com o governo dos brancos, ou melhor, com as transformações no governo dos brancos.

No período de instalação do posto o cacique em Palmas era o índio Lufrânio Mendes, filho de Pedro Mendes (Kõikang – cacique informante de Baldus). Segundo Dona Luisa Mendes - neta de Kõikang e sobrinha paterna de Lufrânio - Kõikang foi cacique durante aproximadamente vinte anos⁹⁰. Este cacique era um conhecedor da tradição preocupado com as mudanças no modo de vida dos Kaingang. Dona Virgínia Mendes – irmã de Dona Luisa – lembrou com orgulho de seu avô. Quando lhe mostrei a foto de Kõikang, publicada por Baldus em 1937, ela contou que ele “*ficou toda a vida em Palmas, ele quase não saía*” (Dona Virgínia foi a única filha de Kõikang que saiu de Palmas – em 1942 ela se mudou para o posto indígena Xapecó). Ela lembrou ainda que seu avô sempre dizia: “*a cabeça é o mestre e a língua mata*”. Palavras de efeito de um cacique Kaingang que nos anos trinta tentava compreender as rápidas mudanças culturais que sua gente experimentava. Kõikang foi sucedido

⁹⁰ Dona Luisa diz que seu avô era Kuiã “*as pessoas vinham para ele e ele apalpava e sabia o que é que ... ele não benzia só apalpava e dava os remédios*”. Esta é a única indicação da associação entre o *Kuiã* e a autoridade política que obtive tanto durante meu trabalho de campo, quanto na pesquisa bibliográfica. Utilizo o depoimento de Dona Luisa apenas para caracterizar a vinculação que o cacique Kõikang mantinha com a tradição dos antigos.

por seu filho Lufrânio Mendes⁹¹.

Ainda segundo Dona Luisa, Lufrânio Mendes também foi cacique por aproximadamente vinte anos. A presença de Lufrânio na posição de cacique marca o processo de transição dos critérios de elegibilidade; ele estava vinculado à tradição dos antigos, ao mesmo tempo que tinha que conviver com as novas delimitações de seu campo de ação; ele passou a ocupar o posição de cacique em função de sua filiação e, ao mesmo tempo, em função da influência do S.P.I.. Entre os Kaingang o critério da hereditariedade não é determinante da ascensão à posição e cacique, “Para esta escolha, entra em linha de conta o prestígio individual e o interesse da coletividade”(Fernandes 1941:194). Com a presença da autoridade institucional no interior da Área o ‘prestígio individual’ e o ‘interesse da coletividade’ passaram a ser definidos também em função dos interesses do chefe do posto. Durante a permanência de Lufrânio Mendes na posição de cacique a influência do chefe do posto na escolha do cacique foi mínima. O próprio Lufrânio falou sobre o processo de escolha, sobre a permanência e sobre as funções do cacique (entrevista realizada em 1992 por professores da Faculdade de Palmas - segundo os Kaingang de Palmas o índio Lufrânio Mendes morreu em 1994 aos 126 anos de idade).

“A liderança era composta pelo cacique, vice-cacique e polícias. Esses líderes eram escolhidos por todos os índios da comunidade.

O cacique permanecia no poder até quando ele quisesse. Quando não queria mais, ele reunia todos os índios e entregava o poder para outro. Mas se a comunidade não aceitasse, ele deveria continuar como cacique.

O cacique era quem decidia o que era melhor para a comunidade junto com as demais lideranças.

⁹¹ Loureiro Fernandes, diferentemente, afirma que depois de Kōikang a chefia foi ocupada pelo Capitão Horácio, seguido pelo Capitão Domingos Mendes.

A mulher não tinha direito de participar da liderança pois só podia participar das reuniões, mas não falar.” (LUFRÂNIO MENDES *apud* GROATTO 1992)

A partir das palavras de Lufrânio é possível perceber que a autoridade política do cacique Kaingang em Palmas operava segundo o aspecto tradicional do consenso. Tal consenso deveria ser o resultado de interpretação sobre ‘o que era melhor para a comunidade’. Os interesses da comunidade, entretanto, se modificavam segundo os ritmos impostos pelas transformações na sociedade regional e nacional. Uma vez que o chefe do posto passou a exercer importante influência na mediação das relações entre a comunidade Kaingang e a sociedade regional e nacional, esta autoridade também participava na definição dos interesses da comunidade.

Neste período (anos quarenta e cinquenta) aumentava o número de pequenos agricultores, vindos dos estados do sul, fato que influenciou a diversificação da produção regional. Os Kaingang foram afetados de diversas maneiras por este processo de aumento populacional da região. Resumidamente podemos afirmar que houve quatro influências significativas: a presença de famílias de colonos, pequenos proprietários rurais, nas vizinhanças da Área; o desmatamento provocado pela ocupação das áreas vizinhas e pelo incremento na atividade madeireira; a ampliação das possibilidades de emprego fora da Área; o recrudescimento da aversão da sociedade regional em relação aos Kaingang.

As iniciativas do chefe do posto estavam diretamente relacionadas com esta nova configuração econômica e social da região. A estrada construída pelos Kaingang para ligar a aldeia à cidade de Palmas, também serviu para integrar as zonas de colonização afastadas do centro urbano de Palmas. A roça coletiva, também

instituída pelo chefe Helisário de Melo, integrava os Kaingang no modelo de produção agrícola que se desenvolvia na região⁹². Estas iniciativas estavam de acordo com a perspectiva integracionista que o Governo mantinha com relação aos índios no território nacional⁹³. O poder de atuação do cacique não abrangia estas esferas da participação dos Kaingang na vida econômica nacional, embora tais inserções fossem fundamentais para a produção do sustento de muitas famílias que viviam na Área indígena de Palmas.

A partir dos anos cinquenta houve um incremento na indústria madeireira na região. A extração de madeira foi desde as primeiras décadas deste século uma alternativa econômica dos regionais que empregava índios e colonos tanto no corte e transporte da matéria-prima, quanto no beneficiamento da madeira⁹⁴. Nos anos cinquenta, sessenta e setenta, indústrias madeireiras se multiplicaram pela região (foto 8: segundo o funcionário da FUNAI, que vive há quarenta anos nos arredores da Área, nunca houve



⁹² Tomasino (1995) trata da interseção entre as “chamadas roças ‘coletivas’” e a roça familiar. Para esta autora, as roças familiares, ao contrário das roças coletivas são caracteristicamente uma forma Kaingang de produção. Em Palmas esta diferença se aplica ainda nos dias de hoje. A FUNAI mantém uma grande roça coletiva, ao passo que a maioria das famílias mantém pequenas roças nas proximidades de suas residências. As roças familiares também operam como um elemento de integração entre as famílias nucleares. Especialmente os mais velhos concentram a mão-de-obra dos familiares mais novos nos períodos de colheita e preparação do solo. Nestes trabalhos coletivos, que os Kaingang de Palmas chamam de *ajutório*, os mais jovens realizam a parte pesada do trabalho e os mais velhos providenciam a refeição. (ver foto 16)

⁹³ A Constituição de 1946 determinava em seu artigo 5: “Compete à União: XV- Legislar sobre: r) a incorporação dos silvícolas à comunhão nacional” (CARNEIRO DA CUNHA 1987:91).

⁹⁴ Sílvio Coelho dos Santos ao tratar da exploração da madeira no Posto Indígena Xapecó afirma que “a exploração desordenada de madeira, em particular da araucária, foi responsável, entre 1917 e 1950, pela caracterização da economia da região”(SANTOS 1970:36)

uma semana sem que caminhões passassem pela Área carregados de madeira). A exploração da madeira é um tema que dividia e ainda divide as opiniões dos Kaingang de Palmas. A instalação da serraria no interior da Área Indígena de Palmas em meados da década de cinquenta⁹⁵ provocou mais do que uma simples divisão de opiniões, provocou uma redefinição nos limites da autoridade política. O período de instalação da serraria coincide com o afastamento do cacique Lufrânio Mendes. Lufrânio mantinha vínculos com o ‘sistema dos antigos’, um sistema no qual a vida no mato era muito valorizada. Segundo a tradição que Lufrânio aprendera com seu pai, Kõikang, os Kaingang não poderiam ganhar a vida derrubando sua própria mata⁹⁶. A instalação da serraria no interior da Área tornou indissociável a definição de campos de ação externos e internos atribuídos respectivamente ao chefe do posto e ao cacique. Lufrânio abandonou a posição de cacique. Embora Lufrânio não tenha sido expulso da área, como ocorreu em outras comunidades Kaingang tipicamente faccionalistas, a família Mendes só veio a produzir outro cacique em meados dos anos setenta, nos últimos anos de funcionamento da serraria.

⁹⁵ “*Parece que mais ou menos eu vi ela trabalhar uns vinte e cinco uns vinte sete anos por ali, a serraria velha. ... daí entrou a outra autoridade e daí acabou daí. ... o dia que ela parou foi em 97, não 77.*” (Cipriano Mendes: mar/98)

⁹⁶ O valor da mata para a cultura tradicional Kaingang pode ser inferido da discussão sobre os elementos da natureza integrados no ritual do Kiki. Crépeau (1997) e Kurtz de Almeida (1998) apresentam outra argumentação a este respeito. Para ambos autores o ‘mato virgem’ é a matriz simbólica da tradição religiosa Kaingang. “Le *mato virgem* qui circonscrit l’ensemble binaire, constitué par la maison et le *limpo*, correspond au lieu paradigmatique de l’activité chamanique Kaingang: lieu de l’initiation, lieu de relations avec l’animal-auxiliaire et le gibier et lieu de cueillette des éléments végétaux et minéraux permettant de traiter les patients.” (CRÉPEAU 1997:18). A importância do *mato virgem*, o autor conclui, “est analogue à ce que Durkheim ou Lévi-Strauss nomment le ‘monde sensible’, au sens où, pour le représentationnisme, ce dernier est la réalité englobante. (...) C’est en référence au monde sensible que les représentations se constitueraient au sein de formes sociales et historiques spécifiques.” (CRÉPEAU 1997:23).

3.6. A convivência das autoridades: da inviabilidade da chefia tradicional à constituição da chefia faccionalista

A serraria, instalada em meados da década de cinquenta, foi resultante de iniciativa dos agentes do S.P.I. que buscavam a auto-suficiência na gestão do órgão indigenista nacional. A auto-suficiência foi uma consequência e não um objetivo do processo de reorganização da política indigenista nacional. O princípio que orientou as ações do S.P.I. desde sua criação era o da integração do indígena na comunidade nacional. Para cumprir tal princípio o S.P.I. tinha objetivos definidos em legislação específica. Dentre os objetivos expressos do S.P.I. constavam a exploração das riquezas naturais e o desenvolvimento da agricultura e da indústria extrativista⁹⁷. A auto-suficiência foi uma forma de alimentar a burocracia do S.P.I. a partir da utilização dos recursos gerados pela exploração das riquezas naturais das terras indígenas⁹⁸. Estava claro desde o início que esta não era uma forma garantir melhores condições para as comunidades indígenas. Em 1943 o S.P.I. foi vinculado ao Conselho Nacional de Proteção ao Índio (C.N.P.I). Este novo órgão indigenista propunha a atualização burocrática do S.P.I. bem como a criação de novas fontes de receita para os órgãos tutores. Tais propostas foram frustradas como descreveu o representante do C.N.P.I., Boanerges Lopes de Souza, em 1949:

⁹⁷ “Decree Nº 10.652 of October 15, 1942 defines its [do SPI] purposes: to establish peace, exploitation of natural riches, development of agriculture and the extractive industries, establishment of rudimentary industries and markets for them, welfare services and medical and legal protection, study of customs, habits and languages.”(Boletim Indigenista Diciembre 1961)

⁹⁸ Segundo S.C. Santos (1970) o SPI neste período atuava como uma “empresa” na qual os encarregados dos postos indígenas eram os principais beneficiados. “À falta dessa política [política de integração], os Postos Indígenas fundamentavam sua ação segundo a capacidade de compreensão, interesses e desejos de seus encarregados. Êsses, em regra desenvolveram suas administrações baseados numa atitude paternalista para comos índios e assim transformaram os PI em empres agrícolas, cujos beneficiários principais eram os próprios encarregados.”(SANTOS 1970:49)

“Finalmente, para costear los gastos de un programa mínimo del S.P.I. ... bajo bases concretas y positivas, ... propuse el establecimiento de ‘timbre del Indio, com cuyo importe se constituiría un ‘Fondo especial’ dentro del Presupuesto de la República (...) No hay dinero, ni recursos para proteger al Indio y promover su incorporación a la sociedad brasileña” (Boletín Indigenista 1949:137)

As frustradas iniciativas dos membros do C.N.P.I. consolidaram a presença da rede burocrática do S.P.I. no tratamento direto das riquezas naturais das terras indígenas. Souza Lima (1992) argumenta que neste período o S.P.I. abandonou sua vocação protecionista original, passando a agir como um veículo da inserção dos indígenas na economia de mercado nacional, através da administração da *renda* e do *patrimônio indígena*.

O desenvolvimento das atividades da serraria em Palmas é um exemplo da ação do S.P.I. enquanto um administrador da renda e do patrimônio indígena. Para conduzir a administração das riquezas naturais existentes na Área Indígena de Palmas, a autoridade do cacique teve que ser minimizada, se não extinta. O ex-cacique Sebastião da Silva explica que “*o chefe do posto mandava em tudo. Até no cacique ele mandava*”. Neste período a maioria dos Kaingang de Palmas vivia em pequenos casebres de palha em torno da casa do posto e da casa que abrigava a escola e a enfermaria (ou a farmácia como chamam alguns). A comunidade estava muito empobrecida, assim alguns perceberam que a serraria poderia significar um ganho para a economia local. O próprio Sebastião, que tinha menos de dez anos em 1960, conta que vendia carvão produzido com os nós-de-pinho que recolhia dos pinheiros derrubados. Os Kaingang foram empregados na serraria, pelo que recebiam pagamento por mês. Os lucros da venda de madeira, entretanto, não eram distribuídos entre os índios. Durante a década de sessenta o processo de exploração

foi acentuado culminando com a presença de um chefe de posto extremamente violento e autoritário. No final da década de sessenta o chefe do posto, conhecido como Barua, *“fazia reuniões com a liderança com um chicote em cima da mesa”*(SEBASTIÃO 1997). Neste período era o próprio Barua quem nomeava o cacique, escolhendo dentre *“aqueles que não incomodavam muito. Os caciques não mandavam nada, não decidiam nada”* (SEBASTIÃO 1997).

Apesar da restrição à autoridade, a figura do cacique nunca deixou de existir. Entretanto, a autoridade do chefe do posto Barua englobou de tal forma a autoridade do cacique, que ele próprio determinava as prisões e as punições, aplicando penas de humilhação. Twãg fala a este respeito:

“ele tinha uma bota e um chicote assim. Tinha até revólver. Ele tirava, tinha a cadeiazinha, ele ia lá e dava de beber aos presos, soltava ali fora e dava de beber pra eles. Eles tomavam. Soltava eles prá rua e pelava a cabeça da gente.”(TWÃG 1997)

A violência com que Barua tratava os índios encobria o roubo que ele praticava, vendendo madeira extraída da Área, lesando, portanto, o Patrimônio Indígena. *“(…) Esse Barua que tirou, que roubou a madeira, o pinheiro assim, lá prá cima do rio Vermelho. Ele tirou parece que duzentos pé de pinheiro. E mandava prá lá prá outra serraria.”* (TWÃG 1997)⁹⁹

Uma vez que autoridade do cacique foi englobada pelos poderes do chefe do posto, as decisões sobre ‘o que era melhor para a comunidade’ foram duplamente englobadas. Por um lado, englobadas pela perspectiva personalista do chefe do posto. Por outro, englobadas pela visão externa e empresarial que caracterizava a ação do

⁹⁹ Silvio Coelho dos Santos, sem citar nomes, descreve processo semelhante no Posto Indígena Xapecó afirma que: “Especialmente depois de março de 1964, quando ocorreram várias modificações nas cúpulas administrativas do Serviço de Proteção aos Índios, os recursos florestais da área indígena

órgão tutor¹⁰⁰. Neste contexto, o fórum tradicional de debate e de tomada de decisões, a Liderança indígena, foi enfraquecido, processo que fortaleceu a ação da Polícia indígena. Os índios também perderam o poder de decidir sobre ‘o que era melhor para as individualidades’. Mesmo aqueles que não concordavam com a exploração da madeira viram árvores serem cortadas à porta de suas casas. Ainda hoje, por toda a Área, existem troncos de embuia que testemunham a falta de critérios nativos na extração da madeira. A casa do Sr. João Maria Velho, por exemplo, está cercada de troncos de embuia que foram cortados apesar de seu protesto. Este exemplo é significativo pois, o Sr. João Maria Velho era um prestigiado curador que além de seus trabalhos com ervas, massagens e benzeduras, participava da Liderança, tendo ocupado durante sua juventude posições na Polícia indígena. Mesmo o prestígio de João Maria não deteve o corte de árvores em suas terras. Outros, menos prestigiados, foram forçados a abandonar as terras que ocupavam.

A administração do chefe de posto Barua foi uma radicalização da autoridade institucional sobre a comunidade Kaingang de Palmas. Ainda hoje aqueles que conviveram com as violências deste chefe revelam alternadamente medo e vergonha ao falar deste período. Esta foi a reação do antigo morador da vizinhança da Área, Sr. Aires, que trabalhava como afiador na serraria. Ele só confirmou o que os índios já haviam me dito, *i.e.* que o *Barua era muito ruim para os índios, que se aproveitava*

foram rápida e sistematicamente explorados por particulares”.(SANTOS 1970:65)

¹⁰⁰ Anelise Nacke ao discutir a inserção dos Kaingang do P.I. Xapecó na economia regional, desenvolve argumento sobre a importância das serrarias. Central em sua argumentação é o caráter empresarial que dominou a atuação do S.P.I. e FUNAI. “A Reserva de Xapecó, em virtude da perspectiva empresarial que caracterizou o SPI em seus últimos anos de atuação e a FUNAI desde a sua criação, não escapou ao desmatamento. (...) a intensidade dessa exploração tem variado de acordo com o momento histórico e as conseqüentes diretrizes e objetivos fixados pela cúpula administrativa do órgão tutor.”(NACKE 1983:138)

das índias e que mandava prender e judiava daqueles que incomodavam. Durante a entrevista sua esposa se encarregou de dizer que eles não queriam se lembrar daquele tempo.

O retorno para a comunidade de parte dos lucros obtidos com a serraria só produziu efeito para os Kaingang de Palmas no início dos anos setenta, depois do afastamento de Barua. Em 1971 foram construídas as primeiras casas de madeira da área, ou melhor, do novo aldeamento que se originou com a instalação do posto indígena. Foram construídas sessenta casas de madeira, as quais atendiam a maioria das famílias da comunidade (segundo dados de 1976 havia 60 famílias Kaingang vivendo na Área Indígena de Palmas)¹⁰¹. As casas foram construídas pelo pai do atual funcionário da FUNAI lotado em Palmas, que, à época, vivia nas vizinhanças da Área. No projeto original estas casa tinham uma parte de chão batido reservada para o fogo. Além da madeira utilizada ser proveniente da serraria, a FUNAI pagou para que as casas fossem construídas. Hoje estas casas não existem mais; foram desmanchadas e a madeira aproveitada para construir outras casas ou galpões para animais.

A participação da FUNAI na construção das casas para os Kaingang de Palmas pode ser interpretada como uma tentativa dos agentes do órgão indigenista de demonstrar os resultados da exploração da madeira em Palmas. A Lei 5.371, de 05/12/1967, que autorizou a instituição da FUNAI, propunha a responsabilização dos funcionários que houvessem causado dano ao patrimônio indígena¹⁰². O chefe Barua se afastou depois de passar aproximadamente quatro anos na administração do posto

¹⁰¹ Herzevina Fortes Marcondes 1977

¹⁰² Lei 5.371 de 05 de Dezembro de 1967. Art.5º.Parágrafo Único: Responderá a Fundação pelos danos que os seus empregados causem ao Ptrimônio Indígena, cabendo-lhes ação regressiva contra o

indígena de Palmas. Segundo o afiador, Sr. Aires, “*ele fugiu antes que eles chegassem*”. Ele não disse ‘para onde’, tampouco ‘porque’ Barua fugiu. Sugiro que a reorganização institucional do órgão tutor tenha sido mais importante para o afastamento de Barua do que as manifestações de descontentamento dos Kaingang. Com efeito, a capacidade de organização interna dos Kaingang de Palmas estava muito enfraquecida. Ademais, os veículos de representação da comunidade (o cacique e a Liderança) estavam desarticulados.

A construção de sessenta casas para as famílias Kaingang foi sem dúvida uma ação significativa para a comunidade, entretanto, não foi suficiente para apagar da memória destes índios as ações do antigo chefe do posto. Embora os chefes que sucederam ao Barua não tenham sido violentos no trato com os Kaingang, o desequilíbrio entre as autoridades foi mantido. A serraria continuou a ser a base da vida econômica e funcionou até o final da década de setenta sob a administração da FUNAI - a partir de 1976 com a autorização do IBDF (NACKE 1983). Os Kaingang continuaram afastados da administração da serraria, apesar da Lei 6.001 de 1973 (Estatuto do Índio) determinar a participação dos índios na administração dos próprios bens¹⁰³. Mesmo assim, tinha início uma nova fase nas relações entre os Kaingang e a serraria, a qual redefiniria os arranjos políticos internos.

Os índios não participavam da administração da serraria mas passaram receber parte dos rendimentos gerados pela serraria. O retorno para a comunidade destes rendimentos foi sentido no final dos anos setenta. A expressão mais evidente da aplicação comunitária do dinheiro obtido com a exploração da madeira foi a

empregado responsável, nos casos de culpa ou dolo.

¹⁰³ Lei 6001, de 19/12/1973. Art. 42^o Cabe ao órgão de assistência a gestão do Patrimônio Indígena, propiciando-se, porém, a participação dos silvicultores e dos grupos tribais na administração dos próprios

construção da escola, que até então ocupava uma pequena casa de madeira. Além da construção da escola, o dinheiro da serraria serviu para construir trinta e uma casas de alvenaria destinadas ao uso familiar. A construção destas casas de alvenaria ratificaram a influência do órgão indigenista na decisão sobre a ocupação do espaço. A maioria das casas de alvenaria foi construída no aldeamento central, caracterizando mais ainda a aldeia Kaingang como um núcleo residencial. Além desta preocupação em promover a centralização das residências, a FUNAI influenciou na construção de um novo núcleo residencial situado no lado sul da área – este núcleo, hoje conhecido como Vila nova, está distante doze quilômetros da aldeia principal – visando a aproximar a comunidade indígena do município de Abelardo Luz/SC, distante quarenta quilômetros.

Além de reforçar a presença institucional dentro da Área, tal investimento na construção de casas demarcou a divisão da comunidade entre aqueles que foram e aqueles que não foram beneficiados. Cipriano Mendes, um dos não beneficiados,



bens. sendo-lhes confiado o encargo, quando demonstrem capacidade efetiva para o seu exercício.

ainda hoje vive com sua família em um casebre ‘do tipo dos antigos’. (foto 9)

Para ele a serraria trouxe o empobrecimento e a desunião da comunidade:

“(...) desde muitos anos antes que tão roubando do índio. Muitos anos antes. Há de tempo que nós tinha material aqui ó. O que que eles fizeram? Limparam. O que de bom que veio? Nada. Só saiu estas casinhas que tão ai ó, casinha de material, mas através da madeira que saiu daqui.”

A desunião da comunidade, segundo Cipriano, foi acentuada especialmente depois do fechamento da serraria. Durante o período que o órgão tutor operava a serraria, as divisões internas tinham que passar pelas alianças com os chefes de posto. Os chefes de posto, por sua vez, tinham interesses próprios e, sobretudo se preocupavam com a manutenção da ordem e não com a divisão da comunidade. Ademais, o enfraquecimento da posição de cacique também significou o enfraquecimento das divisões internas. A posição de cacique, que nos tempos do Barua fora ocupada por aqueles que *não incomodavam*, passou a ser ocupada após 1971 por Avelino Mendes, um cacique comprometido em garantir a ordem na comunidade. Os Kaingang de Palmas se lembram do cacique Avelino como um homem rigoroso com os infratores. Um cacique que punia os casos de alcoolismo, de brigas, de adultério e de *fofoca*. O alcoolismo foi especialmente combatido por este cacique¹⁰⁴. Embora, Cipriano tenha se oposto à exploração da madeira, ele nunca foi para a prisão, ou melhor, “*uma vez... eu nunca fui preso. A única vez eu fui preso um dia só, meio dia só*”. Entretanto, depois do encerramento das atividades da serraria Cipriano Mendes optou por se afastar de Palmas, pois percebeu que a Liderança local

¹⁰⁴ Segundo me contou o índio Afonso, seu tio Avelino Mendes não tolerava bebida de álcool dentro da Área. Para garantir que os índios não trariam cachaça para a Área, Avelino mandava os *polícia* controlar a estrada que liga a aldeia à cidade de Palmas. O índio que era pego trazendo cachaça era levado para a Liderança e posteriormente para a prisão. Para enganar os *polícia* Afonso me contou que alguns colocavam um pouco de querosene no gargalo da garrafa com cachaça. Assim os *polícia* eram enganados, pois o uso de querosene era comum para acender os lampiões.

havia alcançado poder suficiente para prejudicá-lo.

“Nem meu pai tirou um palito de madeira, que nem esse velho aqui [apontando para o Sr. João Maria]. Então nós não se dava né, e foi saindo aquelas madeira e tudo e nós contra por que a nossa madeira nós tinha que segurar né e aonde que foi pauleado ali. A autoridade indígena ali também a nossa aqui, a nossa liderança o chefe do posto, quando nós vimos não tinha mais nada. Bem no fim por último eles começaram a vender as folhas até os galhos né, e daí eu resolvi sair fora por que olha, não adianta, eu queria ver se aproveitava, mas eu nem aproveitei. Sai daí. Prá mim não me incomodar. Nós tinha mais ou menos ... a nossa casa era bem lá naquele lugar, nós tinha mais o menos cerca de nove fio de arame prá nós criar criação de porco, eu e meu pai saímos porque nós não tinha autoridade. Bem no fim derrubaram até madeira por cima da casa tava sujeito até nós briga.”

Não coincidentemente após o fechamento da serraria o cacique Avelino Mendes abandonou a posição, mudando-se Palmas para viver com a filha em Guarapuava. Encerrava-se assim o período em que a Liderança voltava-se prioritariamente para a manutenção da ordem. Com o afastamento de Avelino Mendes, Hilário Santos assumiu a posição de cacique. Cipriano que havia sido preso *meio dia só*, percebeu que o infração da qual ele tinha sido acusado [fofoca] ganhara em relevância na manutenção da nova ordem de poder que se instalava em Palmas. *“Porque hoje em dia tem gente que fala é falso né. E hoje as pessoas que fala as verdade é até capaz de ser presa, do que o sujeito que as vezes faz as coisas erradas e fica livre”*.

Depois que a serraria foi desativada os índios utilizaram a autorização para a exploração de madeira concedida pelo IBDF e continuaram o corte de árvores na Área. O território foi dividido em zonas de exploração as quais eram controladas por membros da nova Liderança, acentuava-se, assim, a divisão da comunidade entre beneficiados e excluídos. Neste contexto, a manutenção da ordem e as alianças com

os controladores da madeira tornaram-se sinônimos *i.e.* os membros da Liderança, aqueles que exploravam as madeiras que restaram na Área, exerciam o poder utilizando os meios de controle e punição social para manter a condição de beneficiados. Aqueles que participavam deste novo processo de exploração da madeira, perceberam que esta era uma oportunidade única para ganhar dinheiro. Houve quem abandonasse a estabilidade do emprego de técnico agrícola da FUNAI para se dedicar exclusivamente à exploração da madeira. Aos olhos dos moradores da cidade de Palmas os Kaingang, neste período, eram bastante ricos – os brancos falam que cada índio tinha um carro; os Kaingang que se beneficiaram com a venda da madeira contam que havia quem tivesse até quatro carros; Cipriano Mendes diz que havia um total de nove carros na Área.

É difícil definir o grupo dos beneficiados, entretanto existem algumas pistas importantes. Em primeiro lugar percebe-se que os beneficiados alcançaram esta posição através das antigas alianças com a autoridade institucional. Notadamente, participavam deste grupo membros da família Santos. João Santos foi cacique e influente membro da Liderança nos primeiros anos da serraria (aproximadamente 1955-1971). Embora a autoridade do cacique tenha experimentado um processo de enfraquecimento neste período, João Santos conseguiu extrair prestígio suficiente para que seu filho, Hilário, também fosse cacique, ocupando o cargo depois do fechamento da serraria. O período de permanência dos Santos no poder, entretanto, não foi constante. Avelino Mendes ocupou o cargo durante boa parte dos anos setenta, no período em que a FUNAI se ocupou com a construção das sessenta casas de madeira e com a construção da escola. Os Santos retornaram ao poder, desta vez fortalecidos com a possibilidade de ganho oferecida pela extração autorizada de

madeira. O cacique Hilário Santos tornou-se um conhecido negociador de madeira junto às madeireiras da cidade de Palmas. A Liderança, constituída dos beneficiados com a exploração da madeira, participou no processo de decisão sobre a ocupação das trinta e uma casas de alvenaria que a FUNAI construiu. Hilário, que permaneceu na posição de cacique ao longo dos anos oitenta, ainda hoje vive com sua família em uma das maiores casas de alvenaria da Área, construída para abrigar o Posto Indígena.

Outro critério que se tornou importante na definição do grupo que se beneficiava com a exploração da madeira foi o critério religioso ou ‘a política das crenças’, como diz o rezador *Waktun*. Cipriano também menciona a ligação entre política e religião dos ‘crentes’:

“Eu saí daqui sabe o que, uma vez deu o desencontro aqui da nossa comunidade. A nossa comunidade ela não são unida, sabe que tem quatro grupo aqui. Tem os católico, tem tudo quanto é coisa. E bem no fim na época eles estavam cortando madeira aqui. Eles estavam cortando madeira. Então tinha material e uma turma tirava junto com a nossa liderança, o chefe do posto e alguma pessoa que quer entrar a tirar alguma madeira, que nem eu que era mais antigo, queria ver se vendia, não tinha vez. Então é onde eu fui perdendo.”

Os ‘crentes’, como são conhecidos os seguidores de religiões evangélicas, chegaram na cidade de Palmas em 1963. Em 1967 construíram sua primeira igreja na cidade, a partir daí passaram a freqüentar Área. Em 1977 foi inaugurada a primeira igreja dos crentes no interior da Área (Assembléia de Deus). Além da ‘Assembléia de Deus’, existe em Palmas outras duas igrejas dos crentes: ‘Só o senhor é Deus’ e ‘Igreja do Evangelho Quadrangular’. Estas três igrejas estão localizadas em meio ao

núcleo residencial, ao longo da estrada que corta a Área¹⁰⁵. A importância da localização das igrejas crentes pode ser percebida pelo depoimento Dona Luisa Mendes que afirma que *na sede a maioria são crente*. A conversão às religiões evangélicas é um tema complexo o qual merece um tratamento específico. Entretanto, no caso de Palmas alguns pontos podem ser destacados: conversão como recuperação de desvio, especialmente, do alcoolismo; conversão como intensificação da sociabilidade (reuniões periódicas); conversão como distribuição de autoridade (obreiros e colaboradores, eventualmente um participante pode tornar-se pastor); conversão como preenchimento de uma expectativa religiosa não preenchida pela tradição tampouco pela igreja católica pouco atuante neste período; conversão como uma valorização da ética de prosperidade econômica.

A análise destas hipóteses fogem ao escopo deste trabalho. Entretanto, cumpre apontá-las tendo em vista que os caciques dos anos oitenta e noventa estiveram todos ligados às três igrejas dos crentes. É significativo apontar que membros das três igrejas existentes na área ocuparam a posição de cacique. Tal fato parece indicar que esta nova versão da experiência religiosa entre os Kaingang de Palmas opera como um bloco identitário, o qual minimiza as divisões internas em face à oposição que todos apresentam com relação à religião católica. Outro aspecto comum às religiões evangélicas é a tendência à ‘desetnificação’ – uma estratégia do discurso crente para anular o estigma de minoria étnica incompatível com suas pretensões universalizantes¹⁰⁶

¹⁰⁵ Assim com no contexto do Posto Indígena Xaçecó (KUTZ DE ALMEIDA 1998), as igrejas crentes estão localizadas em oposição à igreja católica – as igrejas ‘Assembléia de Deus’ e ‘Só o Senhor é Deus’ encontram-se em frente à católica do outro lado da estrada, e a igreja do ‘Evangélio Quadrangular’ embora do mesmo lado da estrada tem os fundos voltado para a igreja católica.

¹⁰⁶ “Un rasgo generalmetne reconocido en los procesos de conversión a los credos evangélicos es lo que puede ser descrito como una tendencia explícita y decidida hacia la ‘desetnificación’. (...) lo

Além dos caciques o grupo dos beneficiados estava, e ainda está, associados aos crentes. Cipriano foi claro ao indicar que havia uma associação entre os crentes, a Liderança e o chefe do posto, e que pessoas como ele e o Sr. João Maria Velho, católicos históricos da Área, eram excluídos tanto da Liderança quanto dos benefícios da exploração da madeira.

As prisões no período do cacique Hilário Santos seguia o caráter personalizante da *política das crencia*; i.e. eram determinadas a partir das relações que o infrator mantinha com a Liderança. Alguns índios contaram que os parentes de Hilário não iam prá cadeia. O mesmo acontecia com parentes dos membros da Liderança e dos *polícia*. As prisões *no tempo do Hilário* ocorriam a partir de denúncias de *fofoca*. As *fofocas* constituem uma categoria ampla de infrações, a qual inclui: mentiras, boatos e denúncias diretas sobre o comportamento de terceiros. Apesar do acirramento das divisões internas, característico do final dos anos setenta e dos anos oitenta, os crime de *fofoca* envolviam prioritariamente o tema do adultério e dos compromissos de casamento. Sadi – o único índio Guarani que vive em Palmas - contou que quando ele tinha dezessete anos (1984) quase foi preso, por que fizeram *fofoca*. Ele namorava a filha de Hilário quando outra índia afirmou para a liderança que esperava um filho de Sadi. Ao saber da notícia Sadi fugiu com a filha de Hilário para o Posto Indígena Xapecó. Lá passaram quinze dias se escondendo. Ele só voltou para a Área depois que o cacique concordou em não puni-lo, desde que ele se casasse com sua filha. Uma vez que Sadi fugiu com a filha do cacique, a *fofoca* que fizeram contra ele deixou de ser importante; a denúncia se tornou irrelevante. Sadi não foi punido tampouco foi punido quem o denunciou. O cacique e a Liderança, neste caso,

étnico es percebido como una trampa, una marca diacrítica de subordinacion e inmovilidad

não representaram interesses da comunidade, mas agiram de acordo com interesses pessoais. A forma personalista de exercício do poder político não foi um critério mas uma característica da autoridade nos anos oitenta.

Questões centrais como aquelas que envolviam a exploração da madeira – caso de Cipriano Mendes – não eram tratadas através da prisão. É certo que Cipriano atribuiu o ‘*meio dia só*’ que ficou preso a ‘*gente que fala falso*’. Uma clara referência à *fofoca* enquanto mentira. Cipriano, não foi preso por que manifestava oposição à Liderança, mas por que alguém o denunciou, alguém fez *fofoca - fofoca* enquanto denúncia. Este não foi um caso típico. Com efeito, a oposição política entre os Kaingang não é tipicamente tratada com a prisão mas com a transferência para outra Área Indígena. Tomasino argumenta que a ‘Transferência compulsória e a Deportação’ são formas de tratar ‘índios-problema’ associadas à ação do indigenismo oficial.

“Encontramos vários Kaingang que, por perseguição de funcionários (geralmente chefes de posto e administradores regionais), foram transferidos de postos da região sudoeste para os do norte e vice-versa. Quando há conflitos entre famílias ou indivíduos, as administrações regionais negociam a transferência dessas pessoas ou famílias para outras regiões, como forma de solução” (TOMASINO 1995:168)

O caso de Cipriano não foi exatamente um caso de transferência compulsória ou deportação. Na verdade, ele reivindica a autonomia de sua decisão, afirmando que se mudou para Mangueirinha porque *tava sujeito até nós brigar*. Segundo Cipriano, o chefe do posto não teve participação neste caso: ‘*eu e meu pai saímos porque nós não tinha autoridade*’. A autoridade de que fala Cipriano é a autoridade da FUNAI

(SEGATO 1991: 164-6).

ou do chefe do posto. Sem a participação desta autoridade ele se sentiu desprotegido, e preferiu sair prá não se *incomodar*. Conheci outros Kaingang em Palmas que também optaram por abandonar a Área, geralmente rumo à Mangueirinha, pois os Kaingang destas duas áreas mantêm fortes laços de parentesco entre si.

O único caso que conheci envolvendo a transferência compulsória ou deportação de índios de Palmas para outras áreas, foi o caso do índio Agostinho. Este índio se envolveu em uma briga que resultou na morte de outro índio. Agostinho foi transferido para Ibirama, onde passou três anos e seis meses. Twãg me contou esta história, ele enfatizou que Agostinho “*sofreu também bastante, assim ele conta, que não tinha nada que comer lá, era só esse farinha de fubá, que não tinha nem serviço nada.*” Para Twãg o sofrimento de Agostinho era devido ao isolamento da *parentagem*. Além deste caso conheci índios de outras Áreas que foram transferidos para Palmas. Este foi o caso do Sr. Antônio Pinheiro que foi expulso do Posto Indígena Xapecó por confrontar o cacique. Não encontrei casos de transferência compulsória dos índios de Palmas para outras áreas por motivos políticos. É possível que esta seja uma falha grosseira de minha coleta de dados, mesmo assim proponho que a transferência por motivos políticos não seja prática comum em Palmas. Defendo esta hipótese pois, acompanhado o caso de Cipriano percebe-se que: 1) em Palmas a FUNAI não representava autoridade capaz de interferir nas disputas internas depois do fechamento da serraria; 2) uma vez não existe um fórum de oposição política, os opositores não precisam ser tratados com a transferência compulsória, pois sua oposição resulta inofensiva.

..*

A presença da autoridade nacional, marcada pela instalação do Posto Indígena, dentro da comunidade Kaingang de Palmas, promoveu um processo de mudanças na organização política destes índios. A trajetória da autoridade política em Palmas, de Kōikang a Hilário Santos, envolveu processos de redimensionamento do escopo de atuação do cacique, o qual implicou na re-elaboração dos critérios de definição da legitimidade política. Kōikang anteviu tais mudanças. Sua vinculação com a tradição - com o *sistema dos antigos* - não o impediu buscar legitimidade também em suas relações com as autoridades do mundo dos brancos. Este foi o ensinamento que Kōikang passou a seu filho Lufrânio Mendes. Entretanto, Lufrânio não pode exercer plenamente tais ensinamentos, afinal entre Kōikang e Lufrânio existe um abismo institucional, a *casa do posto*. Ao mesmo tempo que Lufrânio não podia extrair prestígio de suas relações com as autoridades brancas, pois o chefe do posto passou a residir dentro da Área, as condições tradicionais de exercício do poder estavam enfraquecidas com as alterações promovidas pela autoridade nacional. A abolição do ‘tronco’ e o abandono do ritual do Kiki foram momentos fundamentais neste processo.

A legitimidade da autoridade de Lufrânio foi enfraquecida na mesma proporção que a autoridade do chefe do posto ascendia em função do controle que este exercia sobre a vida econômica dos Kaingang. O chefe do posto também conseguiu reverter o prestígio ritual em seu favor, através das celebrações do dia do índio. Lufrânio, que recebera o cargo com o prestígio da tradição e com as possibilidades do mundo dos brancos, abandonou a posição de cacique sem os meios políticos para atualizar a legitimidade da tradição e com as limitações do mundo dos

brancos. João Santos assumiu o cargo, porém, mais importante foi a implantação da serraria. A autoridade do chefe do posto neste contexto não apenas determinava o ritmo das vida econômica, mas também controlava a matriz da tradição Kaingang: a mata. O escopo de atuação do cacique foi reduzido à sujeição ao chefe do posto, *i.e.* à organização dos trabalhadores da serraria. Nem a tradição, nem a relação com a autoridade dos brancos alimentava a legitimidade do cacique. Este foi um momento de estreitamento absoluto na organização política dos Kaingang de Palmas.

A sujeição completa a que fora relegada a autoridade do cacique foi alterada através da reorganização da ação do órgão indigenista. Assim, o chefe do posto ganhou em prestígio, mas passou a ser percebido pelos índios como herdeiro de uma tradição institucional. O processo de reorganização política experimentado pelos Kaingang de Palmas a partir de 1971, pode ser visto como uma reconquista gradativa do poder para a comunidade, ou melhor, para dentro dos limites da comunidade. Avelino Mendes inaugurou esta nova fase, recriando a figura do cacique rigoroso, cujo prestígio estava associado à manutenção da ordem interna e à colaboração com a autoridade do chefe do posto. Assim que a serraria foi desativada, os Kaingang redefiniram a autoridade política através da reapropriação dos meios de controle da sociedade *i.e.* os Kaingang reassumiram o controle da produção e da punição. Hilário Santos ascendeu à posição de cacique pois demonstrou que bem aprendera os ensinamentos de seu pai, João Santos: extrair prestígio interno e externo com a extração da madeira e não perturbar a ordem interna do chefe do posto. Os Kaingang a partir de Hilário Santos deram mostras que percebem e atuam sobre um dualismo de poder, no qual tanto as autoridades locais quanto as autoridades nacionais são tomadas por tradicionais. Assim o cacique passou a utilizar a visibilidade de uma ou

de outra filiação, uma legalista outra tradicionalista, como um recurso de negociação e de legitimidade política.

CAPÍTULO 4

A AUTORIDADE NOS ANOS NOVENTA: do poder do cacique ao controle da Liderança

Hilário foi o último cacique a permanecer um longo período no poder. Durante os anos oitenta este cacique participou de todos os arranjos políticos na comunidade Kaingang de Palmas. A Liderança desde o final dos anos setenta estava constituída prioritariamente por crentes. Mesmo o rezador do Kiki Twãg, que participa da Liderança há trinta e seis anos, foi crente neste período. Hilário combinava certos atributos que favoreceram a sua permanência prolongada na posição: ele articulava a venda da madeira junto a comerciantes da cidade de Palmas e veiculava suas opiniões fora do contexto da Liderança, junto aos grupos dos crentes. Estas eram condições importantes para a permanência no poder, pois além de integrar a autoridade do cacique na dinâmica produtiva e religiosa dos Kaingang de Palmas, Hilário garantia, através da venda da madeira, o sustento de sua família. A madeira provia o dinheiro e a ética crente provia os valores associados à ascensão econômica.

Excetuando o período em que o cacique era indicado pelo chefe do posto, os Kaingang mantiveram a tradição de escolha do cacique a partir de eleição realizada pela comunidade. Sr. João Maria Velho conta que a comunidade escolhia o cacique e que para abandonar o cargo o cacique também deveria consultar a comunidade. O depoimento Sr. João Maria Velho reproduz as palavras do antigo cacique Lufrânio. “Esses líderes [o cacique, o vice-cacique e os polícia] eram escolhidos por todos os

índios da comunidade”. Este é obviamente um extrato de um discurso político que encobre certas limitações na determinação sobre quem pode fazer parte de uma eleição. O próprio Lufrânio diz que as mulheres não participavam das decisões. Portanto, para ele “todos os índios da comunidade” era equivalente a todos os homens da comunidade. Outro critério, encoberto pelos discursos de Lufrânio e de João Maria Velho, é o limite da idade. Segundo o próprio João Maria Velho ele já é muito velho para participar das reuniões da liderança. Como ele existem outros que não participam por causa da idade. Os jovens com menos de dezoito anos também não participavam das reuniões e, portanto, não compunham o quadro dos eleitores. Feita estas correções no conceito “todos os índios da comunidade”, vemos que as eleições envolviam os homens, chefes de família, com idade entre vinte e sessenta anos.

Em Palmas este grupo de eleitores representava no final dos anos setenta cerca de vinte por cento da população total da área¹⁰⁷ - aproximadamente cinquenta pessoas. Esta proporção não foi significativamente alterada apesar do aumento populacional registrado entre os Kaingang de Palmas nos últimos vinte anos. Hoje

¹⁰⁷ Segundo relatório elaborado pela FUNAI em maio de 1977 a população total da Área Indígena de Palmas era de 235 habitantes que se dividiam da seguinte forma:

Faixa Etária	Número de Indivíduos		Total
	Masculinos	Femininos	
0-----4	13	12	25
5-----9	22	14	36
10-----13	12	10	22
14-----19	15	21	36
20-----24	17	16	33
25-----40	23	24	47
41-----60	11	14	25
Mais de 60	5	6	11
Total	118	119	235

sobre um total aproximado de 660 pessoas existem cerca de 111 homens em idade adulta¹⁰⁸. Este é, portanto, o universo de eleitores possíveis no caso de Palmas. No período de Hilário, agiam sobre este universo de eleitores possíveis dois fatores de restrição na participação na escolha do cacique: 1) havia aqueles, como Cipriano Mendes, que não participavam dos processo decisórios porque estavam excluídos dos arranjos políticos internos; 2) havia aqueles que não participavam porque assumiam que seus interesses estavam representados por membros de sua família, geralmente irmãos, que atuavam junto à Liderança. Feitas todas estas restrição ao conceito “todos os índios da comunidade” chegamos ao universo dos prováveis eleitores em Palmas no tempo de Hilário. Não coincidentemente o número de tais prováveis eleitores era semelhante ao número dos agentes da autoridade indígena: cacique, vice-cacique, Liderança e Polícia indígena. No período de Hilário, e ainda hoje, o número aproximado dos agentes da autoridade é de vinte e cinco pessoas.

A sucessão de Hilário expôs os limites da legitimidade destes critérios de participação nos processos de escolha do cacique. Em 1989 Hilário começou a preparar seu afastamento da posição de cacique propondo que o vice-cacique assumisse a posição. À Liderança cumpria ratificar esta escolha. Entretanto, o próprio indicado não aceitou que *todos os índios da comunidade* não participassem deste processo de escolha. O indicado, o ex-cacique Sebastião da Silva, falou a respeito deste episódio. Segundo ele a posição do cacique estava muito

¹⁰⁸ Segundo o censo realizado em janeiro de 1997 por membros da Missão Católica coordenada pela irmã Cecília, a população da Área estava dividida da seguinte forma:
População total: 508. Adultos 228 (111 homens e 117 mulheres).
Adolescentes (12-17 anos) 72 (39 homens e 33 mulheres).
Crianças (7-12 anos) 217 (113 homens e 104 mulheres)
Os números relativos oferecidos por irma cecília nao conferem com o total de 508. Ao final da conversa ela me revelou que não havia sido incluído neste total o número de crianças de 0 - 7 anos, as

desprestigiada. Por um lado, as questões internas, que competiam ao cacique, haviam se tornado questões pessoais. Por outro, a versão comunitária da administração de Hilário se limitava à exploração da madeira que, em 1989, fora proibida pelo IBAMA. Sebastião não aceitou a posição de cacique porque sabia que não poderia contar com os mesmos instrumentos de cooperação que Hilário dispunha junto aos membros da liderança. Era preciso redefinir os atributos da chefia, e portanto, o processo de escolha tinha que ser modificado.

Sebastião foi indicado para a posição de cacique em função de sua trajetória como liderança dentro e fora da Área. Ele, que havia sido membro da Liderança no começo dos anos oitenta, era crente e, em 1984, tornou-se pastor da igreja 'Só o Senhor é Deus'. Como pastor evangélico Sebastião se afastou de Palmas por seis anos, período em que viveu em outras áreas indígenas e em algumas cidades do interior paranaense. Em 1989 Sebastião voltou para Palmas. Diz ele que o motivo foi sua família: eles não se acostumava à vida na cidade. Sebastião contou que certa vez, quando morava em Assis Chateaubriand (noroeste do Paraná), chegou em casa encontrou toda a família chorando de saudade dos parentes. Decidiu voltar. Na ocasião Sebastião não tinha dinheiro suficiente para pagar a passagem de ônibus para toda a família. Pegou o dinheiro que tinha e foi até Curitiba conseguir as passagens na Casa do Índio. Seu pedido foi atendido. Sebastião voltou com a família para Palmas. Pouco tempo após seu retorno foi convidado por Hilário para ser vice-cacique. Ele conta que a princípio não aceitou porque não conhecia a *realidade da comunidade*. Não tardou para que ele se tornasse o novo vice-cacique ainda no ano de 1989.

quais, ela conta, somam 150. Considerando estes números a população total da aldeia é hoje de 667

Sebastião reunia uma série de características que fizeram com que ele se tornasse uma personagem importante na reorganização da política interna em Palmas. Além de ter a experiência do exercício da autoridade religiosa fora da Área, Sebastião era filho de índio com branco. Sua mãe é Kaingang, pertencente à família Santos. Seu pai era branco. Para ele, o fato de seu pai ser branco foi um fator importante na forma como ele aprendeu a negociar com os brancos. Aos olhos do Sr. João Maria Velho o fato de Sebastião ser filho de pai branco desqualificava sua autoridade política - “*Mas o pai dele é branco!*” diz ele. A vinculação de Sebastião com as autoridades brancas, assim como sua ligação com o mundo dos brancos através da religião dos crentes, eram diferentes daquelas mantidas por Hilário. Estas diferenças contaram pontos para a ascensão política de Sebastião. Fundamentalmente as relações entre Sebastião e os brancos não haviam sido do construídas em função da venda da madeira; ele não vendia madeira mas pregava *a palavra do Senhor* e dialogava com as autoridades governamentais. Para Sebastião seu trabalho sempre foi voltado para a comunidade. Tais características tornaram-se especialmente importante em 1989, quando os Kaingang de Palmas passaram a reivindicar uma porção de terra de 323ha. que havia sido invadida e desmatada pela madeireira Pinhalão.(foto 10: *Sebastião apontando no mapa a área reivindicada*). Em agosto de 1989 a FUNAI Superintendência



peças - número aproximado ao dado oferecido pela FUNAI Chapecó.

Executiva Regional-Curitiba)¹⁰⁹ determinou a constituição de um grupo de trabalho para tratar deste tema. Deste grupo participaram funcionários da Administração Regional da FUNAI/Chapécó e membros da liderança indígena de Palmas, além do cacique Hilário. Sebastião não foi formalmente indicado para participar deste grupo de trabalho, entretanto, ele assumiu a posição de vice-cacique tão logo iniciaram as negociações para reaver estas terras.

Neste contexto, marcado pela interseção das competências interna e externa da autoridade do cacique, Hilário propôs a nomeação de Sebastião. Sebastião não aceitou e, por sua vez, propôs que fosse realizada uma eleição ampla com a comunidade. Sebastião e Hilário foram os candidatos. Hilário venceu. Sebastião continuou a fazer parte da Liderança, sendo eleito cacique em 1990. Apesar da insistência de Sebastião em ampliar a participação da comunidade no processo de escolha do cacique, ele, quando eleito, não produziu alterações significativas na composição da Liderança. O vice-cacique, por ele escolhido foi Jovenal – antigo técnico agrícola da FUNAI que abandonara o cargo para explorar a madeira. Novos nomes foram incorporados à Liderança e à Polícia indígena, entretanto, não houve expulsão de antigos membros.

Sebastião permaneceu por aproximadamente um ano na posição de cacique. Durante este período ele implementou algumas mudanças significativas na forma de exercício da autoridade política. A primeira modificação, apontada pelo próprio Sebastião, foi a intensificação da atuação do cacique junto aos diferentes órgãos indigenistas governamentais. Sebastião se orgulha de manter boas relações com diversas Administrações Regionais da FUNAI, especialmente com as ADR

¹⁰⁹ Ver documento anexo

Chapecó, Guarapuava, Bauru e Curitiba. Além da FUNAI Sebastião conta que buscou auxílio junto ao Governo do Estado do Paraná e à Prefeitura Municipal de Palmas. As formas como estas relações foram traduzidas em ações político-administrativas no interior da comunidade Kaingang de Palmas foram variadas. Junto ao governo do Estado Sebastião conseguiu o envolvimento da Sub-Secretaria Estadual de Assuntos Indígenas no processo de desapropriação das terras da madeira Pinhalão¹¹⁰. Junto à Prefeitura Municipal de Palmas ele conseguiu máquinas para a realizar reparos e manutenção da estrada que corta a Área. Com a FUNAI Sebastião afirma ter conseguido remédios, sementes e combustível. Outra modificação importante na forma de atuação de Sebastião foi a revitalização do sistema de punição i.e. a rearticulação do rigor na punição. Sebastião conta que quando ele foi eleito cacique, ele apresentou para a comunidade uma lista de crimes com as respectivas punições. Diferente do período de Hilário, Sebastião afirma que as punições eram aplicadas a todos independente da proximidade que o infrator mantinha com membros da Liderança.

Ouvindo Sebastião narrar suas ações administrativas é difícil imaginar que apenas um ano após sua eleição ele tenha sido preso e expulso de Palmas pelos próprios membros da Liderança que o apoiavam. De fato, Sebastião foi acusado de roubar o milho colhido pela comunidade. Um cacique que alcançara a posição por articular competências externas e internas, produziu uma infração que também articulava estas duas esferas da dinâmica produtiva Kaingang. Tanto a autoridade da FUNAI como a integridade da comunidade indígena foram ofendidas com a venda

¹¹⁰ Em 1997 Sebastião me contou que havia conseguido que o INCRA doasse a área da madeira Pinhalão para a comunidade indígena de Palmas. Entretanto, esta área não havia sido incorporada pois a FUNAI, em função das restrições legislação indigenista, não podia incorporar a área indígena terras

não autorizada da colheita de milho. A punição, por sua vez, combinou formas internas e externas: a prisão e a transferência compulsória. Sebastião nunca me contou esta história. Acredito que se ele tivesse falado a esse respeito, argumentaria que não houve roubo, mas uma forma de pagamento pelos serviços que ele havia prestado para a comunidade. Com efeito, o cacique não recebe pagamento por seus serviços, embora tenha que ficar à disposição da comunidade, afastando-se, portanto, da produção direta da subsistência de sua família. Hilário não sofrera com isso pois tinha a seu dispor os resultados da venda da madeira. Sebastião revitalizou a posição de cacique mas não soube articular uma forma de integrar as responsabilidades do cargo com o sustento de sua família.

Com a saída de Sebastião o vice cacique Jovenal passou à posição de cacique. Não houve eleição, tampouco alterações na composição da Liderança. Mesmo quando há eleição e mudança de cacique a Liderança não muda necessariamente, segundo Twāg, alguns se afastam por motivos de afinidades pessoais. Jovenal permaneceu como cacique até 1992. Ele não manteve o mesmo ritmo administrativo de Sebastião. A inovação deste período foi a imposição de multa aos presos. Além de cumprir as penas impostas, os presos deveriam pagar uma pequena quantia em dinheiro para a Liderança. Segundo o próprio Jovenal esta era mais uma medida para coibir as infrações do que para gerar renda para as autoridades. A julgar pelos risos que acompanharam a conversa com Jovenal, e considerando que esta foi a única vez que ouvi falar a esse respeito, estas multas não se consolidaram no sistema de punições.

Jovenal, em 1992, foi substituído por Albino Viri, que na época tinha apenas

vinte e seis anos. Desta vez houve eleição da qual participaram “todos os índios da comunidade”. Uma das razões que influenciaram na vitória de Albino Viri foi sua participação na Liderança desde o final da década de oitenta. Em 1989 ele havia sido indicado para compor a parte Kaingang do grupo de trabalho que tratou da questão da madeireira Pinhalão. Além de sua participação na Liderança Albino era colaborador da igreja do ‘Evangélio Quadrangular’ e monitor bilíngüe. Albino assumiu a posição de cacique e seu irmão Toninho Viri ocupou a posição de vice. Mais uma vez a composição da liderança não a foi significativamente alterada. Como vemos, Albino combinava atributos que se tornaram fundamentais para a ocupação da chefia: sua vinculação com os crentes, com a escola e com a Liderança o qualificavam para as funções externas e internas atinentes à posição de cacique. Albino permaneceu por aproximadamente um ano como cacique. Em 1993 ele foi substituído por João Santinho, que foi cacique por apenas alguns meses. Não obtive informações sobre o processo de escolha deste cacique, tampouco ouvi histórias sobre a sua administração. Apenas fiquei sabendo que ele também era crente e que depois de sua permanência como cacique ele saiu da Área para viver na cidade de Abelardo Luz. Embora limitadas tais informações confirmam que a ligação com os crentes e com os brancos, neste caso os brancos da cidade, se mantiveram como critérios importantes para a ascensão à posição de cacique.

Depois que João Santinho saiu da Área o irmão de Albino, Toninho Viri, foi escolhido cacique. Na época Toninho tinha apenas vinte e três anos. Sebastião ao comentar a escolha de Toninho disse que em Palmas as pessoas são muito *embaladas*. Ao perceber que eu não havia compreendido sua expressão Sebastião explicou: *eles vão no embalo. Um diz pro outro votar naquele e se espalha e eles*

acabam votando. Mesmo que Toninho tenha se tornado cacique ‘*no embalo*’ ele reunia as características que predominavam entre os caciques dos anos noventa: era crente, tinha uma breve experiência na Liderança e trabalhava com os brancos na cidade. Toninho permaneceu por aproximadamente dois anos como cacique. Ele nomeou seu irmão Albino como vice cacique. Segundo o próprio Toninho seu afastamento da posição de cacique, em 1995, foi devido à dificuldade de conciliar as responsabilidades domésticas com as funções da chefia. O vice cacique assumiu sem que houvesse eleição, apenas a ratificação da nomeação de Albino como cacique. Albino permaneceu até novembro de 1996.

Apesar da ligação direta da autoridade de Albino, João Santinho e Toninho com os crentes eles não impediram que, em 1994, a Igreja católica financiasse a construção da enfermaria. Nenhum destes caciques tirou proveito político desta iniciativa da Igreja Católica, ou melhor, em nenhum momento eles atribuíram a si próprios a iniciativa da construção da enfermaria. Por outro lado, não há entre os católicos um grupo que reivindique prestígio político em função desta contribuição da Igreja Católica. Aparentemente a enfermaria produz um consenso entre os Kaingang a respeito da necessidade de garantir atendimento à saúde da comunidade. Ademais, os Kaingang de Palmas associam a enfermaria com a autoridade externa da FUNAI. É certo que a enfermaria é tida como um espaço católico, mas a associação da enfermaria com o órgão tutor também é importante, pois remonta ao período da instalação do Posto Indígena em 1940. A Igreja financiou a construção da enfermaria, entretanto é a FUNAI que responde pelos remédios e que paga os agentes de saúde que lá trabalham. A participação da autoridade do cacique e da liderança sobre este espaço é, portanto, limitada, assim como, é limitado o uso

político que os caciques deram a este espaço.

Neste período de intensa sucessão de caciques em Palmas, algumas características da autoridade política foram definidas. A ligação com a igreja dos crentes e a capacidade de manter relações proveitosas para a comunidade com os brancos são duas características presentes nos processos de ascensão à posição de cacique. Tais características são, na verdade, decorrência de uma condição anterior, a qual foi rearticulada em função da revitalização do poder do cacique; a saber: o controle da comunidade sobre o cacique. Twãg nos fala a este respeito:

“prá ser bom tem que ser... tem que trabalhar para a comunidade e mostrar para a comunidade. Não querer esconder né. Agora se algum descobre alguma coisinha que as vez que o cacique disse ... que pega alguma coisinha da comunidade aí eles vão pra cima mesmo. Daí que eles tiram. Ai eles tiram por que eles querem que ajude não tirar da comunidade. Porque é difícil de lograr a comunidade porque as vezes eles descobrem alguma coisa.”(TWÁG maio/97)

Sebastião também falou a este respeito, entretanto, a partir do ponto de vista do cacique. Para ele é muito difícil ser cacique por que *mesmo que a gente faça noventa e nove coisas certas e uma errada eles vão cobrar a gente pela coisa errada*. Ambos relatos dão conta do poder da comunidade sobre o cacique. As inúmeras alterações de cacique podem ser interpretadas como outra indicação desta condição para a ocupação do cargo. Desde o início dos anos noventa até 1996 ou o cacique foi afastado como no caso de Sebastião, ou optou por abandonar o cargo e permanecer na Liderança, como Albino e Toninho, para evitar uma situação como a que Sebastião viveu. É importante considerar que quando Twãg e Sebastião falam em ‘comunidade’ eles estão se referindo aos membros da Liderança. Assim,

percebemos que depois do longo período em que Hilário permaneceu como cacique, houve um processo de revitalização da autoridade política no interior da Área, o qual teve início com a redefinição da autoridade do cacique, e posteriormente, com a revitalização da participação da Liderança indígena. A sucessão do cacique Albino em 1996 é ilustrativa da consolidação da legitimidade atribuída às relações proveitosas com as autoridades brancas, bem como, explicita o poder que a Liderança passou a exercer sobre o cacique.

4.1. A Liderança: o controle sobre o poder do cacique

Depois de cinco anos vivendo em Mangueirinha Sebastião voltou para Palmas. Desta vez o motivo alegado de seu retorno não foi a saudade da família, mas seus interesses políticos. Durante sua permanência em Mangueirinha Sebastião se afastou da igreja 'Só o Senhor é Deus', mas não deixou de trabalhar para a comunidade. Assim que regressou para Palmas ele esteve envolvido na invasão da Administração Regional da FUNAI em Chapecó. Nesta ocasião índios Kaingang de diversas áreas invadiram a ADR e prenderam o administrador regional a fim de forçar o reconhecimento do direito à terra Kaingang do Toldo Pinhal. Ouvi Sebastião falar a este respeito em 1997, quando ele narrava o episódio para um agricultor que mora na vizinhança da Área. Sentado na frente de sua casa, rodeado por outros índios, Sebastião falava alto, enfatizando que ele era um dos únicos que conseguia entrar e sair do escritório da FUNAI durante a invasão, por que utilizava o carro da

FUNAI e assim confundia os policiais que cercavam o local. Sebastião explicou ao visitante como os Kaingang venceram o cerco dos agentes da Polícia Federal através da estratégia da diluição da liderança do movimento, evitando desta forma, a acusação de seqüestro e de cárcere privado, ao que ele acrescentava o número da lei correspondente a estes crimes. Depois deste episódio em que Sebastião demonstrou sua capacidade de articulação com outras lideranças Kaingang, ele se envolveu na política municipal concorrendo, em 1996, a vereador na cidade de Palmas pelo PTB. Durante a campanha eleitoral Sebastião conseguiu ‘vales-alimentação’ para distribuir na comunidade. O cacique Albino, por sua vez, proibiu os índios de aceitarem estes ‘vales’, alegando que se tratava de *compra de votos*. Em vista desta proibição a Liderança se reuniu e decidiu tirar Albino do cargo e instituir Sebastião. Tal substituição foi processada com o já tradicional método da eleição. Sebastião tornou-se cacique, mas não foi eleito vereador municipal, entretanto, seu partido conseguiu eleger o prefeito de Palmas, fato que manteve Sebastião ligado à política municipal.

A re-eleição de Sebastião confirmou o poder da Liderança e a capacidade de negociação com autoridades brancas como fatores influentes na decisão sobre quem deve ocupar a posição de cacique. A ligação com as igrejas dos crentes perdeu prestígio neste processo sucessório. Entretanto, a associação com a ética dos crentes não foi abandonada, ao contrário, foi incorporada na forma como Sebastião exerceu seu poder como cacique. O sistema de punição instituído por Sebastião demonstra que suas concepções de sociabilidade seguiam normas defendidas pela ética crente. Tal relação é especialmente observável nas penas impostas aos casos de alcoolismo, roubo e adultério. Sebastião escolheu seu sobrinho como vice-cacique: este sim era um *colaborador* da igreja ‘Só o Senhor é Deus’. Mesmo com a forte influência da

ética dos crentes, a ligação entre autoridade política e as igrejas dos crentes havia se esgotado enquanto um articulador privilegiado de prestígio político. Hoje na comunidade Kaingang de Palmas o pertencimento a uma igreja crente não é determinante das relações sociais. Muitos se consideram apenas simpatizantes das igrejas crentes, outros dizem que crentes e católicos são a mesma coisa. De fato, o tipo de convivência tolerante que existe entre as igrejas em Palmas permite até o casamento entre crentes e católicos.

O contexto da reeleição de Sebastião em 1996 continha elementos semelhantes ao contexto de 1990, período de sua primeira eleição. Entretanto, havia certas diferenças na ênfase dada a cada um destes elementos. A influência dos crentes, como vimos, havia se transformado. Da mesma forma, houve transformações no caráter das relações entre a autoridade do cacique e as autoridades dos brancos. A invasão da ADR/Chapecó foi uma demonstração de que a autoridade política dos líderes locais Kaingang ultrapassavam as fronteiras das áreas indígenas. Neste caso não se tratava de participar com as autoridades indigenistas de decisões sobre as terras indígenas (como em 1989), mas de impor às autoridades e à sociedade regional as decisões das lideranças locais. A participação de Sebastião neste processo ratificou sua posição de negociador com as autoridades brancas. O prestígio alcançado neste processo levou Sebastião à candidatar-se a vereador na cidade de Palmas. Seu eleitores potenciais eram os próprios Kaingang de Palmas, para quem Sebastião argumentava que ele seria um representante dos interesses da comunidade juntos à Prefeitura Municipal. Sebastião investiu no envolvimento da comunidade com a política municipal, o que resultou na sua escolha como cacique e no surgimento de novas condições para a divisão interna da comunidade. João Rivelino

Mendes, irmão de Cipriano Mendes, católico ligado à igreja e organizador das atividades religiosas dentro da Área, apoiava o candidato a prefeito do PMDB, opositor do candidato apoiado por Sebastião. João Rivelino sofreu dupla derrota com a vitória do candidato do PTB e com a eleição de Sebastião. Assim como seu irmão Cirpiano fizera alguns anos antes, João Rivelino optou por se mudar para Mangueirinha para não enfrentar a oposição de Sebastião. Com a eleição de Sebastião mais uma vez ficou claro que em Palmas não há espaço para a oposição política organizada.

Durante a maior parte de meu trabalho de campo acompanhei os trabalhos de Sebastião em seu segundo mandato como cacique. Ao longo de todas as vezes que conversamos ele fez questão de demonstrar que sua forma de atuar não estava baseada em faccionalismos políticos. Ele próprio utilizava o termo faccionalismo para caracterizar a realidade política de outras áreas Kaingang. Como ele próprio diz *ele sempre trabalhou para a comunidade*. A fim de analisar o caráter da autoridade política exercida por Sebastião abordarei três temas: 1) os *projetos*; 2) o sistema de punições; e, 3) a performance do poder. A análise destes três temas permitirá compreender o impacto da administração deste cacique sobre o conjunto da comunidade Kaingang de Palmas, bem como ilustrará certas diferenças da autoridade política deste período em relação às articulações políticas que o antecederam. Ainda neste capítulo abordo o delicado tema da relação que os Kaingang de Palmas mantêm com a tradição, na seção intitulada ‘Tradição: medo e respeito’.

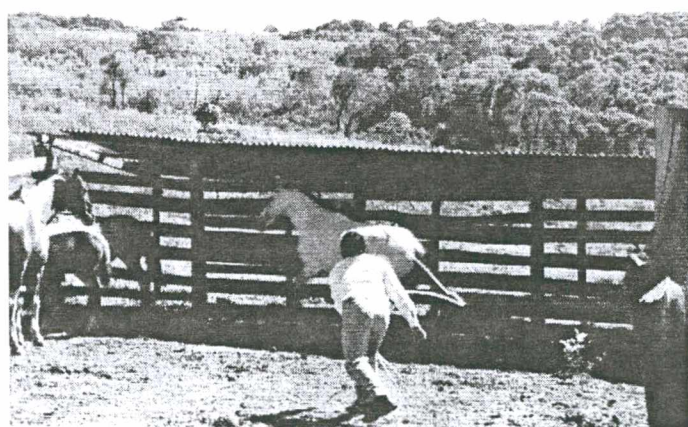
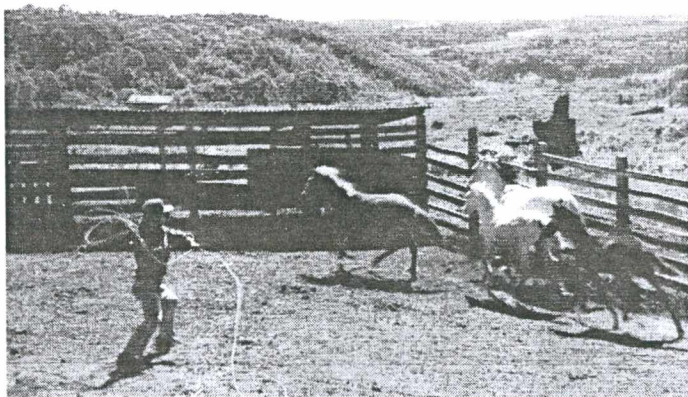
4.2. *Projetos: discurso político e dinâmica administrativa*

Baldus em 1933 se espantou com o uso da palavra *crise* entre os Kaingang de Palmas. Em 1997, durante meu trabalho de campo, me espantei com a frequência do uso da palavra *projeto*. Todos os membros da Liderança com os quais conversei falaram de projetos – projetos que estavam sendo encaminhados para diversos órgãos financiadores, projetos que estavam sendo elaborados por instituições para serem aplicados na Área, projetos que já haviam sido executados, projetos que deveriam ser implementados. Enfim, a palavra *projeto*, pode-se dizer, tornou-se uma palavra-chave no discurso político dos Kaingang de Palmas. Este interesse na elaboração e implementação de *projetos* revela a estreita ligação que passou a existir nas relações entre chefe do posto e cacique, entre a versão interna e a versão externa da autoridade do cacique. A autoridade do chefe do posto ao longo do anos noventa ficou restrita à administração do patrimônio da FUNAI, à emissão dos documentos dos índios e ao controle da entrada e saída dos índios da Área. Como definiu Twãg o chefe do posto só trabalha no escritório “*o mais que eles entendem mesmo é bater a máquina né.*” O interesse pelos *projetos* redimensionou a inserção da autoridade do chefe do posto nos arranjos da política interna entre os Kaingang de Palmas, bem como proporcionou condições para a consolidação da legitimidade do cacique.

Sebastião marcou sua nova passagem pela chefia em Palmas com o envolvimento em diversos projetos voltados para melhoria das condições de vida da comunidade. Junto com o chefe do posto ele elaborou projetos que visavam à criação comunitária de gado, à reforma das casas de alvenaria construídas pela FUNAI, ao reflorestamento da Área e à educação bilíngüe dos adultos. As autoridades do chefe

do posto e do cacique convergiam na busca de agentes financiadores. Diversas vezes Sebastião viajou ao lado do chefe do posto para Curitiba afim de conseguir verbas para a implementação de tais projetos.

A criação de gado bovino, disse Sebastião, *é o que melhor dá aqui*, por isso, argumentou, está empenhado em aumentar o rebanho que hoje é de cento e quatro cabeças (foto 11 e 12: *o chefe do posto Ari e Sebastião laçando os cavalos para buscar o gado para vacinação*). O projeto de Sebastião prevê o aumento do rebanho



com o envolvimento de cada chefe de família, os quais receberão uma cabeça de gado que será retribuída sempre que o gado der cria. Assim, segue Sebastião, os índios conseguirão aumentar o rebanho comunitário e proporcionar que cada família tenha uma fonte extra de alimentos. A vacinação e os cuidados com a saúde do rebanho permanecerá sob a responsabilidade da FUNAI.

Para Sebastião e também para o chefe do posto este é um projeto que tem tudo para dar certo, pois depende apenas da organização da comunidade. Outro objetivo deste

projeto é a utilização dos índios da comunidade como mão de obra no trato do gado comunitário.

Segundo o chefe do posto a criação de emprego é um ponto central de todos os projetos que estão sendo encaminhados, pois assim, os Kaingang de Palmas não mais serão obrigados a trabalhar fora da Área. O chefe do posto reconheceu que esta situação beira a ilegalidade. Como ele próprio diz, ele, enquanto representante da FUNAI, deveria emitir autorização (portarias como chamam) cada vez que um índio se afasta da Área. Entretanto, isso é impossível de ser cumprido pois os índios saem constantemente. A proximidade da cidade facilita tais saídas constantes. De fato, os Kaingang de Palmas vão a todo o momento para a cidade, onde compram os alimentos de que necessitam, encontram diversão e fazem os contatos para seus trabalhos temporários. A maioria dos Kaingang de Palmas em idade adulta trabalha fora da Área. *Sempre tem um servicinho por ai*, eles dizem. A maioria trabalha em empregos temporários que pagam entre quatro e seis reais por dia de serviço. Há também aqueles que trabalham na colheita do milho nas fazendas da região pelo que recebem apenas a metade do milho que a máquina não consegue colher. Dorval Mendes me contou que a primeira vez que ele trabalhou neste sistema conseguiu receber um boa quantidade de milho

como pagamento. Em 1997 ele mais uma vez trabalhou neste sistema mas, segundo ele, não valeu a pena, pois a máquina estava bem regulada e sobrou muito pouco milho para se



trabalhadores. Os projetos do chefe do posto e do cacique Sebastião pretendem

minimizar esta situação, fazendo com que os índios tenham emprego dentro da Área. A roça coletiva ainda serve a este fim, empregando boa parte dos homens (foto 13: *roça coletiva de milho 1997*).

Além do projeto para aumentar a criação de gado, Sebastião e o chefe do posto revelaram que estavam trabalhando em um projeto ambiental a ser desenvolvido com o IBAMA e com o governo do Paraná. O objetivo deste projeto é o reflorestamento da Área com mudas de araucária e erva-mate. Com isso, argumentava Sebastião, os índios poderiam colher e vender pinhão e erva-mate. Hoje em dia o pinhão é dificilmente vendido pelos Kaingang de Palmas, entretanto, eles sabem que em Mangueirinha a venda do pinhão resulta em algum dinheiro para a comunidade. A erva-mate, por outro lado, ainda hoje é extraída e vendida para as indústrias da região. Em Palmas os Kaingang vendem erva-mate, especialmente em dezembro, no período chamado por eles de *safrinha* da erva. Na verdade, as indústrias recorrem aos ervais dos Kaingang por que a *safrinha* pode prejudicar a safra principal que ocorre em maio. Como os Kaingang não vêem este recurso como uma alternativa econômica permanente, eles não se importam em arriscar perdas na safra de maio realizando a extração na *safrinha* de dezembro. A única objeção que ouvi a respeito desta colheita fora de época partiu do Sr. João Maria Velho. Ele diz que para colher a erva nesta época é preciso fazer um corte especial nos galhos, e acrescentou que muitos não sabem fazer isso sem prejudicar o pé de erva-mate. O Sr. João Maria Velho que viu Embuias centenárias serem derrubadas à porta de sua casa apesar de sua objeção, não permitiu que os seus pés de erva-mate fossem podados durante a *safrinha*. É certo que as dimensões destas duas alternativas econômicas extrativistas são desproporcionais, entretanto, a autoridade que o Sr. João Maria

demonstrou ao impedir que seus pés de erva-mate fossem podados, revela que nos anos noventa as decisões sobre a exploração das riquezas naturais da Área não ignoravam os limites da autoridade doméstica.

A busca de recursos para implementar o projeto de reflorestamento proposto por Sebastião e pelo chefe do posto fez com que os dois fossem até Curitiba visitar a Secretaria Estadual do Meio Ambiente. Em maio de 1997 quando estive em Palmas Sebastião e o chefe do posto haviam retornado de Curitiba confiantes na aprovação do projeto. Seus objetivos haviam se expandido. Diziam que com o reflorestamento Palmas seria uma Área modelo. Durante 1997 voltei várias vezes na Área e não via o andamento do projeto. Quando perguntava sobre o assunto, respondiam que só faltava a liberação do dinheiro. Em dezembro estive mais uma vez em Palmas. Para minha surpresa havia uma mobilização em torno do plantio de 24 mil mudas de araucária, erva-mate e eucalipto. Felicitei Sebastião pelo sucesso do projeto. Ao que ele respondeu que aquelas mudas não eram do projeto de reflorestamento que haviam encaminhado ao IBAMA e ao Governo do Estado, mas eram de um outro projeto financiado pela igreja Católica. Todo o discurso sobre a transformação da Área em área modelo e sobre a geração de condições permanentes de exploração econômica havia se transformado. O projeto financiado pela igreja previa a doação das mudas e o pagamento de trinta centavos por muda plantada. A possibilidade de ganho imediato com o plantio das mudas foi um fator mais influente na mobilização da comunidade do que o investimento em um alternativa para seu futuro econômico.

Acompanhei os trabalhos do plantio desta mudas. Sebastião foi o organizador e, seguramente, o mais empenhado em realizar a tarefa. Para ele o plantio das mudas significava a possibilidade de ganhar dinheiro, bem como, uma garantia de

reconhecimento junto aos financiadores.

Ele estabeleceu que o plantio seria realizado por duplas de trabalho, que ao final somariam o total de mudas plantadas e assim seria calculado o quanto deveriam



receber. Dentre as duplas de trabalho participaram membros da Liderança e antigas lideranças, como os ex-caciques Toninho e Albino. Fiquei surpreso ao ver que João Rivelino Mendes também trabalhava no plantio. João Rivelino, que havia se mudado para Manguerinha em função de sua oposição ao cacique Sebastião. Mesmo sendo ele uma liderança contrária à Sebastião não fora excluído deste projeto. Certamente a ligação de João Rivelino com a igreja católica influenciou em sua participação, mesmo assim, o fato de Sebastião permitir que um opositor participasse deste projeto indica que as alternativas econômica não mais definiam divisões internas como ocorrera com a extração da madeira nos tempos de Hilário. (foto 14: *muda de araucária*).

O projeto destinado a suprir o déficit habitacional na Área também envolveu o cacique e o chefe do posto. O primeiro ponto do projeto consistia da reforma das trinta e uma casas de alvenaria que já existem na Área. De fato, estas casas estão todas em condições precárias. Como bem disse Cipriano “(...) *aquelas casinha de material, mas e ainda mal feita. É provisório. Só cavocá, ponhá dentro ali do chão uma hora com cinco, dez anos não presta mais.*” As reformas, segundo falou Sebastião, incluiriam a substituição das aberturas, a pintura externa, reparos no telhado e a instalação elétrica. A quantia necessária para estas reformas chegavam a sessenta e oito mil reais. O próprio Sebastião julgava esta quantia um pouco alta para

que o Governo do Estado aprovasse o projeto. Mas sua confiança na aprovação fazia com que ele explicasse para os membros da Liderança as vantagens de ter janelas e portas de ferro ao invés de madeira. Ao falar a este respeito aproveitava para descrever a casa onde morou durante sua estada na cidade de Assis Chateaubriand. O segundo ponto do projeto previa a construção de quinze novas casas de alvenaria.

Mais uma vez Sebastião e o chefe do posto visitaram Curitiba. Desta vez buscaram a Sub-Secretaria Estadual de Assuntos Indígenas. Mais uma vez eles me explicaram que o projeto havia sido aprovado mas que o dinheiro ainda não havia sido liberado. A preocupação com o déficit habitacional e a demora na liberação da verba governamental para a reforma e construção das casas, levou Sebastião a convencer o chefe do posto a autorizar o corte de alguns pinheiros para que fossem feitas as madeiras necessárias para a construção de algumas casas. Em outubro de 1997 alguns pinheiros da parte central da Área foram derrubados, transformando a paisagem da aldeia. Sebastião foi enfático ao afirmar que o corte dos pinheiros foi autorizado desde que estes não fossem vendidos. Neste caso, a demora na liberação de recursos para a implementação do projeto habitacional fez com que os Kaingang de Palmas recorressem a alternativa tradicional do corte de madeira. Como não existe mais a serraria no interior da Área, os pinheiros cortados foram beneficiados por madeireira da região que utilizou o também tradicional método da *meia*. Isto é, metade da madeira produzida foi utilizada como forma de pagamento. Em abril de 1998, quando estive pela última vez em Palmas, lá estavam os engenheiros do Estado fazendo o levantamento das casas a serem reformadas. Sebastião não era mais o cacique, mesmo assim sua casa seria uma das beneficiadas com o projeto das reformas.

O projeto de aulas de língua Kaingang para os adultos da área, diferente dos demais, partiu da insistência do cacique Sebastião junto aos membros da Liderança. Para ele que não fala Kaingang esta era uma maneira de dar início ao projeto maior de transformação da Área Indígena de Palmas em área modelo. Acompanhei algumas discussões sobre este tema entre os membros da liderança. Sebastião sempre conduzia a discussão, enfatizando que o ensino bilíngüe não estava produzindo resultados satisfatórios, pois as crianças não aprendiam a falar mas a escrever em Kaingang. Para ele, aprender a escrever em Kaingang é inútil, pois o uso que os Kaingang fazem da escrita está voltado basicamente para a negociação com os brancos ou para a elaboração de projetos. É, portanto, importante que os Kaingang aprendam a escrever em português, não em Kaingang. O ensino da língua Kaingang deveria estar voltado à fala. Nas duas vezes que acompanhei o discurso de Sebastião a este respeito ele concluiu da mesma forma, dizendo que se a criança aprende primeiro a falar, então eles não tinham porque aprender primeiro a escrever. Para implementar tal projeto Sebastião teria que contar com a participação dos monitores bilíngües, inclusive do ex-cacique Albino. Isso, parece, não o incomodava.

4.3. O sistema de punição: *Código de Ética e Penal*

Assim como a participação nos projetos não serviu como um critério de definição de grupos de beneficiados e de excluídos, o sistema de punição elaborado e implementado por Sebastião não visava a perseguição de alguns e o privilégio de outros. Ao ser reeleito cacique, Sebastião apresentou para a comunidade um conjunto

de leis que havia elaborado e que serviria para controlar as infrações mais comuns na comunidade. À semelhança de seu primeiro mandato, ele aplicava tais leis indiferente à posição que o infrator ocupasse no conjunto da autoridade. Mesmo a divisão interna mais evidente neste período, aquela entre crentes e católicos, não operava como um critério para a aplicação diferenciada das leis. Sebastião, certa vez, comentou que os crentes estavam causando mais problemas do que os católicos, o que o forçava a mandar prender parentes e colegas de igreja.

Embora as leis de Sebastião tenham sido planejadas para contemplar o conjunto da comunidade, sua aplicação estimulou um processo de divisão interna que envolveu os próprios membros da Liderança, e culminou com o afastamento de Sebastião da posição de cacique. Entre os Kaingang a de Palmas as opiniões se dividem quanto a validade de um sistema rigoroso de punições. O atual cacique Jovenal explica que ele procura evitar a prisão dos infratores, pois muitos não modificam seu comportamento apesar das penas de reclusão. Outro argumento contrário à prisão, expressado pelos Kaingang de Palmas, se refere ao sofrimento imposto à família do preso. Para Jovelino, que foi vice-cacique de seu tio Sebastião, a prisão só serve para desunir a comunidade e fazer sofrer a família do infrator. Ambos, Jovenal e Jovelino acreditam que os problemas não são resolvidos com a prisão, pelo contrário, são acentuados. Sebastião nunca abriu mão da aplicação direta de suas leis. Durante todas as vezes que estive em Palmas a prisão estava sendo ocupada por algum infrator. Por vezes havia mais de uma pessoa presa.

Desde meu primeiro encontro com Sebastião ouvi histórias sobre seu empenho em prender os infratores. A primeira história que ouvi é ilustrativa deste empenho. Em janeiro de 1997 Sebastião contou que tinha viajado quatrocentos e

vinte e oito quilômetros para prender um índia que havia fugido da Área. Com orgulho ele falava do êxito de sua viagem. A jovem fugitiva, foi recuperada e estava naquele momento cumprindo pena de cinqüenta dias de reclusão. Posteriormente fiquei sabendo que ela havia sido liberta depois de trinta e cinco dias. *Sentimos pena dela*, disse Jovelino. Tão logo voltou à liberdade, a jovem fugiu novamente, desta vez para a cidade de Palmas. Sebastião mais uma vez foi em sua busca. Ao prendê-la aplicou a pena de cem dias de reclusão. O aumento da pena nos casos de reincidência também está previsto nas leis elaboradas por Sebastião.

Apesar do rigor na aplicação das leis, Sebastião sempre enfatizou que ele tomava as decisões sobre a aplicação das penas em conjunto com os membros da Liderança. Segundo ele as decisões eram tomadas com base nas denúncias feitas contra algum índio, bem como, a partir de diálogos realizados com os acusados. Sempre, ele ressaltou, os envolvidos eram ouvidos pela Liderança. Com efeito, as críticas ao sistema de punição não versavam sobre a forma como eram decididas as prisões, mas sobre o conteúdo das penas. O próprio vice-cacique e sobrinho de Sebastião se opunha à aplicação de penas duras prolongadas. Esta divergência levou Jovelino a exigir que fosse feita uma eleição para decidir sobre a legitimidade deste sistema de punições. Nesta eleição tio e sobrinho competiram pela posição de cacique. Sebastião venceu e Jovelino se afastou da liderança. Cada um conta uma versão diferente do resultado desta eleição. Sebastião em maio de 1997 contou que recebeu 63 votos contra 49 votos recebidos por Jovelino. Em dezembro quando voltamos a falar sobre este assunto, ele afirmou que a diferença havia sido de mais de quarenta votos. Segundo Jovelino, ele perdeu por apenas quatro votos de diferença. É difícil saber qual destas versões corresponde à verdade. Entretanto, a ênfase na

diferença de votos, presentes nas versões de Jovelino e de Sebastião revelam que o sistema de punições é tema polêmico e central para o conjunto da autoridade política de Palmas. Se os números da primeira versão de Sebastião estão corretos, então podemos afirmar que cento e nove eleitores participaram deste processo. Cabe lembrar que o censo realizado em janeiro de 1997 apontava a existência de cento e onze homens em idade adulta na comunidade de Palmas. Assim vemos que este processo de escolha do cacique envolveu a quase totalidade da comunidade politicamente ativa de Palmas; dado que reforça a importância do sistema de punição para o conjunto da autoridade política.

Este não foi o único ataque político que Sebastião sofreu em função de seu sistema de punição. Em setembro de 1997 foi feita uma denúncia no Juizado de Menores sobre a obrigação de casamento imposta ao jovens da comunidade Kaingang de Palmas que fossem vistos namorando. A denúncia partiu da irmã que coordena os trabalhos de catequese na Área. Certamente ela foi informada sobre a imposição de casamento a menores pelos católicos da Área, os quais, assim como os crentes, não aprovavam o casamento forçado de meninos e meninas muitas vezes com idade inferior a quatorze anos¹¹¹. Para se defender desta acusação Sebastião lançou mão de sua boa relação com o chefe do posto. Juntos eles elaboraram o

¹¹¹ Além do problema do casamento forçado, que levou Sebastião a prestar contas com a Justiça Estadual, a denúncia feita pela irmã Cecília abordou o tema da tortura. Segundo ela me contou o cacique Sebastião torturava os presos colocando-os em um cubículo no qual os presos não conseguiam sentar ou deitar, sendo, portanto, forçados a permanecer em pé algumas vezes por mais de um dia. Ouvi um comentário dos próprios Kaingang a este respeito, mas como o próprio informante diz, isso é “diz que, por que eu não ví”. “Porque ai agora, diz que, por que nós não ímos prá lá, ... então diz que esta cadeia dele, diz que do Bastião, diz que tem um imprenso, diz que só das mulher, então quem fez uma prisão meio grande diz que vai ali, ... diz que, ele que falou daí eu sei também isso que ele falou perto de mim”.

O problema da tortura, entretanto, não foi tratado pelo juiz. Noutra ocasião soube que os *imprensos* haviam sido destruídos.

*Código de Ética e Penal*¹¹². Deste Código constam a lista das leis, com suas respectivas punições, e um breve histórico da comunidade, o qual salienta a autonomia política interna dos povos indígenas, bem como, a autoridade da FUNAI no tratamento de questões referentes à ordem interna da comunidade. A apresentação do *Código de Ética e Penal* foi suficiente para que Sebastião não fosse condenado pela Justiça Estadual, entretanto, a pretendida validade jurídica das leis de Sebastião foi anulada. Jovelino, ao comentar este tema, disse que *estas leis deles ai não valem nada*. Sebastião, mais uma vez, contou outra história. Segundo ele foi o próprio Juiz de Palmas quem pediu uma cópia do Código, para servir de referência nos casos que envolvem índios da comunidade. Enquanto Sebastião permaneceu no poder ele continuou aplicando as leis do *Código de Ética e Penal*.

O conteúdo das leis expressas no *Código de Ética e Penal* são indicativos do tipo de autoridade política que Sebastião exercia sobre a comunidade. Muitos artigos revelam que o campo de atuação do cacique fora estendido para além das fronteiras da comunidade. Segundo o Código o cacique e a liderança assumiam responsabilidades como representantes da comunidade e como agentes da autoridade do mundo dos brancos. É o que demonstram os artigos II e IV:

“II – Homicídios entre Índios e não Índios

Em caso de homicídio entre índio(s) e não índio(s) ... em que o(s) não índio(s) o for(em) a(s) vítima(s), o caso será investigado pelo Cacique e pela Liderança que deverão apresentar o(s) autor(es) do delito juntamente com sua defesa à justiça para julgamento de acordo com as leis que amparam os índios.

IV – Assalto

Em caso de assalto entre os índios, o Cacique e a Liderança decidem a punição do infrator de acordo com o caso, com pena variando de 24 horas a 15 dias de prisão, podendo ser conjugada

¹¹² Ver documento anexo

com a prestação de serviços comunitários e pernoite em regime fechado.

Se o caso for de índio para não índio, o caso primeiramente deverá ser analisado pela Liderança e se não houver acerto, o caso deverá ser encaminhado à Polícia Civil.” (Código de Ética e Penal Outubro 1997)

Mesmo antes da formalização das leis de Sebastião através do *Código de Ética e Penal*, este cacique já desempenhava o duplo papel de representante da comunidade e agente da autoridade dos brancos. Este foi o caso na defesa dos índios envolvidos no processo judicial que acusava doze índios de Palmas de corte ilegal de árvore. Todos os acusados eram participantes da Liderança no tempo de Hilário. O próprio Hilário era um dos acusados. Neste caso Sebastião atuou como um *advogado de defesa*, assim ele definiu. Ele não evitou que os acusados fossem considerados culpados, mas a conseguiu negociar o cumprimento da pena que previa um ano de reclusão em regime fechado. Para tanto, Sebastião se responsabilizou pelo comportamento dos culpados, comprometendo-se a mantê-los dentro da Área, pelo período de dois anos. Talvez esta tenha sido a maior vitória política de Sebastião, ao menos para aqueles com os quais conversei a este respeito, pois todos atribuíram exclusivamente ao cacique Sebastião o mérito pela liberdade dos doze índios.

Além dos crimes mencionados pelos artigos II e IV, citados acima, o *Código de Ética e Penal* prevê punições para os casos de: agressão física entre índios; agressão moral; desrespeito à autoridade; alcoolismo; uso de drogas; sedução de menores e adultos; estupro; prostituição; desentendimento familiar; separação de casais; e casamentos. Proponho que estes crimes possam ser classificados em dois grupos de infrações, a saber: crimes de agressão e crimes sexuais. A exceção a esta

classificação fica por conta do crime de uso de drogas, do qual não conheci nenhum caso. Os crimes de agressão, que envolvem agressões físicas e morais, desrespeito a autoridade e alcoolismo são punidos com penas leves, de no máximo dez dias de reclusão. Em todos os casos a pena mínima é de vinte e quatro horas. Classifico o alcoolismo como um crime de agressão por levar em consideração os relatos dos próprios Kaingang, que dizem ser a embriaguez a principal causa das brigas que culminam em prisão. É comum que depois dos bailes realizados na Área alguns índios sejam presos.

Os crimes sexuais são punidos com penas mais severas. Os casos de estupro pode ser punido com trinta dias de reclusão, ou com a denúncia “às instâncias judiciais” dos brancos. A prostituição e a separação de casais podem implicar em até quinze dias de reclusão para os acusados. A separação de casais, por sua vez, pode ser punida com até trinta dias de reclusão. A sedução de menores e adultos recebe a pena leve de no máximo três dias de prisão, os quais podem ser substituídos por serviços prestados para a comunidade. O artigo XVI que dispõe sobre os casamento, não prevê a prisão, mas a imposição do ‘casamento forçado’. Percebe-se, especialmente através da leitura dos artigos XIV, XV e XVI (desentendimento familiar, separação de casais e casamento) que há uma preocupação intensa com a estabilidade das uniões matrimoniais. De fato a separação de casais, que pode ter início com o desentendimento familiar, gera problemas para aqueles diretamente envolvidos, bem como, para o conjunto da comunidade. Com a separação de um casal rompe-se a cadeia de reciprocidade estabelecida entre genros e sogros, portanto, a solidariedade entre grupos familiares é posta em risco. Se o casal tem filhos pequenos, a separação também criará uma situação instável para a mãe e para

as crianças. O *Código* determina que o pai deve prover o sustento dos filhos em caso de separação, mais uma vez, a decisão sobre a separação definitiva cabe ao cacique e à liderança. Se cacique e Liderança julgarem que não deve haver a separação, então marido e mulher permanecerão presos até que decidam pela reconciliação.

A interferência da Liderança na dinâmica de casamentos é dos pontos mais controvertidos do *Código*. Não obstante as leis do *Código* sejam uma resposta direta às tensões geradas pelos processos de separação, na prática o cacique e a Liderança pouco podem fazer para evitar as separações. Acompanhei dois casos que ilustram tal limitação. Em abril de 1997 fui a Manguerinha conversar com *Waktun* – rezador do Kiki. Sebastião, ao saber de minha viagem pediu que lá eu encontrasse a índia Maristela, que deveria voltar comigo para Palmas. Assim fiz. Ao entardecer voltei para Palmas com a jovem Maristela e seu filho de poucos meses de vida. Ao chegar em Palmas Maristela se dirigiu para a casa de sua família. Na manhã seguinte fiquei sabendo que ela estava presa. O motivo: o pai de seu filho era casado com outra índia de Palmas e havia fugido para Manguerinha para morar com Maristela. Para seguir as determinações do *Código*, o cacique e a Liderança deveriam prender todos os envolvidos no caso: ou seja, Maristela, o pai de seu filho e a esposa deste. Isso não ocorreu, apenas Maristela e o pai de seu filho ficaram presos. Após alguns dias de reclusão o caso foi resolvido pois o homem envolvido optou por manter seu casamento original, abandonando a relação com Maristela. Neste caso a índia Maristela e seu filho de colo não teriam direito a receber auxílio do homem, pois não eram casados.

O outro caso que acompanhei ocorreu em janeiro de 1998. Sebastião já não era mais cacique, mas o *Código* continuava a ser empregado. As críticas às *leis de*

Sebastião, como chamava o então cacique Jovenal, eram evidentes, pois as instruções do *Código* não previam as particularidades de cada caso. Além da crítica ao escopo da lei, Jovenal não concordava com os princípios que instruíram a criação do *Código*. Como ele próprio definiu, ele procura trabalhar com a conscientização da comunidade *por que nao adianta só prender* os infratores. Muitas vezes os infratores mais agressivos arrebatam a cadeia e fogem. Contou que houve um caso de separação entre um casal de índios que lhe causou muita dor de cabeça. Este caso de separação envolveu um índio que abandonou sua mulher com dois filhos e casou-se com outra índia com a qual teve mais dois filhos. Segundo o *Código* o homem deveria pagar pensão para a mulher e para as crianças do primeiro casamento. Como o envolvido não estava pagando a pensão, a esposa abandonada resolveu reclamar para o cacique. Jovenal com a Liderança decidiu que o homem deveria pagar oitenta Reais por mês para mulher. Prepararam um documento para o homem assinar. Ele disse que não iria assinar pois não tinha condições de pagar a pensão, alegou que só podia dar vinte Reais por mês. A mulher, por sua vez, não aceitou. Concordaram por fim que ele pagaria 60 Reais por mês. Prepararam outro documento mas nenhum dos dois assinou. Decidiram então que a mulher levasse o caso ao Juiz de cidade de Palmas para que ele resolvesse a questão. O homem, preocupado com a *Justiça dos brancos* foi correndo conversar com a mulher para que ela aceitasse 40 Reais de pensão por mês. Voltaram ao cacique que novamente redigiu um documento com este acordo. Mais uma vez os dois sumiram sem assinar o documento. Algum tempo depois voltaram ao cacique, que desta vez não os atendeu, dizendo que ele havia tentado resolver a questão mas que o casal não tinha respeitado a autoridade dele, então ele não podia fazer mais nada.

O episódio narrado por Jovenal ilustra não apenas os limites de aplicação do *Código de Ética e Penal*, mas demonstra que a própria comunidade aceitou tal *Código* como uma prevenção contra a *Justiça dos Brancos*. É verdade que o caso narrado por Jovenal não foi solucionado com os instrumentos do *Código*. Esse não é o ponto central, pois o *Código* não contém as soluções para os problemas particulares, mas é ele próprio uma solução para o problema geral das relações entre a justiça dos índios e a justiça dos brancos. Em meio às discussões deste processo de separação surgiu o ponto central das leis dos Kaingang de Palmas: o medo da *Justiça dos brancos*. O caracterização do *Código de Ética e Penal* como um instrumento de proteção contra a *Justiça dos Brancos* foi um dos argumentos utilizados por Sebastião para afirmar sua aplicação. Sebastião quando me contou que em sua conversa com o Juiz de Palmas ele foi claro a esse respeito. Segundo ele, o Juiz criticou o rigor de suas punições, se referindo ao casamento forçado. Ao que ele respondeu que a lei dos brancos era muito mais rigorosa, pois a pena máxima prevista no Código dos Kaingang de Palmas era de cem dias, ao passo que na *justiça dos Brancos* a pena mínima é de seis meses. Além disso, Sebastião contou que argumentou com o Juiz sobre o caráter temporário da condição de infrator, *i.e.* entre os índios as penas são estabelecidas e uma vez cumpridas o indivíduo infrator volta a ser como era antes *livre e sem marcas*.

O *Código de Ética e Penal*, assim como, a elaboração de projetos pode ser interpretado como um esforço dos Kaingang de Palmas em transferir para os limites da autoridade local os instrumentos de organização e controle empregados pelos brancos no tratamento de questões indigenistas. Tal esforço devolve à autoridade local o caráter de agente do processo de convívio com a sociedade dos brancos: um

agente capaz de transpor as normas de conduta dos brancos para termos de sociabilidade Kaingang e, ao mesmo tempo, capaz traduzir para os termos da justiça dos brancos os padrões locais de autoridade política.

4.4. A performance do poder

Em janeiro de 1997 quando conversei com Sebastião pela primeira vez, ele morava em uma casa de madeira construída ao lado do galpão dos equipamentos agrícolas. Sentado na frente de sua casa ouvi, junto com alguns índios, Sebastião falar sobre o desgaste que a posição de cacique lhe causava. Todos concordavam. Meses depois me dei conta de que aquele discurso, que não fazia muito sentido aos meus ouvidos, era direcionado principalmente para os outros índios que participavam da conversa. Era como se Sebastião dissesse: ‘saibam vocês que eu não preciso ser cacique, estou aqui porque vocês me escolheram, e vocês me escolheram porque eu sei mais do que vocês’. Observei este comportamento repetidas vezes: Sebastião falando de seus problemas como cacique e os demais comentando sobre os benefícios que Sebastião trazia para a comunidade. De certa forma, Sebastião inverteu a condição de legitimidade consagrada entre os Kaingang de Palmas ao longo dos anos noventa. Isto é, a regra do controle da Liderança sobre o cacique foi invertida por Sebastião na forma ‘para que a Liderança controle o cacique é preciso que a Liderança trabalhe com o cacique’. A inversão na relação entre cacique e Liderança, defendida por Sebastião, não foi plenamente realizada. Afinal, o cacique Sebastião perdeu seu mandato por determinação da Liderança em dezembro de 1997.

Entretanto, enquanto cacique, Sebastião cercou o exercício do poder com performances que explicitavam sua capacidade de articular as duas fontes que alimentavam sua legitimidade política: a autoridade junto aos brancos e a autoridade junto à comunidade.

Poucos meses depois de assumir a posição de cacique pela segunda vez, Sebastião mudou de casa. Ele e sua família se mudaram da casa de madeira ao lado do galpão para uma casa de alvenaria. A casa de alvenaria que ainda hoje é ocupada por Sebastião está situada no mesmo local em que foi construído o primeiro posto em 1940. Não existem mais vestígios desta construção, entretanto, este local foi marcado desde os anos quarenta como o espaço reservado à residência do chefe do posto. Assim foi até 1996 quando o ex-chefe do posto foi transferido de Palmas para outra área indígena. Ao mudar-se da casa de madeira para a casa de alvenaria Sebastião intensificou o prestígio associado a sua autoridade como cacique, bem como, demarcou espacialmente a separação entre sua autoridade e aquela do chefe do posto. A casa de madeira na qual Sebastião morava estava situada no entorno da enfermaria onde também funciona o escritório do chefe do posto. As reuniões com a Liderança eram realizadas na frente de sua casa, quando chovia Sebastião e os membros da Liderança se dirigiam para a varanda da enfermaria ou para o escritório. Com a mudança para a casa de alvenaria as reuniões ganharam o espaço coberto da garagem, e se afastaram do escritório. Tal afastamento espacial não significou o distanciamento da autoridade de Sebastião daquela do chefe do posto, mas uma demarcação da diferença e da complementaridade entre ambas.

Diversas vezes acompanhei os encontros de Sebastião com o chefe do posto e com membros da Liderança na garagem de sua casa. Lá Sebastião não poupava

meios para expressar que a autoridade sobre a comunidade estava em suas mãos. Sebastião coordenava os encontros da Liderança conduzindo as discussões, sempre acompanhadas de chimarrão e de cigarros. Ele falava sempre em tom mais alto do que os demais, seja qual fosse o tema de discussão. Os assuntos da política interna começam a ser discutidos quando Sebastião pergunta a alguns dos participantes sobre um tema cuja responsabilidade havia sido atribuída ao membro da Liderança interrogado. Sebastião pode, por exemplo, começar o encontro perguntando a um *polícia* sobre a *ronda*¹¹³. O responsável pela *ronda* naquele dia comenta sobre o que ocorreu. Sebastião sempre acrescenta algum comentário aos relatos dos outros membros da Liderança. Tais comentários reforçam a eficiência dos mecanismos de controle social empregados em sua administração. Geralmente Sebastião enfatiza que *as coisas estão melhorando*. Quando o assunto das reuniões versa sobre a elaboração ou implementação de projetos Sebastião monopoliza a discussão, apontando as vantagens e as desvantagens das medidas a serem tomadas. Os demais fazem comentários ancilares e pouco significativos para o conjunto da discussão. Com sua eloquência Sebastião concentra o poder de decisão. Entretanto, ele reiteradas vezes afirma perante os membros da Liderança que todos ali têm autoridade, pois embora ele esteja na posição superior da chefia, ele respeita a posição dos outros. Através deste recurso de valorização da participação dos membros da Liderança nos processos decisórios, Sebastião disfarçava a concentração de poder em suas mãos com a aparência de consenso entre os representantes da autoridade.

¹¹³ Além dos *polícia* intervir nas brigas e confusões geralmente provocadas por índios embriagados, eles se revezam para fazer a *ronda* na cidade, cujo objetivo é vigiar o comportamento dos índios na cidade e recolher os embriagados que se encontrem caídos pelas calçadas.

A construção da autoridade do cacique sobre um aparente consenso político, fez com o chefe do posto permitisse que o carro da FUNAI fosse utilizado permanentemente pelo cacique. O próprio chefe do posto explicou que tal autorização contraria as normas da FUNAI. Entretanto, ele autorizava o cacique a ficar como carro pois o cacique conhecia melhor os problemas da comunidade, podendo ser mais eficiente no auxílio às necessidades de transporte de doentes e estudantes. Sebastião dissera o mesmo: o carro da FUNAI destinava-se ao transporte de doentes e estudantes. De fato, Sebastião transportava alunos e doentes o tempo todo. Não há nada de muito especial no uso que ele dava ao carro, entretanto, Sebastião valorizava a posse do carro da FUNAI como um verdadeiro instrumento de poder. O carro fazia parte da autoridade de Sebastião. Ele sempre andava de carro, ou melhor, sempre corria de carro. Boa parte das conversas giravam em torno do carro. Todas as vezes que visitei os Kaingang de Palmas ao longo de 1997, Sebastião estava com o carro – ele e o carro eram indissociáveis, e isto o diferenciava dos demais índios da comunidade, os quais dependiam de carona ou de suas próprias pernas para ir até a cidade.

O carro para Sebastião era muito mais do que um meio de transporte e um instrumento de marcação de prestígio entre os membros da comunidade. O chefe do posto ao autorizar que Sebastião utilizasse o carro da FUNAI, pôs fim a uma disputa que envolvera o representante da FUNAI e o cacique. Quando Sebastião assumiu a posição de cacique em novembro de 1996, ele se indispôs com o chefe do posto pois este havia negado permissão para o cacique utilizar o carro. Os comentários sobre a relação entre Sebastião e o chefe do posto, neste período, são unânimes em considerar o problema do carro como o causador do afastamento do chefe do posto.

De fato, Sebastião estava fortalecido com o episódio da invasão da ADR/Chapecó e com a vitória de seu companheiro de partido à prefeitura de Palmas. Poucos meses depois de assumir como cacique, o chefe do posto (um branco) foi substituído por um funcionário da FUNAI indicado por Sebastião. A partir de março de 1997 Palmas passou a ter um novo chefe de posto; um Kaingang dos quadros da FUNAI. Para Sebastião esta foi uma vitória que ultrapassou em muito seu interesse pelo carro¹¹⁴. Ele repetidas vezes afirmou que *os índios se entendem entre si, se eu tenho que ir num encontro de lideranças com outros caciques, o chefe pode ir também*. A escolha de um chefe do posto índio, serviu duplamente para os objetivos de Sebastião: por um lado, reforçava sua autoridade como uma autoridade étnica; por outro, assegurava que o chefe do posto não interferiria nos assuntos internos, pois como um Kaingang o chefe sabia do valor atribuído à autoridade do cacique.

Ao longo da convivência de Sebastião com o chefe do posto índio, este cacique invadiu diversos campos de atuação caracteristicamente reservado à autoridade do chefe do posto. As autorizações de viagem, ou simplesmente, as *portarias* (ver documento anexo), são um exemplo bastante claro deste processo. Ao longo de 1997 Sebastião articulou com lideranças de outras áreas indígenas a participação dos caciques na emissão de *portarias*. Assim, a autoridade do cacique e do chefe do posto passaram a ser complementares a este respeito. Acompanhando a chegada de um jovem de Mangueirinha à Palmas pude perceber como Sebastião utilizava esta nova prerrogativa de sua autoridade para cercar de maior prestígio a autoridade do cacique. O jovem Kaingang de Mangueirinha ao chegar em Palmas se dirigiu à casa de Sebastião, lá encontrou o cacique e o chefe do posto. O jovem os

¹¹⁴ A vitória política de Sebastião foi definitivamente marcada quando Sebastião se mudou para a casa

cumprimentou, revelou o motivo de sua estada em Palmas (visitar parentes) e mostrou-lhes a portaria que o autorizava a viajar entre estas duas áreas indígenas. Sebastião analisou a *portaria* demoradamente e alertou o jovem que aquela *portaria* não tinha valor pois não havia sido assinada pelo cacique de Manguerinha. Sebastião esclareceu ao jovem que as *portarias* devem ser assinadas pelo chefe do posto e pelo cacique ou membro da Liderança da área indígena a que pertence o viajante. O jovem ficou parado esperando alguma solução. O chefe do posto calou e Sebastião autorizou a permanência do visitante, não sem deixar claro que ele aquela atitude era devida a sua boa vontade. Esta atitude de Sebastião se justifica pois mesmo que a autoridade sobre as *portarias* seja dividida com o chefe do posto, a experiência de Palmas demonstra que o cacique alcançou maior poder de decisão também neste ponto. Com efeito, o chefe do posto, geralmente deixa uma série de *portarias* assinadas com o cacique, a quem os índios procuram quando querem viajar.

Sebastião não se contentou em invadir campos de atuação tradicionalmente reservados à autoridade do chefe do posto. Ele também se encarregou de tornar visível a caracterização da comunidade Kaingang de Palmas como uma comunidade étnica. Em julho de 1997 os Kaingang participaram de um torneio de futebol do qual faziam parte times de diversas comunidades não índias da região. Os Kaingang inscreveram dois times – o time A e o time B, como eles mesmos denominam. Para participar do torneio cada time pagou vinte reais de inscrição, o que garantia a premiação: um boi para o primeiro colocado e uma ovelha para o segundo. Naquele domingo frio de julho os índios viajaram aproximadamente quarenta quilômetros na carroceria de um caminhão. Sebastião foi no carro da FUNAI juntamente com o

até então ocupada pelo ex-chefe do posto.

chefe do posto e outros dois índios. Os times A e B ganharam todas as partidas que disputaram. Assim, ambos se classificaram para disputar a final. Sebastião, ao perceber que a final seria entre os índios, decidiu que não havia necessidade de jogar aquela partida. Os jogadores não gostaram da decisão, e acusaram Sebastião de proteger o time A pois o time B estava jogando melhor. Ele não se incomodou com as acusações e manteve sua posição, afirmando que o mais importante era que os índios tinham ganho o torneio¹¹⁵.

A ênfase na distinção étnica, manifestada por ocasião do torneio contra os regionais, não foi expressada por Sebastião nas comemorações do dia do índio em 1997. Nesta ocasião ele optou por demonstrar a autoridade que exerce sobre a comunidade. Ele esteve envolvido em todas as etapas dos trabalhos de organização da festa. Foi ele quem coordenou a busca e o abate do gado, que serviria para o churrasco. Foi ele quem organizou a pintura do salão de festas para receber os convidados; foi ele quem convidou as autoridades municipais; foi ele quem conseguiu a ajuda de um açougueiro para acompanhar a preparação da carne; foi ele quem pediu para que a imprensa local acompanhasse as festividades. Em todas as etapas da organização do evento Sebastião iniciava as tarefas, para demonstrar aos outros como proceder, e delegava a responsabilidade a algum membro da Liderança. No dia do índio logo cedo começaram a fazer o fogo para o churrasco. Alguns haviam passado a noite espetando e temperando os seiscentos quilos carne. Sebastião também começou a trabalhar cedo organizando as bebidas e o salão – a parte central do salão foi ocupada com mesas decoradas reservadas aos convidados brancos. Por

¹¹⁵ Não acompanhei pessoalmente este torneio, apenas ouvi histórias a este respeito. A descrição dos detalhes do evento devo ao mestrando José Ronaldo Fassheber, que acompanhou os jogos Kaingang em diversas oportunidades.

volta das onze horas da manhã muitos convidados já estavam presentes. Teve início a celebração. Os alunos da escola apresentaram alguns números de música e dança, e cantaram o hino nacional brasileiro em Kaingang. Houve outras apresentações de música, o próprio ex-cacique Albino cantou uma música cujo tema era a escravidão dos índios e dos negros pelos brancos. As apresentações foram sucedidas pelos discursos das autoridades convidadas. Todas as autoridades brancas que estavam presentes se pronunciaram¹¹⁶. Todos foram breves e procuraram demonstrar solidariedade com a causa indígena. Dentre as autoridades indígenas apenas o vice-cacique Jovelino e o cacique Sebastião se pronunciaram. O discurso de Sebastião foi o mais breve de todos. A forma como ele se apresentou me fez lembrar seus discursos para os membros da Liderança; ele enfatizou sua submissão política à vontade da maioria. Sebastião ao se dirigir a platéia de autoridades municipais mencionou a falta de habitação e emprego, problemas críticos entre os Kaingang de Palmas. Em seguida alertou aos ouvintes que ele não estava ali para reclamar ou reivindicar, mas para compartilhar com as autoridades a *realidade da comunidade*.

A forma como Sebastião exercia a autoridade política envolvia este jogo de concessão e concentração do poder. Ao mesmo tempo que ele cedia às autoridades visitantes, não reivindicando direitos que ele sabe são constitucionais, Sebastião demarcava seu poder pois os elogios à festa do dia do índio, ele sabia, eram elogios a ele próprio. Ele sempre atuava desta forma, ou seja, Sebastião permitia que os envolvidos nos contextos políticos se manifestassem, pois ao concentrar autoridade sobre a dinâmica econômica e sobre os padrões de sociabilidade este cacique bania

¹¹⁶ Estavam presentes o prefeito de Palmas, a primeira dama, a secretária municipal de cultura, um representante do conselho tutelar da criança e do adolescente, um representante da FUNAI ADR Chapecó.

do cenário político de Palmas os meios de expressão de possíveis oposições. Ao promover constantes reuniões com os membros da Liderança e ao dar visibilidade a suas atitudes administrativas, Sebastião integrava à dinâmica política de Palmas a noção de oposição legítima, subsumida aos encontros da Liderança. Este foi o caminho encontrado pela comunidade para, mais uma vez, afastar Sebastião da posição de cacique. No final de dezembro de 1997 Sebastião foi expulso da Área por infringir um artigo de seu próprio *Código de Ética e Penal* – foi acusado de sedução. Para ele só restou procurar abrigo com seu principal aliado: o chefe do posto. Sebastião passou alguns dias na casa do chefe do posto na cidade de Palmas. Esperou até que a Liderança se reestabelecesse e voltou após um mês para a Área, onde cumpriu quinze dias de prisão. O vice cacique assumiu a posição de cacique, sem que houvesse eleição. Houve, entretanto, uma renovação na Liderança a qual passou a ser composta também por antigos inimigos políticos de Sebastião, especialmente por membros da família Mendes.

4.5. Tradição: medo e respeito

A performance política de Sebastião articulava o jogo do poder com a caracterização da comunidade indígena de Palmas como uma comunidade étnica; ao mesmo tempo distinta da sociedade dos brancos e portadora de uma cultura própria. Sebastião conduzia a política local solucionando problemas e questões particulares e perseguindo um objetivo maior: a transformação de Palmas em *área indígena modelo*. O aprendizado da língua, assim como a presença de um chefe do posto

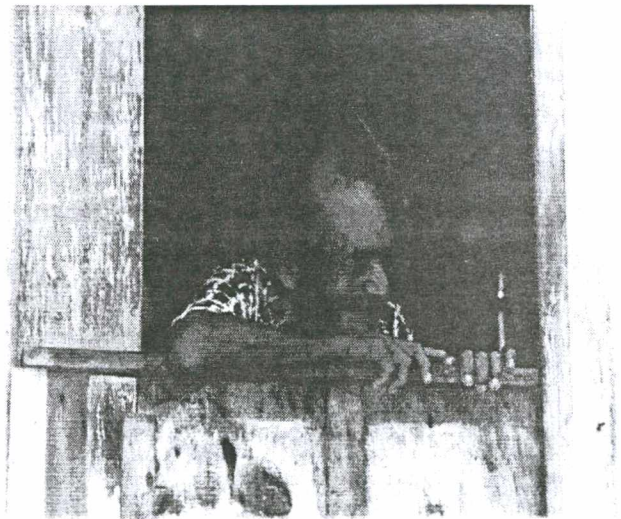
Kaingang, como enfatizava Sebastião, eram fundamentais para transformar Palmas em *área modelo*. Entretanto, para alcançar este objetivo, Sebastião também enfatizava a valorização da cultura tradicional. Em 1996, quando esteve envolvido com a invasão da ADR/Chapecó, Sebastião conheceu Vicente Fokãe, responsável pelo resgate do ritual do Kiki no Posto Indígena Xapecó. Nesta ocasião, ambos se comprometeram a trabalhar pela realização do Kiki também em Palmas (este foi o motivo de minha primeira visita a Palmas: acompanhar Fokãe em sua visita ao cacique). Entre os meses de janeiro e abril de 1997 Fokãe esteve diversas vezes em Palmas, sempre conversando com Sebastião e outros membros da Liderança sobre a realização do Kiki. Sebastião demonstrava um interesse particular neste assunto, pois percebia que o resgate desta tradição poderia ser traduzido em prestígio político, além de acrescentar a universidade ao conjunto das autoridades brancas de sua relação.

O interesse na realização do Kiki, entretanto, não chegou a constituir um *projeto*, pois esbarrou no pouco conhecimento de Sebastião sobre a tradição, bem como, na resistência por parte da comunidade. Os episódios e os comentários a este respeito permitem analisar algumas percepções que os Kaingang de Palmas mantêm com relação a um tema caro à antropologia: a tradição.

O ritual do Kiki, conforme argumentam os autores clássicos da bibliografia Kaingang, é o centro da vida religiosa destes índios. Como apresentei nos capítulos I e III os Kaingang, através do ritual do Kiki, atualizam suas concepções de sociedade e de sociabilidade, reiterando a centralidade da ideologia das metades. Desta forma, o abandono deste ritual deve ser entendido não apenas como um afastamento da tradição religiosa, mas também como uma limitação nos processos de reprodução de

critérios tradicionais de organização social. Mais de cinquenta anos separam os Kaingang de hoje da realização do Kiki em Palmas. Hoje em dia os Kaingang de Palmas não mais reconhecem a divisão em metades ou seções como um articulador da organização social. Os nomes indígenas são raramente utilizados, muitos jovens nem mesmo sabem qual é o seu nome indígena ou qual é o seu significado. Da mesma forma, os casamentos não mais seguem as orientações da exogamia entre as metades. Quando perguntava aos mais jovens a que metade eles pertenciam, as respostas eram sempre as mesmas: *não sei, mas meu avô sabe* ou *os velhos é que sabem destas coisas*. A princípio pensei que poderia estabelecer uma analogia entre o respeito aos mais velhos e o respeito à tradição. (foto 15 Sr. Chiquinho, irmão do rezador Waktun – 87 anos).

Os mais velhos – os nossos velhos – são, por assim dizer, um patrimônio da comunidade Kaingang de Palmas. Todos se orgulham do velho Lufrânio Mendes que morreu aos 126 anos. Dona Rosinha, que nasceu em 1901, é



atualmente a mais velha moradora de Palmas. A primeira vez que conversei com Sebastião ele falou com orgulho da longevidade desta índia, arriscando uma explicação nativa para a vida longa dos Kaingang – segundo Sebastião quando uma criança nasce a mãe deve lavá-la na beira da água, esfregando a criança com uma pedra: assim a criança vai viver tanto quanto a pedra. As explicações podem variar.

mas o respeito aos velhos é comum a todas as famílias. O *ajutório* (reunião de familiares para fazer a roça) é um bom exemplo. No caso do Senhor João Maria o *ajutório* é o único meio de manter uma roça doméstica, já que ele e sua esposa tem mais de oitenta anos. Cipriano Mendes, genro do Senhor João Maria, participa do *ajutório* sempre que



o *velho* - como chamam – precisa. Cipriano, que havia se afastado de Palmas devido a *divisão da comunidade*, foi claro ao dizer que os *velhos* – seus pais, seu sogro e sogra – são a razão de sua permanência em Palmas. (foto 16 *Sr. João Maria Velho preparando arroz com galinha e aquecendo café, para os que trabalham no 'ajutório'.*)

O respeito aos mais velhos, presente nos Kaingang de hoje, nos remete a importância do 'householdhead' na configuração da sociabilidade tradicional Kaingang. A patrilinearidade, como vimos, é um aspecto fundamental da organização social tradicional Kaingang. Ainda hoje este é um critério chave no estabelecimento de identidades dentro da comunidade de Palmas. Da mesma forma, a uxorilocalidade se mantém, ao menos nos primeiros anos do casamento. O próprio Sebastião divide sua casa com seus filhos pequenos, filhas, genros e netos. Estas duas evidências são indicações da manutenção do poder doméstico associado aos 'householdheads'. Tal autoridade doméstica se transforma em autoridade política na medida em que a Liderança é constituída por homens chefes de família. Assim, proponho que o respeito aos mais velhos deve ser entendido como uma expressão da

manutenção da família enquanto unidade formadora da sociabilidade Kaingang. Portanto, o respeito aos mais velhos é, sobretudo, expressão do respeito à família e não do respeito à tradição.

Acompanhando o interesse de Sebastião em conhecer e, possivelmente, realizar o Kiki em Palmas, percebi que a tradição envolvia outros sentimentos junto aos Kaingang desta comunidade. Certa vez, um jovem me perguntou sobre o Kiki, ele queria saber, *o que é este Kiki?*. Respondi que se tratava de um culto aos mortos cujo objetivo era reestabelecer a harmonia entre o mundo dos vivos e o mundo dos mortos. Enfatizei que a harmonia e o equilíbrio eram as características principais deste ritual. Minha resposta pode ser considerada antropológicamente correta, mas não convenceu o jovem. Estávamos a caminho da escola na cidade de Palmas, onde ele cursa o segundo ano do segundo grau. Depois que terminei minha explicação, ele me olhou e disse: *mas então isso é lenda. Porque o Kiki é realizado no Xapecozinho e lá é onde tem mais problema*. Fiquei embaraçado, mesmo envergonhado de minha ingenuidade teórica. Fui obrigado a ceder ao argumento de meu interlocutor. De fato, o Posto Indígena Xapecó, onde o Kiki tem sido realizado nos últimos vinte anos, é conhecido pelos Kaingang como um lugar de muitos problemas – problemas de saúde, problemas políticos, problemas de terras, problemas econômicos. Diante do pragmatismo da argumentação do jovem estudante percebi que as razões simbólicas que legitimariam qualquer eficácia ritual estavam condenadas a não produzir efeito nesta comunidade. Neste momento passei a acreditar que a tradição estava descreditada, me lembrei das palavras de Koikāng, registradas por Baldus, “[os Kaingang] Não vivem mais de idéias, mas pensam em ganhar dinheiro”(BALDUS 1937[1979]:11).

Mesmo com o descrédito da tradição, o Kiki poderia ser realizado, ao menos para cumprir a finalidade de marcação étnica, tão importante para as pretensões de Sebastião. Entretanto, a resistência à realização do Kiki em Palmas apontava para motivos mais profundos. Afinal, se o Kiki não passa de uma *lenda* não há por que evitar sua realização, uma vez que isso poderia ser traduzido em benefício para a comunidade. Para além do descrédito da tradição, os Kaingang de Palmas demonstraram em diversas vezes um sentimento híbrido de medo e respeito com relação ao Kiki. Para muitos, especialmente para os mais velhos que participaram do Kiki em Palmas antes da instalação do Posto, o Kiki realizado no Posto Indígena Xapecó não é *completo*. Os próprios organizadores atuais do Kiki reconhecem esta limitação. Muitas vezes o ritual é realizado apesar da ausência de alguns rezadores. Ademais, existem procedimentos rituais que são pouco conhecidos mesmo pelos rezadores e organizadores¹¹⁷. Os *velhos* de Palmas estão certos: *o Kiki não é completo*. Os mais jovens, que não conheceram o Kiki em Palmas, ampliam esta preocupação com a correta realização do ritual. Para muitos o sentimento que predomina a este respeito é o medo. Medo de que a realização incorreta do ritual implique em problemas, problemas semelhantes àqueles identificados com o Posto Indígena Xapecó. Diversas vezes ouvi este tipo de interpretação, na maioria dos relatos as pessoas justificavam seu medo se referindo ao grande número de mortes de crianças que ocorre *no Xapecozinho*. Em 1998, mais uma vez esta associação foi

¹¹⁷ Um exemplo das dificuldades com que o Kiki atualmente é realizado, pode ser observado na discussão que envolveu os rezadores e Dona Diva (*peín*) no momento da reza no cemitério durante a realização do Kiki em 1995. Nesta ocasião Dona Diva advertiu aos rezadores que eles haviam invertido a ordem de certos procedimentos (o ramo que sinaliza o pecado do morto deve ser retirado da sepultura e lançado para fora dos limites do cemitério na direção correspondente à metade oposta do morto). Se estabeleceu uma discussão, e Dona Diva recorreu aos observadores da Universidade pedindo que eles confirmassem sua opinião.

alimentada. O rezador *Waktun*, que atualmente mora em Palmas, foi pela primeira vez para o Kiki acompanhado de sua esposa e filha. Menos de uma semana depois de seu retorno, na véspera do dia do índio, sua esposa faleceu. (foto 17: *rezadores a caminho do cemitério 1997*)



Ao compreender que existe um sentimento de medo envolvendo o ritual do Kiki, percebi que o respeito aos mais velhos e o respeito à tradição não podem ser tomados como análogos. Não obstante os jovens respeitem os velhos, que respeitam a tradição, é a própria ligação entre a os velhos e a tradição que alimenta tal sentimento de medo: os jovens temem o Kiki por que os velhos respeitam a tradição. Os velhos, por seu turno, sabem que com a atualização ou recriação das tradições religiosas o Kiki não cumpriria o mesmo papel que desempenhava no passado. Assim foi no Posto Indígena Xapecó onde o resgate do Kiki foi promovido pelo CIMI, que procurou através desta manifestação religiosa demarcar a etnicidade

desprestigiada dos Kaingang em face aos conflitos entre brancos e índios da região. Em Palmas o contexto do contato entre brancos e índios foi distinto e o conflito por terras foi minimizado pelos benefícios da proximidade entre a área indígena e a cidade. O resgate do Kiki, em Palmas, não tem este estímulo, sua realização dependeria de um envolvimento da comunidade com as crenças na eficácia simbólica do ritual. O medo do Kiki, entretanto, sugere uma espécie de crença na eficácia ritual às avessas. Pois, se o Kiki for tomado como uma prevenção contra os perigos advindos do desequilíbrio entre vivos e mortos, sua negação serve aos mesmos propósitos. Assim, entre os Kaingang de Palmas a tradição do respeito aos velhos se mantém como mais operante do que o respeito à tradição dos velhos, o qual se transformou em uma mistura de descrença e medo. Um obstáculo intransponível mesmo para Sebastião. (foto 18: *piá na janela*)



* * *

A trajetória da autoridade política entre os Kaingang de Palmas ao longo dos anos noventa foi marcada pela reorganização das responsabilidades e escopo de

atuação do cacique e da Liderança. Ao contrário das mudanças experimentadas durante a década de quarenta com a instalação do *casa do posto*, as transformações neste período foram influenciadas pelas novas diretrizes que orientavam as relações entre autoridade local e política indigenista oficial. No próprio texto da Constituição Federal de 1988 está expresso o reconhecimento por parte do Estado da “organização social, costumes, línguas, crenças e tradições” dos índios (CF1988 art.231). Os Kaingang de Palmas invertem esta disposição constitucional, uma vez que muito antes do Estado reconhecer a sua especificidade cultural, eles haviam aprendido as regras de organização social, os costumes, a língua, as crenças e as tradições dos brancos. Assim, enquanto o órgão indigenista oficial se esforçava para garantir sua legitimidade perante o Estado, e perante as comunidades indígenas, os Kaingang estendiam o campo de ação de suas autoridades locais para o contexto das articulações de poder político do mundo dos brancos. Esta transformação fundamental nos arranjos do poder político entre os Kaingang de Palmas, pode ser acompanhada com o desempenho dos caciques Hilário e Sebastião: o primeiro conquistou sua inserção na sociedade regional através da atividade madeireira gerada pelo próprio órgão indigenista; o segundo alcançou sua inserção na política indigenista através de seu envolvimento com a política regional, gerada pela falta de competência do órgão indigenista para tratar de questões do interesse da comunidade.

Estas são as duas expressões mais extremas do processo de reorganização política vivido pelos Kaingang de Palmas durante os anos noventa. Os critérios de legitimidade que garantiram a permanência prolongada de Hilário no poder foram alterados na mesma medida que a posição da chefia mudou de caráter. A ligação com

a igreja dos *crentes* e a articulação da venda de madeira não foram suficientes para manter este cacique no poder em face ao novo contexto de interseção da política externa e interna que se processou tanto no âmbito da política indigenista nacional, quanto nos limites da política Kaingang de Palmas. A ascensão de Sebastião à posição de cacique revelou não apenas a incorporação de novos critérios de legitimidade, os quais incluíam a participação ativa da Liderança nos processos decisórios, mas demarcou a influência de uma nova estratégia de relacionamento com a autoridade dos brancos. Estratégia esta que se materializou com a elaboração e implantação do *Código de Ética e Penal*: um instrumento de exercício da autoridade local gerado a partir da relação histórica entre cacique e controle da sociabilidade, bem como a partir da compreensão Kaingang do poder da autoridade dos brancos.

CONCLUSÃO

A trajetória da autoridade política na comunidade Kaingang de Palmas percorreu um longo percurso desde os primeiros contatos permanentes com os brancos até os dias de hoje. *Pahy Bang*, *major*, *cacique* e *Liderança*, todos estes representantes da autoridade política atuaram sobre contextos distintos, portanto, atuaram a partir de conceitos distintos de legitimidade. Os grandes líderes, os *Pahy Bang*, do século XIX varreram os territórios Meridionais do Brasil, expondo seu poder guerreiro e 'civilizador' e estimulando os grandes movimentos de populações Kaingang. Os *majores*, por sua vez, concentraram sua autoridade dentro dos limites de cada comunidade e iniciaram o convívio permanente com as autoridades indigenistas regionais. Os *caciques*, que herdaram a posição da chefia restrita aos limites da comunidade, experimentaram o processo de enfraquecimento de seu poder frente à nacionalização da ação indigenista. Nos últimos anos a *Liderança* tem se destacado nos arranjos da política local dos Kaingang de Palmas. As transformações na definição do poder político acompanharam as mudanças da política indigenista nacional, bem como as mudanças provocadas pelo desenvolvimento da sociedade regional. Entretanto, a lógica que orientou tais mudanças foi igualmente informada por conceitos locais de legitimidade política. Tais conceitos locais de legitimidade política foram construídos sobre a capacidade reconhecida nos líderes Kaingang de Palmas de articular consenso e solidariedade ora a partir da complementaridade ritual, ora a partir de arranjos faccionalistas, ora a partir da sobrevalorização personalista da autoridade local sobre a autoridade dos brancos

Desde os primeiros contatos o reconhecimento da comunidade indígena de Palmas como uma comunidade política ‘in its own right’ orientou a resistência e a adaptação dos Kaingang à nova ordem imposta pela presença dos brancos. Conforme apresentado no capítulo I, o fundamento da organização social Kaingang tradicional estava construído sobre os arranjos residenciais e sobre as possibilidades de integração oferecidas pela dinâmica ritual. Por um lado, a combinação da patrilinearidade com a uxorilocalidade projetava a autoridade dos household head para fora dos limites da casa, envolvendo, portanto, certas noções de sociabilidade marcadas pelo faccionalismo. Por outro, a complementaridade ritual integrava as comunidades Kaingang em torno de crenças e práticas voltadas à prevenção e controle de poderes externos, marcadamente associados ao morto.

Para utilizar a terminologia proposta pelos autores de Political Anthropology (Turner, Tuden e Swartz) as tensões entre *regime* e *poder* na sociedade tradicional Kaingang estavam articuladas em função do conflito entre o potencial de centralização sugerido pela autoridade religiosa e as tendências faccionalistas que impunham limites ao exercício do poder político. Ou seja, o *regime* era ritual-centralizador, entretanto, o *poder* era residencial-faccionalista. Com os primeiros contatos esta situação foi alterada através da utilização de líderes Kaingang como aliados do processo de civilização e de pacificação dos índios arredios. O potencial de centralização sugerido pela dinâmica ritual Kaingang foi transformado em atitude centralizadora fundada no caráter militar da autoridade de líderes como Condá e Viri¹¹⁸.

¹¹⁸ Neste período inicial do convívio permanente entre os Kaingang de Palmas e as autoridades dos brancos, a centralização do poder nas mãos de grandes chefes como Condá e Viri, apontam para uma ‘hipertrofia’ da instituição da chefia – como sugere o argumento de Schaden (1954).

O figura do líder político de caráter militar, hierarquizado e centralizador foi consolidada com a atuação de Condá e com a submissão de outros caciques. O cacique Viri foi um insubordinado neste sistema de poder centralizado. Seus desentendimentos com Condá fizeram com que ele desenvolvesse autonomia política em relação à comunidade Kaingang de Palmas. A forma como Viri atuava, entretanto, seguia o padrão da autoridade hierarquizada com vínculos definidos junto às esferas militares da sociedade regional. Viri por diversas vezes demonstrou que mantinha o controle sobre a comunidade, defendendo os Kaingang de Palmas contra ataques de índios arredios. Ele não foi um *Pahy Bang*. Especialmente depois de seu rompimento com Condá, este líder político caracterizou sua autoridade como aquela de um *major*: envolvido com a pacificação da região através da associação com as patentes militares dos brancos; dotado de poder de polícia sobre a comunidade; e, merecedor de prestígio semelhante aquele dispensado às autoridades máximas do mundo dos brancos.

Viri acompanhou as primeiras etapas do processo de oficialização da presença dos Kaingang em Palmas. Sua autoridade política foi em grande parte derivada deste processo. Entretanto, sua autoridade não estava unicamente baseada em sua ligação com as autoridades dos brancos. Os Kaingang de Palmas ao comentar sobre seus antepassados são enfáticos ao definir este período como o ‘tempo dos antigos’, *i.e.* um tempo em que o cotidiano da comunidade Kaingang de Palmas era caracteristicamente marcado por aspectos da cultura tradicional Kaingang. A alimentação, a habitação, a produção familiar, a vida religiosa, dentro outros aspectos, seguiam as tradições Kaingang. Não obstante muitos relatos sobre a ‘tradição Kaingang’ incluem elementos que podem ser atribuídos aos primeiros

contatos com os brancos, os Kaingang de Palmas ao refletirem sobre o ‘sistema dos antigos’ revelam a importância da comunidade e do território para a sua organização social e política. Segundo a percepção local, Viri, ao contrário de Condá, não era um mero aliado dos agentes da colonização. Ele era um aliado dos agentes da colonização que representava a comunidade segundo valores também informados pela ‘tradição’. Desta forma Viri possibilitou que o ‘sistema dos antigos’ fosse oficializado junto com a oficialização da presença dos Kaingang nos arredores do importante núcleo colonial que se constituía em Palmas.

O controle sobre a comunidade foi um dos fundamentos da autoridade de Viri - como demonstra a preocupação das autoridades brancas com o comportamento dos Kaingang após sua morte. É provável que ele tenha instituído a punição do tronco e a *polícia indígena*. Afinal, como dizem os mais velhos, o tronco e a polícia fazem parte do ‘sistema dos antigos’ – métodos que, para eles, eram muito eficientes no tratamento com os infratores. No ‘tempo dos antigos’ as regras do jogo político, ou simplesmente o regime, deslocaram o potencial de centralização ritual entre diferentes comunidades Kaingang para o interior da comunidade Kaingang de Palmas, introduzindo o caráter militar-hierarquizado em relação à autoridade local. Viri incorporou o controle sobre a sociabilidade como um meio privilegiado de exercício do poder político. Regime e poder se confundiam neste período inaugural. As regras do jogo político e a poder político de Viri foram indissociáveis, pois que ele construiu as bases de sua legitimidade a partir da oficialização da presença Kaingang na área, a qual, em última instância, ele garantiu para índios e brancos da região¹¹⁹.

¹¹⁹ Regime e poder se confundiam assim como ‘consenso e solidariedade’ (KERTZER 1988) se

Viri inaugurou a concentração da autoridade política na figura do *major*. Esta situação começou a ser alterada com a presença do Delegado de Índios na cidade de Palmas. O Delegado de Índios, além deslocar atribuições até então reservadas aos chefes locais, transformou a natureza da relação entre autoridade indígena e autoridade local. Uma dos fatores que influenciaram o grande prestígio e poder reservados a chefes como Condá e Viri era sua equivalência com os grandes chefes dos brancos. Lembremos que Viri exigiu que o presidente da província o recebesse. Com o Delegado de Índios, criou-se uma desigualdade na relação entre as autoridades. Com efeito, o Delegado representava uma autoridade branca afastada do centro do poder político, ao passo que o *major* Kaingang permanecia como a expressão máxima da autoridade política destes índios. Tal desigualdade foi tematizada por Oliveira Filho (1988), que aponta este momento como determinante na dinâmica das relações entre política indígena e política indigenista.

Golpe mais profundo para a política interna foi sentido pelos Kaingang de Palmas com a instalação do posto indígena no interior da área em 1940. A presença de um representante da autoridade dos brancos no interior da comunidade Kaingang gerou condições para que o 'sistema dos antigos' fosse gradativamente abandonado na esfera da organização política. A transferência da aldeia, a abolição da punição do 'tronco' e o abandono do ritual do Kiki são expressões muito significativas deste processo, pois indicam que houve transformações profundas na percepção e na experiência que estes índios tinham sobre sua própria comunidade, e, conseqüentemente, sobre suas estratégias de organização política. Os caciques, como

combinavam em torno da legitimidade da autoridade de Viri, o qual manteve extraordinário domínio sobre a comunidade Kaingang de Palmas fundindo aquilo que Weber chamou de autoridade carismática e autoridade legal.

passaram a ser chamados neste período, perderam não apenas os mecanismos de controle sobre a sociabilidade e as estratégias de construção de prestígio ritual, mas também a autoridade sobre as negociações com as autoridades dos brancos. A convivência do chefe do posto e do cacique acirrou a desigualdade nas relações entre autoridade indígena e autoridade indigenista. Neste contexto, ao cacique ficou reservado o papel secundário do controle da comunidade em relação às iniciativas do chefe do posto. Com a implantação da serraria o regime político que se instalou em Palmas foi marcado pela submissão da autoridade do cacique àquela do chefe do posto; a expressão possível de poder político assumiu caráter faccionalista – aqueles que aceitaram a regra da submissão se aproximaram do poder.

Ao ser extinta a serraria, a organização da política interna foi reconstruída sobre bases faccionalistas. Aqueles que haviam aceitado a submissão política se transformaram em beneficiados das relações com as autoridades indigenistas¹²⁰. Na mesma medida em que o órgão indigenista investiu na construção de casas para a comunidade, o grupo dos beneficiados se consolidou no poder, fazendo uso das possibilidades de exploração da madeira. Neste período o cacique, os membros da Liderança e os *polícia*, agiam em conjunto instituindo um regime político faccionalista, marcado pela manipulação das punições e da exclusão social. A *política das crencias*, que se introduzira na comunidade no final dos anos setenta, contribuiu para garantir o prestígio social da autoridade. Apesar do regime faccionalista, o exercício do poder foi caracteristicamente personalista. O enriquecimento dos beneficiados, associado à ética desestigmatizante dos crentes, fez

¹²⁰ Este foi um período em que os Kaingang de Palmas, ou melhor, as autoridades Kaingang de Palmas descobriram “o jogo de forças do contexto político onde [estão] historicamente inseridos (...) [cavando] seu lugar social” (DA MATTA 1980:208)

com que o universo das decisões políticas estivesse fundido aos interesses pessoais dos representantes da autoridade.

A revitalização da autoridade do cacique envolveu critérios de legitimidade associados às relações com diversos níveis da sociedade dos brancos: brancos comerciantes, especialmente madeireiros; brancos crenes; brancos autoridade indigenista. O critério da ligação com a tradição não participou deste processo, tampouco do processo de renovação da autoridade política experimentado no final dos anos oitenta. O faccionalismo, que caracterizou o regime político dos Kaingang de Palmas ao longo dos anos oitenta, encontrou limite com a exaustão dos recursos madeireiros. Além das possibilidades de ganho coma extração da madeira terem se esgotado, houve transformações na política indigenista e ambientalista nacional que implicaram na condenação daqueles que exploraram indevidamente as reservas florestais. Tal modificação legal impediu que os beneficiados mantivessem relações prestigiosas com as autoridades dos brancos. Assim, o critério da legitimidade por relação com as autoridades indigenistas voltou-se contra os próprios representantes do poder político.

Do ponto de vista dos Kaingang de Palmas a questão central desta última renovação política, empreendida no final dos anos oitenta e ao longo dos anos noventa, foi a expansão da associação entre autoridade indígena e autoridade dos brancos. Tais relações, como vimos no decorrer desta dissertação, fazem parte da história política dos Kaingang de Palmas. Entretanto, no final dos anos oitenta, uma nova forma de relacionamento passou a participar das percepções destes índios a respeito da legitimidade do cacique. Neste novo contexto, não bastava ao cacique ser um representante indígena frente às autoridades nacionais, era preciso que o cacique

fosse também reconhecido como uma autoridade no mundo dos brancos. Uma autoridade capaz de representar os interesses da comunidade e, ao mesmo tempo, capaz de interferir nos processos de tomada de decisão próprios do universo político dos brancos. Em Palmas este processo se concretizou com a incorporação de certas funções próprias do chefe do posto à autoridade do cacique. Entretanto, a revitalização da chefia, nestes termos, implicou na revitalização da participação política da comunidade, ou melhor, na revitalização política da Liderança indígena. Desta forma, em Palmas, o regime político instituído ao longo dos anos noventa, e, especialmente após 1996, foi marcado por seu caráter étnico, no qual o exercício do poder está limitado pela autoridade da Liderança.

A caracterização do *regime* político atual em Palmas como um regime étnico, assim como a definição de *poder* político como submetido à autoridade da Liderança, nos remete ao tema mais amplo das articulações políticas entre autoridades indígenas e autoridades indigenistas no contexto dos territórios do sul do Brasil. Sílvia Coelho dos Santos tem estudado este tema a mais de três décadas. A ele devemos as contribuições mais significativas para análise das relações entre autoridade indigenista e comunidades indígenas. Para o contexto dos Kaingang de Palmas dois argumentos deste autor são sobremaneira relevantes para compreender os atuais critérios de legitimidade da autoridade política. O primeiro argumento diz respeito à relação entre os ‘novos movimentos indígenas’¹²¹ e à renovação do quadro de funcionários da FUNAI. Conforme este autor, no final dos anos setenta novas lideranças emergiram como resultado da luta pela terra e pela expulsão de seus

¹²¹ Sílvia Coelho dos Santos definiu como ‘novos movimentos indígenas’ a mobilização em torno das questões indígenas que integrou esforços de organizações indigenistas religiosas (especialmente do CIMI e SIL) e de organizações não governamentais (especialmente ANAI), no final da década de

invasores. A politização das novas lideranças indígenas culminou com a incorporação de indígenas aos quadros da FUNAI no período pós Constituição Federal de 1988. Tal processo ao mesmo tempo que legitimava a FUNAI enquanto instituição sob constante ameaça de reformulação, amenizava as tensões entre lideranças indígenas e lideranças indigenistas. O poder reservado à Liderança no contexto político atual de Palmas pode ser interpretado como uma expressão da ampliação da participação política de membros da comunidade em contextos políticos que ultrapassam os limites da ordem interna. A participação em organizações não governamentais como a APOIS (Associação dos Povos Indígenas do Sul), é o melhor exemplo deste processo.

O segundo argumento de Silvio Coelho dos Santos, pertinente para a análise dos processos políticos recentes em Palmas, diz respeito às relações entre índios e terras indígenas expressas a Constituição Federal de 1988. O reconhecimento constitucional dos *direitos originários* às terras indígenas argumenta o autor, deveria levar o indigenismo oficial a avançar em suas práticas. “Tal não aconteceu”, entretanto, um dos efeitos desta garantia constitucional foi a redefinição de critérios étnicos na configuração dos regimes políticos indígenas.

Em Palmas Sebastião procurou demarcar a distinção étnica de sua autoridade recorrendo à valorização da distinção índios/brancos e procurando resgatar o ritual do Kiki. Palmas, entretanto, é um caso específico no contexto indígena do oeste catarinense e sudoeste paranaense. Em outras áreas indígenas da região a autoridade política encontrou outras formas de expressão de etnicidade. No Posto Indígena Xapecó, o resgate do Kiki, que ocorreu no final dos anos setenta, não serviu para

setenta. (SANTOS 1996:7)

marcar a etnicidade da autoridade dos chefes locais. No *Xapecozinho* a inserção da Liderança interna nos quadros da FUNAI garante a legalidade da chefia, a qual impõe à comunidade uma definição de etnicidade via a centralidade das decisões político-administrativas¹²². Para o cacique do P.I. Xapecó a centralidade da autoridade é a definição por excelência da etnicidade deste índio. O caso de Mangueirinha é mais próximo da experiência de Palmas. Nesta Área Indígena, a ênfase na autoridade étnica foi marcada no final dos anos setenta, quando as lideranças renovadas recorreram às autoridades brancas para denunciar os abusos cometidos pelos próprios brancos da região¹²³. Em Mangueirinha, entretanto, a atuação do Governo Estadual do Paraná incorporou a etnicidade na ação indigenista oficial, que se concretizou com a criação de projetos de valorização da cultura indígena (especialmente do artesanato) e com a demarcação da área com símbolos de etnicidade ('postes totêmicos' se encontram na entrada da área). Em Palmas a etnicidade não foi objeto da ação indigenista estadual pois a maior parte da área encontra-se em território catarinense. O regime político atual procura vencer esta exclusão, sem no entanto, dispor de condições para expressar sua distinção étnica como ocorre em Mangueirinha. Assim, o controle da Liderança sobre a autoridade do cacique é uma forma Kaingang de atualizar a distinção étnica da comunidade frente a uma tendência política que envolve o conjunto das relações entre comunidades indígenas e ação indigenista oficial.

¹²² Atualmente o cacique do P.I. Xapecó concentra as funções de cacique e de chefe do posto. Apesar da expulsão de alguns e da exploração das terras e da mão-de-obra indígena o cacique sempre argumenta que age de acordo com o interesse dos índios. Ao menos para ele a distinção étnica dos Kaingang é bastante clara.

¹²³ "Em Mangueirinha (Pr), o jovem cacique Cretã assumiu incontestemente posição de destaque, denunciando abusos praticados por políticos e empresários locais/regionais contra os indígenas e sobre o patrimônio florestal da AI."(SANTOS 1996:8)

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- AMBROSETTI, J.B. LOS INDIOS KAINGÁNGUES DE SAN PEDRO DE MISSIONES Revista del Jardín Zoológico de Buenos Aires Buenos Aires 1894
- BALANDIER, G. POLITICAL ANTHROPOLOGY Presses Universitaires de France Paris 1962
- BAMBERGER, J. EXIT AND VOICE IN CENTRAL BRAZIL: THE POLITICS OF FLIGHT IN KAYAPÓ SOCIETY in *Dialectical Societies: The Gê and Bororo of Central Brazil* Harvard University Press Cambridge Massachusetts 1979
- BARBOSA, H. O PROBLEMA INDÍGENA NO BRASIL Imprensa Nacional Rio de Janeiro 1947
- BALDUS, H. ENSAIOS DE ETNOLOGIA BRASILEIRA Ed. Brasiliense Brasília 1979
- BLOCH, M. FROM BLESSING TO VIOLENCE : HISTORY AND IDEOLOGY IN THE CIRCUMCISION RITUAL OF THE MERINA OF MADAGASCAR Cambridge University Press Cambridge 1986
- BOLETIN INDIGENISTA Instituto Indigenista Interamericano MÉXICO anos 1949-1950-1951-1953-1955-1956-1957
- BORBA, T. ACTUALIDADE INDIGENA Chorographia de S.Paraná Curitiba 1908
- BORELLI, S.H.S. OS KAINGANG NO ESTADO DE SÃO PAULO: CONSTANTES HISTÓRICAS E VIOLÊNCIA DELIBERADA in *Índios no Estado de São Paulo: Resistência e Transfiguração* Yankatu Editora São Paulo 1984
- CABRAL, W. UMA CONSTELAÇÃO PERMEADA DE TENSÃO ... KAINGANG E COLONOS NO PINHAL TCC/CCS/UFSC Florianópolis 1993
- CARNEIRO DA CUNHA, M. OS MORTOS E OS OUTROS Editora HUCITEC São Paulo 1978
- _____. OS DIREITOS DO ÍNDIO: ENSAIOS E DOCUMENTOS Ed. Brasiliense São Paulo 1987
- _____. LEGISLAÇÃO INDIGENISTA NO SÉCULO XIX Comissão pró-Índio de São Paulo EDUSP São Paulo 1992
- _____. POLÍTICA INDIGENISTA NO SÉCULO XIX in *História dos Índios do Brasil* MANUELA CARNEIRO DA CUNHA (org.) Ed. Wchwarz São Paulo 1992
- CLASTRES, P. LA SOCIÉTÉ CONTRE L'ÉTAT Editions des Minuit Paris 1974

- COLLIER, J. MARRIAGE AND INEQUALITY IN CLASSLESS SOCIETIES
Stanford University Press Stanford California 1988
- CROCKER, J.C. VITAL SOULS: Bororo Cosmology, Natural Symbolism, and Shamanism. The University of Arizona Press. Tucson Arizona.1985.
- CROCKER, W. and CROCKER, J. THE CANELA: BONDING THROUGH KINSHIP, RITUAL AND SEX Harcourt Brace College Publishers Stanford University 1994
- CROCKER, W. CANELA KINSHIP AND THE QUESTION OF MATRILINEALITY in Brazil: Anthropological Perspective MAXIME L. MARGOLIS & WILLIAM E. CARTER (Eds) Columbia University Press New York 1979
- CRÉPEAU, R. ÉCONOMIE RITUEL L'ANTHROPOLOGIE ECONOMIQUE Actes du Colloque Département d'anthropologie Université de Montréal N.1 1995
- CRÉPEAU, R. LE CHAMANE CROIT-IL VRAIMENT À SES MANIPULATIONS ET À LEURS FONDEMENTS INTELLECTUELS? Recherches amérindiennes au Québec 27(3) 1997
- DA MATTA, R. ÍNDIOS E CASTANHEIROS: A EMPRESA EXTRATIVISTA E OS ÍNDIOS NO MÉDIO TOCANTINS Ed. Paz e Terra Rio de Janeiro 1979
- _____ . RELATIVIZANDO Ed. Rocco Rio de Janeiro 1987
- DA MATTA, R.; SEEGER, A.; VIVEIROS DE CASTRO, E. _____ A CONSTRUCAO DA PESSOA NAS SOCIEDADES INDÍGENAS BRASILEIRAS Boletim do museu Nacional vol.32 1979
- D'ANGELIS, W. TOLDO CHIMBANGUE: HISTÓRIA E LUTA EM SANTA CATARINA CIMI/Regional Sul Xanxerê 1984
- D' ANGELIS, W. e FOKÃE, V. O TOLDO IMBU UNOESC Chapecó 1994
- DESCOLA, P. LA CHEFFERIE AMÉRINDIENNE DANS L'ANTHROPOLOGIE POLITIQUE. Revue Française de Science Politique 38(5):818-827 (1988)
- _____ . SOCIETIES OF NATURE AND NATURE OF SOCIETIES in Conceptualizing Society (ed.) ADAM KUPER Routledge London 1992
- DIETRICH, M.A. A AUTONOMIA DOS POVOS INDÍGENAS FRENTE AO ESTADO BRASILEIRO TCC/UNISINOS São Leopoldo 1994
- DURKHEIM, E. LES FORMES ÉLÉMENTAIRES DE LA VIE RELIGIEUSE Quadridge/Presses Univesitaires de France Paris 1990
- FERNANDES, J.L. OS CAINGANGUES DE PALMAS Arquivos do Museu Paranaense Vol.1 Curitiba 1941
- FORTES, M.; EVANS-PRITCHARD, E. AFRICAN POLITICAL SYSTEM KPI London - New York 1940

- FLOWERS, N. SUBSISTENCE STRATEGY, SOCIAL ORGANIZATION AND WARFARE IN CENTRAL BRAZIL IN THE CONTEXT OF EUROPEAN PENETRATION in Amazonian Indians from pre-history to the present ANNA ROOSEVELT (ed.) The University of Arizona Press Tucson 1994
- FRANCO, A.M. DIOGO PINTO E A CONQUISTA DE GURAPUAVA Ed. do Museu Paranaense Curitiba 1943
- GAGLIARDI, J.M. O INDÍGENA E A REPÚBLICA Ed. Hucitec São Paulo 1989
- GEERTZ, Clifford. THE INTERPRETATION OF CULTURES Basic books\ a division of Harper Collins Publishers USA 1973
- GOODY, J. KINSHIP Penguin London 1971
- GLUCKMAN, M. RITUAL OF REBELLION IN SOUTH EAST AFRICA Manchester University Press Manchester 1952
- GRANERO, F. S. FROM PRISONER OF THE GROUP TO DARLING OF THE GODS: an approach to the issue of power in lowland South America L'Homme Ecole des Hautes études en Science Sociales. Paris XXXIII année ns.126-128 avril-dec.1993
- GROATTO, S. MEMÓRIAS DE UM POVO: MANUAL DIDÁTICO-PEDAGÓGICO Dep. De Educação Municipal Palmas 1992
- GUIMARÃES, P.M. LEGISLAÇÃO INDIGENISTA BRASILEIRA: COLETÂNEA Ed. Loyola São Paulo 1989
- HUECK, K. AS FLORESTAS DA AMÉRICA DO SUL: ECOLOGIA, COMPOSIÇÃO E IMPORTÂNCIA ECONÔMICA Ed. UnB Brasília 1972
- KERTZER, D. RITUAL, POLITICS AND POWER Vail Ballou Press Binghamton New York 1988
- KURTZ DE ALMEIDA, L. A RELIGIÃO DO ÍNDIO É O KIKI: ESTUDO DA DINÂMICA RELIGIOSA ENTRE OS KAINGANG DO POSTO INDÍGENA XAPECÓ - SC Dissertação de Mestrado PPGAS/UFSC Florianópolis 1998
- LAN, D. GUNS AND RAIN: GUERRILLAS AND SPIRIT MEDIUMS IN ZIMBABWE University of California Press Berkeley 1985
- LAVE, J.C. CYCLES AND TRENDS IN KRIKATI NAMING PRACTICES in Dialectical Societies: The Gê and Bororo of Central Brazil Harvard University Press Cambridge Massachusetts 1979
- LAYTANO, D. POPULAÇÕES INDÍGENAS: ESTUDO HISTÓRICO DE SUAS CONDIÇÕES ATUAIS NO RIO GRANDE DO SUL Revista do Museu Júlio de Castilhos Imprensa Ofic Porto Alegre 1956
- DOCUMENTOS INTERESSANTES: INÉDITOS EXISTENTES NO ARQUIVO HISTÓRICO DO RIO GRANDE DO SUL Revista do Museu Júlio de Castilhos Imprensa Oficial Porto Alegre 1955

- MABILDE, P.F.A.B. APONTAMENTOS SOBRE OS INDÍGENAS SELVAGENS DA NAÇÃO COROADOS DOS MATOS DA PROVÍNCIA DO RIO GRANDE DO SUL (1836-1866). IBRASA/FNPM São Paulo 1983
- MANISER, H.H. LES KAINGANGS DE SÃO PAULO Proceedings of the Twenty-Third International Congress of Americanists new York 1930
- MARCONDES, H.F. REVISTA DA FACULDADE DE FILOSOFIA, CIÊNCIAS E LETRAS DE PALMAS PR – EDUCAÇÃO Palmas 1977
- MAYBURY-LEWIS, D. CULTURAL CATEGORIES OF THE CENTRAL GÊ *in* Dialectical Societies: The Gê and Bororo of Central Brazil Harvard University Press Cambridge Massachusetts 1979
- _____. CONCLUSION: KINSHIP, IDEOLOGY, AND CULTURE *in* Dialectical Societies: The Gê and Bororo of Central Brazil Harvard University Press Cambridge Massachusetts 1979
- _____. A SOCIEDADE XAVANTE Ed. Franciso Alves Rio de Janeiro 1894
- MELATTI, J.C. RITOS DE UMA TRIBO TIMBIRA Ed. Ática São Paulo 1979
- MENDES JÚNIOR, J. OS INDÍGENAS DO BRAZIL, SEUS DIREITOS INDIVIDUAES E POLITICOS Typ.Três Irmãos São Paulo 1912
- MÉTRAUX, A. THE CAINGANG *in* HandBook of South American Indians Smithsonian Institution JULIAN STEWARD (ed.) 1946
- MIDDLETON, J. LUGBARA RELIGION: RITUAL AND AUTHORITY AMONG AN EAST AFRICAN PEOPLE Oxford Univesity Press London 1960
- MOREIRA NETO, C.A. A POLÍTICA INDIGENISTA BRASILEIRA DURANTE O SÉCULO XIX Tese de doutorado Rio Claro 1971
- MOTTA, L.T. A GUERRA DOS ÍNDIOS KAINGANG: A HISTÓRIA ÉPICA DOS ÍNDIOS KAINGANG NO PARANÁ (1969-1924) Ed. da Universidade Estadual de Maringá Maringá 1994
- MURPHY, R. 'BRAZIL: ANTHROPOLOGICAL PERSPECTIVE' Maxime L. Margolis and William E. Carter (Eds) Columbia University Press New York
- MURPHY, W. CREATING APPEREACE OF CONSENSUS American Anthropologist 90.1990
- NACKE, A. AS SOCIEDADE INDÍGENAS E A EXPANSÃO CAPITALISTA Anais do Museu Antropológico 1983 15
- _____. O ÍNDIO E A TERRA: A LUTA PELA SOBREVIVÊNCIA NO P.I.XAPECÓ – SC Dissertação de Mestrado PPGAS/UFSC Florianópolis 1983
- NIMUENADJÚ, C. ETNOGRAFIA E INDIGENISMO: SOBRE OS KAINGANG OS OFAIÉ-XAVANTE E OS ÍNDIOS DO PARÁ Ed. Da UNICAMP Campinas 1993 OLIVEIRA FILHO, JOÃO PACHECO. 'O NOSSO

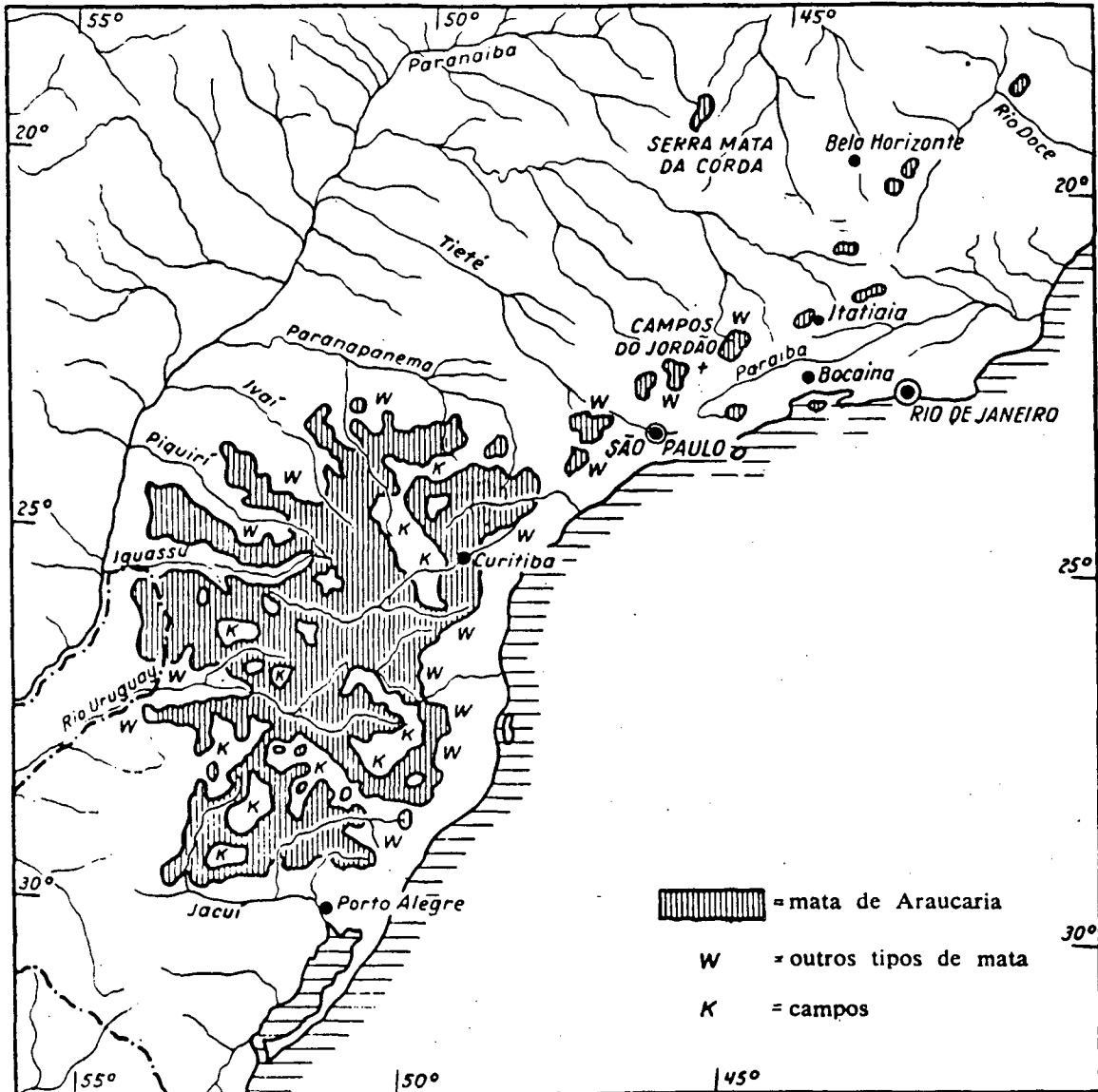
- GOVERNO': OS TICUNA E O REGIME TUTELAR Ed. Marco Zero São Paulo 1988
- OTÁVIO, R. OS SELVAGENS AMERICANOS PERANTE O DIREITO Cia Ed. Nacional São Paulo 1946
- PIZA, M. NOTAS SOBRE OS CAINGANGS Revista do Instituto Histórico e Geográfico de São Paulo vol. XXXV dez.1938
- OLIVEIRA, M.C. de. CURADOR KAINGANG E A RECRIAÇÃO DE SUAS PRÁTICAS: ESTUDO DE CASO NA ALDEIA XAPECÓ. Dissertação de Mestrado. PPGAS/UFSC 1996.
- OLIVEIRA, R.C. O ÍNDIO E O MUNDO DOS BRANCOS Ed. Difusão Européia do Livro São Paulo 1964
- OVERING KAPLAN, J. THE PIAROA: A PEOPLE OF THE ORINOCO BASIN. A Study in Kinship and Marriage. Clarendon Press . Oxford. 1975
- PERRONE-MOISES, B. INVENTÁRIO DA LEGISLAÇÃO INDIGENÍSTA 1500-1800 in História dos Índios do Brasil MNUELA CARNEIRO DA CUNHA (org.) Ed.Wchwarz São Paulo 1992
- RADCLIFFE-BROWN, R. ESTRUTURA E FUNÇÃO NA SOCIEDADE PRIMITIVA Ed.Vozes Petrópolis 1973
- REICHEL-DOLMATOFF, GERARDO. DESANA: SIMBOLISMO DE LOS INDIOS TUKANO DEL VAUPES Ed. ProCultura 2ª Edicion. Bogotá - Colombia. 1986 (1ª ed. 1967)
- SANTOS, S.C, A INTEGRAÇÃO DO ÍNDIO NA SOCIEDADE REGIONAL: A FUNÇÃO DOS POSTOS INDÍGENAS EM SANTA CATARINA Ed.UFSC Florianópolis 1970
- _____, LIDERANÇAS INDÍGENAS E INDIGENISMO OFICIAL NO SUL DO BRASIL Cadernos Antropologia em Primeira Mão PPGAS/UFSC Florianópolis 1996.
- SCHADEN, E. ACULTURAÇÃO INDÍGENA: ENSAIO SOBRE FATORES E TENDÊNCIAS DA MUDANÇA CULTURAL DE TRIBOS ÍNDIAS EM CONTACTO COM O MUNDO DOS BRANCOS Livraria Pioneira Editora/Editora da USP São Paulo 1957
- SEGER, A. NATURE AND CULTURE IN CENTRAL BRAZIL: The Suya Indians of Mato Grosso Harvard University Press Cambridge Massachusetts 1981
- SEGATO, R. CAMBIO RELIGIOSO Y DESETNIFICACIÓN: LA EXPANSIÓN EVANGÉLICA EN LOS ANDES CENRALIES DE ARGENTINA Religiones Latino Americanas I. México 1991
- SIMONIAN, Lígia. VISUALIZAçãO: ESTADO EXPROPIA E DOMINA POVO GUARANI E KAINGANG Cadernos do Museu n.9 Ijuí museu Antropológico Diretor Pestana 1980

- SIMONIAN, L. CASTIGO CRUÉIS NA A.I.VOTOURO, RIO GRANDE DO SUL: RESISTÊNCIAS CULTURAIS OU NOVAS PRÁTICAS? Laudo Antropológico Processo PGR 0478/92-41 Belém 1994
- SOUZA LIMA, A.C. O GOVERNO DOS ÍNDIOS SOB A GESTÃO DO SPI in História dos Índios do Brasil MNUELA CARNEIRO DA CUNHA (org.) Ed. Wchwarz São Paulo 1992
- SUESS, P. EM DEFESA DOS POVOS INDÍGENAS: DOCUMENTOS E LEGISLAÇÃO Ed. Loyola São Paulo 1980
- TESCHAUER, C.S.J. OS CAINGANG OU COROADOS NO RIO GRANDE DO SUL Boletim do Museu Nacional vol.III,n.3 Rio de Janeiro 1927
- TOMASINO, K. A HISTÓRIA DOS KAINGÁNG DA BACIA DO TIBAGI: UMA SOCIEDADE JÊ MERIDIONAL EM MOVIMENTO Tese Doutorado/USP São Paulo 1995
- TURNER, T. THE GÊ AND BORORO SOCIETIES AS DIALECTICAL SYSTEMS: A GENERAL MODEL in Dialectical Societies: The Gê and Bororo of Central Brazil Harvard University Press Cambridge Massachusetts 1979
- TURNER, V.; TUDEN, A.; SWARTZ, M.J. POLITICAL ANTHROPOLOGY Aldine Publishing Company New York 1966
- URBAN, G. A HISTÓRIA DA CULTURA BRASILEIRA SEGUNDO AS LÍNGUAS NATIVAS in História dos Índios do Brasil MNUELA CARNEIRO DA CUNHA (org.) Ed. Wchwarz São Paulo 1992
- VEIGA, J. ORGANIZAÇÃO SOCIAL E COSMOVISÃO KAINGANG: UMA INTRODUÇÃO AO PARENTESCO, CASAMENTO E NOMINAÇÃO EM UMA SOCIEDADE JÊ MERIDIONAL unpublished M.A. Thesis Unicamp 1994
- REVISÃO BIBLIOGRÁFICA CRÍTICA SOBRE ORGANIZAÇÃO SOCIAL Cadernos do Centro de Organização da Memória, Sócio Cultural do Oeste de Santa Catarina Ano 6 N.8 out.92 Chapecó
- VIVEIROS DE CASTRO, E. ARAWETE: OS DEUSES CANIBAI Jorge Zahar Editor/ANPOCS. Rio de Janeiro. 1986
- VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo. ALGUNS ASPECTOS DA AFINIDADE NO DRAVIDIANATO AMAZÔNICO in Amazônia: Etnologia e História MANUELA CARNEIRO DA CUNHA & EDUARDO VIVEIROS DE CASTRO (org.). NHII/USP FAPESP São Paulo 1992.
- WACHOWICZ, R.C. PARANÁ, SUDOESTE: OCUPAÇÃO E COLONIZAÇÃO Curitiba 1987
- WEBER, M. POLITICS AS VOCATION *apud* From Max Weber: Essays in Sociology GERTH & MILLS Routledge & Kegan Paul London 1948[1982]
- WIESEMAN, Ursula SEMANTIC CATEGORIES OF "GOOD" AND "BAD" IN RELATION TO KAINGANG PERSONAL NAMES. Revista do Museu Paulista N.S. VII S.P. 1960 pp177-184

ANEXOS

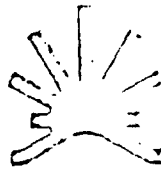
1. Mapa: A região das matas de araucária do sul do Brasil
2. FUNAI 1989 e 1994: desapropriação das terras da Madeireira Pinhalão.
3. Código de Ética e Penal
4. Autorização de Viagem

ANEXO 1



121. A área de distribuição de *Araucaria angustifolia* no sul do Brasil e na Argentina (K. Hueck 1953).

ANEXO 2



FUNAI
Fundação Nacional do Índio
MINISTÉRIO DO INTERIOR

Superintendência Executiva Regional - 1.ª SUER

CT. Nº 013/89/DAF1/1a.SUER/FUNAI

Curitiba, 04 de agosto de 1989.

Ilmo. Sr.

Dr. ORLEY GONÇALVES VILLA

MD. Superintendente Regional Adjunto do INCRA

CURITIBA - PR.

Senhor Superintendente:

Conforme atesta seu telex MD/DR/PR/058 de 06.3.89, V.Sas. ajuizaram Ação de Desapropriação por Interesse Social, conforme consta dos autos 271, em trâmite pelo juiz da 9a. Vara Federal - Seção Judiciária do Paraná, objetivando terras supostamente de propriedade da Madeireira Pinhalão S/A. Indústria e Comércio.

Diante disso, queremos salientar que a parte da referida área é de posse imemorial dos índios Kaingang da reserva de Palmas, ainda não demarcada justamente em função de antigas e constantes tentativas por parte desta Fundação no sentido de solucionar os desentendimentos entre aqueles índios e a referida madeireira.

Os Kaingang nunca se conformaram com a dilapidação do patrimônio florestal que ali existia, pelo menos na parte mais próxima de suas terras não discutidas, e com a presença da referida madeireira na parte de terras além dos marcos da casa queimada, araçá, imbuia, ameixeira e barra, invadindo, conseqüentemente, sua posse.

Índios
Para exemplificar tal inconformação, esclarecemos que os índios há já algum tempo, voltaram a ocupar a parte de terras delimitadas pelos supracitados marcos.

Diante de tal quadro e na expectativa de eventual sucesso de V.Sas. quanto ao resultado da referida Ação de Desapropriação, queremos manifestar-lhes desde logo, a pretensão dos Kaingang de que a parte delimitada pelos referidos marcos, conforme consta de mapa anexo, lhes seja destinada até porque, em seu caso, subsiste o interesse social.



FUNAI

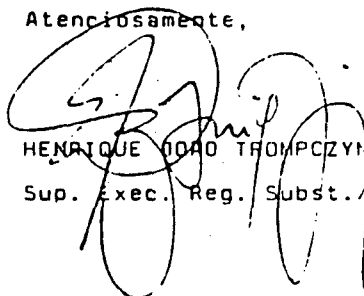
Fundação Nacional do Índio
MINISTÉRIO DO INTERIOR

Superintendência Executiva Regional - 1ª SUER

CT. Nº 013/89/DAF 1/1a.SUER/FUNAI - continuação

Finalmente, gostaríamos de conhecer o posicionamento de V. Sas. não só quanto ao problema em si mas também acerca da pretensão dos Kaingang, acompanhados de todas as informações que puderem nos prestar.

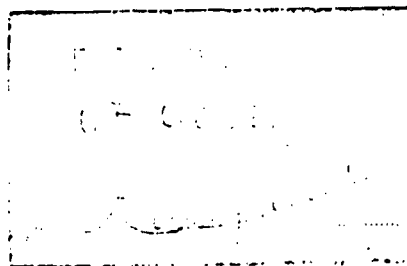
Atenciosamente,



HENRIQUE JOÃO TROMPCZYNSKI

Sup. Exec. Reg. Subst. 1a.SUER

SC/ev





FUNAI
Fundação Nacional do Índio
MINISTÉRIO DO INTERIOR

Superintendência Executiva Regional - 1ª SUER

ORDEM DE SERVIÇO Nº 031/89/CAB/1a.SUER

Curitiba, 02 de agosto de 1989

O SUPERINTENDENTE EXECUTIVO DA 1a. REGIÃO DA FUNDAÇÃO NACIONAL DO ÍNDIO - FUNAI, no uso das atribuições que lhe confere o Regimento Interno do Órgão,

R E S O L V E:

I - Constituir Grupo de Trabalho composto pelos servidores: SEBASTIÃO APARECIDO FERNANDES, Sertanista 10-E - Administrador Regional de Chapecô; ALAOR GILBERTO A. GALHARDO, Advogado 10-E da Sede da 1a. SUER; SÉRGIO DE CAMPOS, Engenheiro Agrimensor 11-E - Chefe da Divisão de Assuntos Fundiários da Sede da 1a. SUER; HILÁRIO DOS SANTOS, Cacique; ALBINO VIRÍ; AMANDIO PINTO e PAULO DOS SANTOS, todos membros da liderança indígena de Palmas, para, sob a coordenação do Administrador Regional de Chapecô, gestionar, propor e acompanhar medidas que visem solucionar área reivindicada pela referida comunidade junto aos Órgãos Federais competentes. A área reivindicada (226 ha parte da Fazenda Cruzeiro) foi objeto de desapropriação pelo INCRA conforme Decreto nº 93.006 de 22/8/86 por interesse social, cuja área reivindicada também é composta pelos lotes nº 13 - proprietário Guilherme Boese com 24,2 ha; lote nº 14 - proprietário Francisco A. Valduga com 48,4 ha; lote nº 15 - proprietário Valentim Fortunatti com 24,2 ha perfazendo um total geral de aproximadamente 323 ha.

II - O prazo para a execução do trabalho proposto é de 90 dias.

III - Esta Ordem de Serviço entra em vigor na data de sua assinatura.

IV - Dê-se ciência e cumpra-se

Rua Senador Saralva, 270 - Curitiba - Paraná



Fundação Nacional do Índio
MINISTÉRIO DA JUSTIÇA

MEMO Nº12/ASS/ARCA/94

Chapecó(SC), 16 de setembro de 1994.

ICS/dmoh

DO: Pesquisador Irani Cunha da Silva
AO: Sr. Administrador Regional de Chapecó
Assunto: Informação (Presta)

Senhor Administrador,

Com relação ao Processo FUNAI/BSB/2251/87, referente à "Terra Indígena Palmas (PR) e Abelardo Luz (SC)", temos a informar o seguinte:

Trata-se da reivindicação por parte da Comunidade Indígena de Palmas, de uma área de Terra calculada em torno de 323,05 Ha.

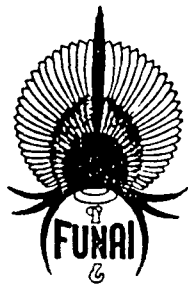
Atualmente, as terras reivindicadas encontram-se em poder dos índios, conforme informações prestadas pelo "Valmor Mendes". No momento a comunidade encontra-se no aguardo de decisão Judicial, tendo em vista tramitar desde 1990, uma ação na Justiça Federal do Paraná, de reintegração de posse impetrada pela Madeireira Pinhalão e contestada pela FUNAI e Procuradoria da República, através de pedido de revogação da medida liminar de reintegração possessória.

Em 1983 iniciou oficialmente o Processo Administrativo, objetivando estudar o pleito da Comunidade Indígena.

Inicialmente, considerou-se como "descabida" a reivindicação apresentada pela comunidade, contra a Fazenda Pinhalão e mais três proprietários. Posteriormente, a FUNAI passou a dar guarida à reivindicação, após efetuar alguns estudos do caso.

Sendo que, os únicos atos concretos tomados com relação ao assunto foram a invasão da área por parte da comunidade, bem como uma ação Jurídica levado a efeito pela Ex-Superintendência da FUNAI de Curitiba, junto à Justiça Federal, contestando ação de reintegração de posse impetrada pela Empresa invasora.


O restante do Processo apresenta alguns levantamentos cartográficos, fundiário e relatório de viagem apresentando sugestões.



Fundação Nacional do Índio
MINISTÉRIO DA JUSTIÇA

Era o que tínhamos a informar no momento.

Atenciosamente,


Irani Cunha da Silva
Pesquisador

ANEXO 3

**ÁREA INDÍGENA DE PALMAS/PR
CÓDIGO DE ÉTICA E PENAL
Outubro de 1997.**

Histórico:

A comunidade kaingang da Área indígena de Palmas, Paraná, composta por cerca de 650 pessoas, incluindo adultos, idosos e menores, sobrevivem basicamente da agricultura de subsistência numa área de 2.944 ha. de terra. Esta área está localizada à 7 Km. da cidade de Palmas, entre o sudoeste paranaense e o noroeste catarinense. O acesso até a área é feito por estrada de terra.

Apesar do convívio com a sociedade envolvente, os índios procuram conservar suas tradições, costumes e parte da religião tradicional. Além disso, dos índios integrantes desta comunidade, cerca de 70% cultivam suas origens, principalmente no que se refere à língua kaingang.

A partir da década de 70, muitas adaptações foram feitas, principalmente na organização interna da comunidade. Ao longo do tempo de contato com a sociedade nacional, os índios desta reserva foram adaptando leis internas semelhantes às civis, deixando a especificidade cultural de seus antepassados, agindo democraticamente em todos os sentidos.

A escolha dos caciques era hereditária de pai para filho conforme os costumes tribais dos povos Jê. A partir de 1970, os caciques são escolhidos por eleição, vencendo o mais votado pela maioria dos integrantes da comunidade indígena, sem prazo determinado de mandato, dependendo do trabalho desempenhado dentro da comunidade. Após a escolha do cacique, o mesmo escolhe seus assessores, usando de preferência seus concorrentes ou escolha própria, apresentando seu grupo de trabalho à comunidade.

Devido às várias emendas constitucionais, das várias constituições brasileiras, os direitos indígenas foram alterados, colocando em risco a organização disciplinar adotada pelos comandos internos, entrando em divergência com as leis civis. Segundo estas emendas, os índios são considerados cidadãos comuns, devendo responder judicialmente por seus atos de acordo com seu grau de capacidade, cabendo ao poder judiciário os julgamentos cabíveis e as penas diferenciadas, por se tratarem de silvícolas.

No sul do país, vários caciques tem respondido judicialmente por penas aplicadas aos índios, pois o judiciário tem considerado as decisões dos caciques e das lideranças como infrações criminais as penas adotadas contra os índios, geralmente quando houve denúncia pelos índios prejudicados.

A FUNAI, Fundação Nacional do Índio, órgão oficial de defesa do patrimônio e dos direitos indígenas, segundo o Estatuto do Índio, deve respeitar a organização interna das comunidades indígenas e agir quando houver conflitos entre índios e não índios. Ainda conforme o Estatuto do Índio, a atuação da FUNAI se pauta em desenvolver programas de assistência e fazer cumprir as leis que amparam os direitos indígenas, e inclusive exercer o policiamento das áreas, caso a comunidade esteja ameaçada, mas sem interferir nos problemas internos, salvo se houver risco de vida entre os índios.

Segundo a Constituição Federal, a FUNAI é o órgão que deve ser ouvido em qualquer caso que envolva índios nas diversas instâncias. Caso seja necessário, a FUNAI deve solicitar ao Ministério Público a intervenção da Polícia Federal, dependendo da gravidade do problema. Em situações de emergência, tais como os conflitos internos que visem uma catástrofe envolvendo a maioria da comunidade, e após esgotada as possibilidades de diálogo e entendimento, a FUNAI poderá solicitar o auxílio da Polícia Militar, bem como da Polícia Civil ou da Defesa Civil para manter a ordem.

Desta maneira, o cacique e seus assessores, no comando da comunidade indígena de Palmas e preocupados com a realidade dos problemas enfrentados, decidem criar um Código de Ética, adotando um sistema de trabalho de acordo com a lei, em conjunto com o Poder Judiciário, Polícia Militar e Civil do município de Palmas, Estado do Paraná.

Este código de Ética, após aprovação da comunidade indígena e análise jurídica, entrará em vigor à partir do momento em que houver acordo entre as partes.

Dos Casos e das Penas:

I - Homicídio entre Índios:

No caso de homicídio entre índios fica estabelecido que o autor do delito será transferido para outra reserva por prazo determinado não inferior à dez anos, cumprindo pena na reserva que for designado. O Cacique e a Liderança poderão também apresentar o acusado de homicídio às instâncias judiciais para punições cabíveis às leis civis.

II - Homicídios entre Índios e não Índios:

Em caso de homicídio entre índio(s) e não índio(s) em que o(s) indígena(s) for(em) a(s) vítima(s), fica estabelecido que o caso será levado às instâncias da justiça a quem caberá a condução do caso.

Em caso de homicídio em que o(s) não índio(s) for(em) a(s) vítima(s), o caso será investigado pelo Cacique e pela Liderança que deverão apresentar o(s) autor(es) do delito juntamente com sua defesa à justiça para julgamento de acordo com as leis que amparam os índios.

III - Tentativa de Homicídio:

No caso de tentativa de homicídio, o Cacique e a Liderança poderão aplicar penas que variem de 03 à 15 dias de prisão, podendo ser conjugada com a prestação de serviços comunitários e pernoite em regime fechado.

IV - Assalto:

Em caso de assalto entre os índios, o Cacique e a Liderança decidem a punição do infrator de acordo com o caso, com pena variando de 24 horas à 15 dias de prisão, podendo ser conjugada com a prestação de serviços comunitários e pernoite em regime fechado.

Se o caso for de índio para não índio, o caso primeiramente deverá ser analisado pela Liderança e se não houver acerto, o caso deverá ser encaminhado à Polícia Civil.

V - Furto:

No caso de furto entre índios, o Cacique e a Liderança poderão decidir a punição do culpado que varia de 24 horas à 15 dias de prisão de acordo com a infração, podendo, por decisão da Liderança, ser aplicada a prestação de serviços comunitários durante o dia e pernoite em regime fechado.

Se o caso for de índio para não índio, o caso primeiramente deverá ser analisado pela Liderança e se não houver acerto, o caso deverá ser encaminhado à Polícia Civil.

VI - Agressão Física entre Índios:

Em caso de agressão física entre índios, o Cacique e a Liderança poderão aplicar a punição que varia de 24 horas à 10 dias de acordo com o problema, podendo ser aplicada a prestação de serviços comunitários durante o dia e pernoite em regime fechado.

VII - Agressão Moral:

Em caso de agressão moral, ou seja fofocas sem provas, calúnias e difamações, o Cacique e a Liderança poderão aplicar as penas que variam de 24 horas à 05 dias de prisão, podendo ser aplicada a prestação de serviços comunitários durante o dia e pernoite em regime fechado.

VIII - Desrespeito à Autoridade:

Em caso de desrespeito em à autoridade, o Cacique e a Liderança poderão aplicar penas que variem de 24 horas à 03 dias de prisão no sistema de prestação de serviços comunitários durante o dia.

IX - Alcoolismo:

No caso de alcoolismo entre índios, o Cacique e a Liderança poderão aplicar pena de 24 horas se houver problema, podendo optar pela prestação de serviços comunitários após o estado de embriagues. Se o caso for agravado, a pena poderá aumentar para 03 dias.

Quando o caso for de alcoolismo crônico, os índios deverão ser encaminhados para especialistas, médicos ou psicólogos para tratamento.

X - Uso de Drogas:

No caso de uso de drogas entre índios, o Cacique e a Liderança deverão encaminhar os infratores para tratamento especializado e acompanhar os casos até que haja a recuperação dos usuários.

XI - Sedução de Menores e Adultos:

No caso de sedução entre os índios, o Cacique e a Liderança deverão analisar o caso e conforme o problema, poderão aplicar penas que variem entre 24 horas à 03 dias no sistema fechado, podendo ser aplicada a prestação de serviços comunitários durante o dia e pernoite em regime fechado.

XII - Estupro:

Em caso de estupro entre índios, o Cacique e a Liderança decidirão se a punição será na aldeia, e neste caso, aplicando pena que varia de 24 horas à 30 dias em regime fechado, ou o caso será levado às instâncias judiciais, mesmo que o indígena seja acima de 18 anos de idade.

XIII - Prostituição:

No caso de prostituição entre os índios, o Cacique e a Liderança poderão aplicar as punições que variam de 24 horas à 15 dias de acordo com o problema, podendo ser aplicada a prestação de serviços comunitários durante o dia e pernoite em regime fechado. Não deverá ser forçado o casamento se não houver acordo entre as partes.

XIV - Desentendimento Familiar:

Havendo denúncia de desentendimento familiar, o Cacique e a Liderança poderão aplicar penas que variem de 24 horas à 15 dias de prisão de acordo com o caso, ou, à critério do Cacique e da Liderança, prisão até a conciliação do casal, podendo ser apenas algumas horas de prisão.

XV - Separação de Casais:

Em caso de separação de casais, o Cacique e a Liderança deverão analisar o caso e após esgotada as possibilidades de diálogo e não havendo reconciliação entre o casal e os mesmos mantenha a decisão da separação em comum acordo, ficará a critério da Liderança a separação ou a não separação. Se a Liderança decidir pela não separação e que os mesmos devam permanecer na união conjugal, a pena será de 24 horas até a reconciliação.

No caso de separação do casal, o pai em toda e qualquer hipótese, deverá manter o sustento dos filhos menores de idade, que ficarão com a mãe, e prestar contas deste sustento ao cacique até seus filhos completarem 18 anos de idade.

À partir do momento em que o casal se separar, tanto o pai quanto a mãe poderão casar novamente desde que estejam de acordo com as responsabilidades para com os filhos. O tratamento dado aos filhos menores será severamente acompanhado pelo Cacique e pela Liderança. Se houver constatação de maus tratos aos filhos menores, a Liderança aplicará punições que variem de 05 à 30 dias de prisão, podendo ser aplicada a prestação de serviços comunitários durante o dia e pernoite em regime fechado.

Se os maus tratos aos filhos menores ocorrerem pela mãe, o pai poderá pedir a guarda dos filhos e a mãe poderá ser punida de acordo com as penas acima descritas.

XVI - Casamentos:

Quando o casamento entre índios for de forma forçada, havendo denúncia por parte dos pais, o caso ficará a critério do Cacique e da Liderança a determinação do casamento, caso haja resistência por parte dos envolvidos. Em todos os casos, os pais deverão ser sempre ouvidos.

Sempre que a Liderança decida pelo casamento forçado, deverá ser dado o direito de defesa ao acusado do sexo masculino, para não se cometer uma injustiça. Deverão ser observados os laudos comprobatórios dos exames de corpo de delito e/ou as provas concretas testemunhadas por parte da vítima.

Quando houver o envolvimento de menores de idade, o caso deverá ser minuciosamente investigado e o casamento deverá os seguintes critérios: (1) constatação por laudo médico do ato sexual; e (2) provas visuais verídicas de 01 à 03 testemunhas.

Em caso de envolvimento de menores, o casamento somente se efetuará após a autorização dos pais, devendo os mesmos assinarem termo de responsabilidade, arcando com as consequências, se gerar problemas. No caso de menores de 16 anos, o casamento só se efetuará com a autorização dos pais de ambas as partes.

XVII - Punições Especiais:

As punições especiais somente poderão ser aplicadas com os membros da Liderança, após esgotada todas as possibilidades de diálogo. Quando um membro da Liderança cometer infrações, deverá ser observado o trabalho positivo desenvolvido pelo mesmo, usando sempre do bom senso e procurando penas morais de acordo com o problema.

Essas punições especiais não dão direito ao abuso de poder contra os índios indefesos, nem mesmo privilégios de mau comportamento, devendo manter a ética e a moral no trabalho de Liderança.

Em caso de denúncia contra os líderes, o caso deverá ser amplamente investigado e aprovado para que se tome uma decisão. Após comprovada a denúncia, o caso deverá ser julgado pela própria Liderança, cabendo ao acusado o direito de defesa.

XVIII - Disposições Finais:

A reincidência à qualquer item deste Código de Ética implicará em aumento das penalidades.

No caso de fuga ou tentativa de fuga de índios que se enquadrem nas aplicações deste Código, as penas deverão ser de 05 à 15 dias de prisão, podendo ser aplicada a prestação de serviços comunitários durante o dia e pernoite em regime fechado.

Casos omissos neste código de ética serão analisados pela Liderança, a quem caberá decidi-los.

ANEXO 4

MINISTÉRIO DA JUSTIÇA

FUNDAÇÃO NACIONAL DO ÍNDIO FUNAI - ADR CHAPECÓ

POSTO INDÍGENA PALMAS - PR

AUTORIZAÇÃO DE VIAGEM

Declaramos para os devidos fins e a quem interessar possa, que Francisco da Silva e esposa é (são) índio (os) tutelado (s) pela FUNDAÇÃO NACIONAL DO ÍNDIO FUNAI ADR CHAPECÓ, conforme LEI FEDERAL Nº 6.001/73, está (ão) autorizado (s) a deslocar (em)-se até Pin Chapecô com o prazo de 05 dias, com a finalidade de organizar a festa do kiki

Outrossim solicitamos as autoridades Cíveis e Militares, a facilitarem o trânsito ao (s) supracitados, e qualquer problema entrar em contato com a FUNDAÇÃO NACIONAL DO ÍNDIO - FUNAI, PELO TELEFONE 0497- 22-0624 ADR CHAPECÓ.

É terminantemente proibida a venda de bebidas alcoólicas / ao (s) portador (es) da presente autorização.

Posto Indígena Palmas 10 de março / 98

FUNAI ADR CHAPECO
ARY PALIANO
CHEFE DO PIN PALMAS
P.219/PRES. em 07-03-97

Chefe do PIN Palmas

Jurenal Veneggo Mendes
Lacique do PIN Palmas