

PONTIFÍCIA UNIVERSIDADE CATÓLICA DE SÃO PAULO

Antonio Cavalcante de Almeida

**Da aldeia para o Estado: os caminhos do empoderamento e o papel das
lideranças Kaingang na conjuntura do movimento indígena**

DOUTORADO EM CIÊNCIAS SOCIAIS

SÃO PAULO

2013

PONTIFÍCIA UNIVERSIDADE CATÓLICA DE SÃO PAULO

Antonio Cavalcante de Almeida

Da aldeia para o Estado: os caminhos do empoderamento e o papel das lideranças Kaingang na conjuntura do movimento indígena

DOUTORADO EM CIÊNCIAS SOCIAIS

Tese apresentada à Banca Examinadora da Pontifícia Universidade Católica de São Paulo como exigência parcial para obtenção do título de Doutor em Ciências Sociais, área de concentração Antropologia sob orientação do Prof. Doutor Rinaldo Sérgio Vieira Arruda

SÃO PAULO

2013

Catálogo na fonte por Elda Lopes Lira, CRB9/1295.

A447a Almeida, Antonio Cavalcante de

Da Aldeia para o Estado: os caminhos do empoderamento e o papel das lideranças Kaingang na conjuntura do movimento indígena brasileiro / Antonio Cavalcante de Almeida – 2013.
xxf. ;

Orientador: Rinaldo Sérgio Vieira Arruda

Tese (Doutorado em Ciências Sociais) – Pontifícia Universidade Católica de São Paulo, São Paulo / SP, 2013.

1.Empoderamento. 2.Movimento indígena. 3.Liderança. I.Título.

CDD (22.ed.) 301

Banca Examinadora

A todos os Kaingang que me acolheram de maneira amigável em suas terras indígenas e contribuíram prontamente com a discussão do meu trabalho.

AGRADECIMENTOS

Ao professor Rinaldo, pela orientação dialógica e as sugestões valiosas para o desenvolvimento de minha tese.

A minha companheira Elda, pela compreensão e o companheirismo durante todas as fases de elaboração deste trabalho, sobretudo nos momentos que exigiam recolhimento pessoal para escrever. É uma joia muito importante na minha vida e que está sempre junto nos meus projetos e nas minhas aventuras.

Aos meus familiares, sobretudo minha mãe e irmãs, pelo incentivo mesmo não compreendendo o motivo de tanto insistir na continuidade de uma tese, dos meses e noites em claro à procura de atingir um objetivo.

Agradeço à minha amiga Marilda Cacúm, pelo esmerado conhecimento sobre história regional, especialmente de Guarapuava. Obrigado pelas orientações e indicações de leituras, sem as quais ficariam inúmeras lacunas.

A minha grande amiga Luciane Lucas, que conheci no Centro de Estudos Sociais (CES) da Universidade de Coimbra, com quem mantive amplas discussões sociológicas reflexivas sobre a organização e o esquema da tese.

Agradeço à Dr.^a Sílvia Maeso, investigadora do CES, da Universidade de Coimbra, pelas contribuições relevantes a respeito da temática, quando estive no CES fazendo meu estágio na modalidade de Doutorado Sanduíche no Exterior (PDSE).

Ao Centro de Estudos Sociais da Universidade de Coimbra, que me acolheu amigavelmente durante o estágio de doutoramento, sobretudo aos funcionários Alexandra, Maria José, Acácio e a inesquecível dona Fernanda.

A querida Iara, funcionária da APG-PUCSP, pela amizade, compreensão e acolhimento incondicional no espaço da APG-PUCSP.

A dona Clarice, funcionária da PUCSP, pelo grande profissionalismo e hospitalidade para com os estudantes que vêm de outras cidades e precisam usar algumas instalações específicas da instituição.

Por fim, quero agradecer ao CNPq, pelo apoio financeiro durante parte do meu doutorado, e à Capes, pelo financiamento do Doutorado Sanduíche no Exterior (PDSE).

DA ALDEIA PARA O ESTADO: OS CAMINHOS DO EMPODERAMENTO E O PAPEL DAS LIDERANÇAS KAINGANG NO MOVIMENTO INDÍGENA

Antonio Cavalcante de Almeida

RESUMO

A presente tese sobre lideranças indígenas Kaingang abordou as interfaces e os aspectos importantes da categoria empoderamento dentro do movimento indígena na região Sul do Brasil. Para tanto, o foco da análise foram as lideranças tradicionais e as lideranças emergentes (externas) engajadas nas diferentes esferas políticas do movimento indígena regional, nacional e internacional. Assim, o estudo procurou abordar as principais lideranças políticas atuantes num campo de intermediação que se inicia, sobretudo, nas participações ativas desde as aldeias, com as autoridades tradicionais (caciques), perpassando pelas instituições e esferas de disputas dentro do Estado-nação. Ao final, a pesquisa apontou que, apesar de ocorrer o fortalecimento e o conseqüentemente empoderamento das lideranças indígenas, nas mais diferentes arenas de disputas, ainda não é suficientemente importante para romper a política indigenista e conquistar a autonomia e a emancipação indígena.

Palavras-chave: Empoderamento. Liderança. Movimento Indígena.

THE VILLAGE TO THE STATE: THE WAYS OF EMPOWERMENT AND THE ROLE OF INDIGENOUS LEADERS IN MOTION KAINGANG

Antonio Cavalcante de Almeida

ABSTRACT

The present thesis on indigenous Kaingang leaders addresses interfaces and important aspects of the empowerment category within the indigenous movement in Southern Brazil. Therefore, the focus of the analysis was the traditional leaders and emerging leaders, who are externally engaged in different political spheres of the indigenous movement regionally, nationally and internationally. Thus, this study sought to address key political leaders working in the field of mediation that begins, particularly in active participations from the villages, with the traditional authorities (chiefs), going through institutions and spheres of dispute within the nation-state. At the end, the survey indicates that, even though there was strengthening, hence, the empowerment of indigenous leaders in many different arenas of dispute, it is not yet sufficiently important for the rupture of the Indian policy and the conquest of indigenous autonomy and emancipation.

Keywords: Empowerment. Indigenous Movement. Leadership.

LISTA DE SIGLAS

APBKG	Associação dos Professores Bilíngues Kaingang e Guarani
Apib	Articulação dos Povos Indígenas do Brasil
Apoiname	Articulação dos Povos e Organizações Indígenas do Nordeste, Minas Gerais e Espírito Santo
ArpinSul	Articulação dos Povos Indígenas do Sul
CAOP Indígena	Centro de Apoio Operacional das Promotorias de Proteção às Comunidades Indígenas
CGDDI	Coordenação Geral de Defesa dos Direitos Indígenas
Cimi	Conselho Indigenista Missionário
Cohapar	Companhia de Habitação do Paraná
Coiab	Coordenação das Organizações Indígenas da Amazônia
Consudi	Congresso Sul-Brasileiro de Promoção dos Direitos Indígenas
CUIA	Comissão Universidade para os Índios
FPCI	Federação Paranaense de Colonização e Imigração
Funai	Fundação Nacional do Índio
IAP	Instituto Ambiental Paranaense
IBGE	Fundação Instituto Brasileiro Geografia e Estatística
ICMS	Imposto sobre Circulação de Mercadorias e Serviços
Inbrapi	Instituto Indígena Brasileiro para Propriedade Intelectual
Ipardes	Instituto Paranaense de Desenvolvimento Econômico e Social
MPF	Ministério Público Federal
OIT	Organização Internacional do Trabalho
Ong	Organização Não-Governamental
Onisul	Organização das Nações Indígenas do Sul
ONU	Organização das Nações Unidas
Orccip-Curim	Organização Resgate Crítico da Cultura Indígena do Paraná Curitiba e Região Metropolitana
RCNEI/Indígena	Referencial Curricular Nacional Para Educação Indígena
SPILTN	Serviço de Proteção ao Índio e Localização de Trabalhadores Nacionais
TI	Terra Indígena

SUMÁRIO

INTRODUÇÃO	10
PARTE I – OS KAINGANG E AS POLÍTICAS INDIGENISTAS DO BRASIL	30
CAPÍTULO 1 – POLÍTICA E ASPECTOS DA LEGISLAÇÃO INDIGENISTA NO BRASIL	30
1.1 Aplicação das leis portuguesas, no Brasil, no período colonial	31
1.2 Aspectos da legislação indigenista no Império	40
1.3 A política integracionista do período republicano	44
1.4 O protagonismo indígena	51
1.5 A conquista dos direitos e a adoção de acordos internacionais	55
CAPÍTULO 2 – A CONQUISTA DOS CAMPOS DE GUARAPUAVA E DOS CAMPOS DE PALMAS	60
2.1 Carta Régia de 1808: a Lei do Extermínio Indígena	61
2.2 Carta Régia de 1809: a Lei Salvadora dos Índios	64
2.3 A chegada aos Campos de Guarapuava	67
2.4 A Fundação de Atalaia: conquista, catequese e civilização	69
2.5 A ocupação dos Campos de Palmas	72
2.6 Lideranças atuantes nos Campos de Guarapuava	73
2.7 Lideranças importantes nos Campos de Palmas	82
CAPÍTULO 3 – ORGANIZAÇÃO SOCIAL E POLÍTICA KAINGANG	87
3.1 Os Kaingang no Paraná	87
3.2 As metades exógamas	92
3.3 Os aspectos econômicos	98
3.4 A situação legal das TIs e demografia	99
3.5 A organização política regional e as entidades indígenas	104
3.6 O papel da Articulação dos Povos Indígenas do Sul (ArpinSul)	107

PARTE II – A ATUAÇÃO DAS LIDERANÇAS INDÍGENAS KAINGANG NO ÂMBITO REGIONAL E (INTER)NACIONAL.....	111
CAPÍTULO 4 – EMPODERAMENTO: ALGUMAS DEFINIÇÕES	111
4.1 A polissemia do conceito e a abordagem crítica	115
4.2 Discutindo a questão do poder.....	124
4.3 A força da cultura: chefe, cacique e liderança política	128
CAPÍTULO 5 – OS KAINGANG DE MANGUEIRINHA	132
5.1 Referências históricas	132
5.2 O litígio	136
5.3 A situação atual da TI Manguueirinha	139
5.4 Os espaços de lazer e a socialização política.....	148
5.5 Eleição de 2012: a rivalidade entre o “15” e o “45”	150
CAPÍTULO 6 – CAMPO DE INTERMEDIações: O CASO DAS LIDERANÇAS KAINGANG.....	154
6.1 A construção da liderança: narrativas, distintivos e aptidões.	156
6.2 “A tática de sobrevivência”: empoderamento e poder na perspectiva das lideranças internas e externas.	180
6.3 A geografia política do poder: liderança local, regional e nacional.....	206
PALAVRAS FINAIS.....	214
REFERÊNCIAS.....	224
APÊNDICES.....	241
ANEXO.....	248

INTRODUÇÃO

Os primeiros contatos entre colonizadores e nativos, no início da colonização brasileira, foram de imposições políticas e religiosas austeras aos nativos. Assim, no transcorrer do povoamento, o Estado colonial impôs uma legislação rigorosa aos povos indígenas com base nos valores da civilização europeia sem considerar e respeitar a cultura e o modo de vida dos nativos. Como podemos observar, os efeitos desse processo de imposição sociocultural foi o adestramento e o extermínio cultural de vários grupos indígenas em todo o território nacional, inclusive, no Sul do País.

No início da colonização luso-brasileira, a região do terceiro planalto de Guarapuava, Paraná, não despertava interesse político aos colonizadores ibéricos. Motivo pelo qual o contato com os Kaingang veio apenas suceder bem mais tarde, sobretudo no final do século XVIII e início do século XIX. Os relatos indicam que a região do Planalto Meridional, mais conhecido como campos das araucárias, era território habitado pelos índios Kaingang. Além deles, os cronistas também contactaram aproximadamente outros três grupos étnicos na época: Xokleng, Xetá e Guarani

Antes, porém, a região Meridional do Brasil pertencia de todo modo aos Kaingang, que detinham grandes extensões de florestas nativas; hoje, porém, estão vivendo em pequenos “enclaves” ou “porções” de terras pertencentes à União denominadas Terras Indígenas (TIs). Os Kaingang sofreram todo tipo de pressão da sociedade envolvente e do aparelho estatal; inicialmente, das grandes expedições colonizadoras dos Campos Gerais e de Guarapuava em 1760/1809, o que levou, mais tarde, à incursão de fazendeiros, madeireiros, posseiros e arrendatários em seus territórios tradicionais, em sua maioria protegidos pelo Estado. Por sorte, os Kaingang não chegaram a perder completamente os seus valores ancestrais, contudo, no século XX, eles tiveram que resistir bravamente face ao processo avassalador de imposição da cultura do homem branco dentro de suas áreas.

A propósito, os Kaingang não se curvaram ao processo civilizatório e nem por isso foram totalmente exterminados como se previa no século passado. Assim, eles estão num processo de resistência social e cultural em meio à sociedade contemporânea, mantendo, inclusive, as tradições socioculturais e políticas; e, além disso, o próprio idioma materno. No Sul do País, o grupo mantém uma relação de

aproximação com a sociedade branca que os acusava de serem não-índios, mas que, contrariamente, pelas mesmas razões, também não eram considerados brancos por aqueles cidadãos denominados urbanos. Em razão da política moralista e racista por parte do colonizador e, depois, do Estado-nação, imputaram aos indígenas todos os tipos de ataques a sua cultura ancestral; por exemplo, foram apelidados de “bugres”, “mestiços”, “castiçados” de maneira pejorativa e inferiorizadora face à sociedade envolvente.

Não por acaso, avistamos, normalmente, ao entrar nas aldeias Kaingang, a existência de muitos objetos de consumo, materiais cuja origem é de qualquer espaço social da zona urbana. Ou seja, os índios desfrutam de energia elétrica, televisão, telefone, aparelho de som, máquina de lavar roupa, carro, geladeira, unidade de saúde e até curso de especialização para professores do magistério indígena dentro das escolas da comunidade. Contudo, nada disso justifica qualquer declaração de que eles não são mais índios e/ou viraram “falsos brancos” apenas por acessar bens de consumo e ascender socialmente na comunidade.

Ademais, certo é que existe um discurso corrente que reforça uma ideologia de que índio culto, instruído, formado na universidade e/ou assumindo cargos políticos dentro do Estado, não é mais um índio “puro”¹. Ou seja, ele é qualquer outra coisa de possível classificação, menos de autóctone. Assim, beirando o discurso do preconceito à ascensão de lideranças indígenas a cargos políticos majoritários em pelo menos dois países na América do Sul, no caso, Bolívia e Peru, o escritor peruano Mário Vargas Llosa, num artigo² cujo título “*Asoma en la región un nuevo racismo: indios contra blancos*”, publicado no jornal argentino “La Nación”, em 2006, reproduziu o velho conservadorismo latino-americano ao tratar o presidente boliviano Evo Morales de típico crioulo latino-americano e proclamador de um

¹ Expressão adotada pelos órgãos indigenistas para diferenciar índios que se casaram com indivíduos brancos ou pessoas de outros grupos étnicos.

² A visão preconceituosa da sociedade latino-americana em relação aos nativos vem desde a época colonial, que não foi completamente resolvida na atualidade nem pelas instituições sociais e nem pelas políticas. Ainda vimos reproduzir nos meios de comunicação de massa os velhos estereótipos consagrados pela colonização branca. O escritor questionou a identidade de Evo Morales como o primeiro presidente indígena e defendeu que o conceito de “índio” ou “branco” é, mais do que racial, cultural e de conteúdo “econômico” e “social”. “Tampouco o senhor Evo Morales é um índio, propriamente falando, ainda que tenha nascido numa família indígena muito pobre e sido pastor de lhamas. Basta ouvir seu bom castelhano [...], sua astuta modéstia [...], suas estudadas ambiguidades [...] para saber que Evo é um emblemático “criollo” latino-americano.” (LLOSA, 2006, tradução nossa).

discurso demagógico e de divisão racial entre populações originárias e brancos de origem europeia.

Interessante observar as palavras de Ari Paliano, advogado Kaingang e funcionário da Fundação Nacional do Índio (Funai), Chapecó-SC, no I Congresso Sul-Brasileiro de Promoção dos Direitos Indígenas, Consudi, em dezembro de 2012, ao afirmar que, no Sul do País, existe um discurso civilizatório que incomoda os Kaingang, que invisibiliza e levanta um questionamento sobre a própria identidade Kaingang. Segundo ele: “a gente não sabe, ou melhor, não sabemos se somos índios ou civilizados ou as duas coisas.” A propósito, não deixa de fazer sentido a postura de interrogação do jurista indígena, pois, os Kaingang no Sul do País padeceram com o colonialismo luso-brasileiro, durante os séculos XIX e XX, com a chegada dos imigrantes europeus às suas terras. Nesse sentido, os povos indígenas do Sul do Brasil sofrem, a todo instante, pressões e retaliações em relação à identidade cultural e a afirmação dos direitos tradicionais

De fato, durante o tempo em que estávamos fazendo a pesquisa de campo na TI Mangueirinha, escutávamos de muitas lideranças que ainda existem os estereótipos relacionados aos povos indígenas, sobretudo no momento em que eles estão lutando pela afirmação sociopolítica no Estado-nação. Antes, porém, o depoimento de um nativo chamou atenção, especialmente quando reforçava o discurso da afirmação da *identidade cultural*, postura vista praticamente em todas as falas das outras lideranças analisadas. Ele declarou: “a gente, no fundo, sabe que somos Kaingang, porque temos um nome do mato dado pelos pais biológicos, uma marca ancestral (Kamẽ ou Kaĩru) e conhecemos as lendas e os mitos transmitidos pelos mais velhos.” Ou seja, mesmo com toda forma de integração sociocultural e política forçadas, jamais serão não-índios ou “brancos” como se especulavam e prediziam os colonizadores, porque o “sangue indígena corre nas veias”, completou um ativista do povo Kaingang. Assim, percebemos que eles mantêm uma relação de continuidade histórica, cultural e identitária Kaingang.

O despertar do movimento indígena, a partir das três últimas décadas, sobretudo nos anos de 1980, colaborou para a conquista histórica, expressa no Capítulo VIII, *Dos Índios*, na Constituição Federal de 1988. Com efeito, a criação de leis específicas inaugurou um novo ciclo em relação à participação política dos povos nativos dentro do Estado nacional. Novos canais de interação e mobilização vêm colaborar principalmente com o fortalecimento de lideranças que vivem

excluídas das decisões no tocante a seus direitos fundamentais. Interessante observar, que os indígenas abraçaram rapidamente a causa nacional e internacional. Um marco importante dessa ascensão e intervenção política em nível internacional foi a participação de uma representante (mulher) da etnia Kaingang na elaboração final do texto da Declaração das Nações Unidas sobre os Povos Indígenas, 2007, em Genebra, na Suíça.

Os movimentos sociais e políticos usaram o termo fortalecimento, *empoderamento*, como um recurso cultural e político importante para conquistar a participação ativa na sociedade e no Estado-nação a partir dos anos de 1990, particularmente no Brasil. Embora a temática já fosse discutida por alguns teóricos da educação, nos anos de 1970, sobretudo pelo pedagogo Paulo Freire, o educador utilizou e discutiu o termo junto com o estudioso norte-americano Ira Shor (1986), de modo que Freire (1986) chamou de *empowerment class* (empoderamento de classe) em contraposição ao debate corrente na época que preconizava o estudo fragmentado das categorias sujeito e sociedade. Assim, para os autores em questão, as ciências sociais precisavam superar a discussão liberal vigente, na época, cuja formulação teórica aventava um empoderamento individual, psicológico, político. Para Freire (1986) e Shor (1986) essas características potencializadoras são importantes, mas faz-se necessário ir além delas, no sentido da transformação radical do homem e da sociedade.

Assim, o debate é amplo e riquíssimo, o que nos faz apoderar-se destas categorias de análise sociológica, importantes nesta investigação, com as lideranças indígenas Kaingang no Sul do Brasil. A perspectiva freiriana é importante e fundamental, porém, também aponta limites, sobretudo no que tange ao foco do debate sobre empoderamento enquanto elemento de discussão classista. Ou seja, Freire (1986) enfatiza, em sua abordagem, a categoria classe social e não grupo étnico.

O fato é que os povos indígenas se organizam diferentemente de uma classe social que é um conceito meramente construído pelo movimento operário de cunho ocidental. Então, achamos coerente utilizar o termo sociológico, com a seguinte ressalva, em vez de utilizar o conceito freiriano de empoderamento de classe, procuramos delimitar para empoderamento étnico, já que especifica o campo de ação e não incorre no equívoco de determinar um paradigma classista (proletariado, operariado, trabalhador etc.), nascedouro dos processos da revolução industrial para

uma outra realidade cultural. Assim, apesar da luta indígena nos anos de 1970 está em estágio inicial de organização no Brasil, ainda não era tão propositiva a ponto de apresentar-se como um movimento social autônomo com reivindicações específicas e diferente dos valores e costumes da sociedade ocidental.

Logo, empoderar as pessoas, os grupos, as comunidades tornou-se fundamental para a conquista da cidadania e da autonomia política dos povos indígenas, particularmente dos Kaingang. Por isso, o empoderamento é objeto que tanto poderá referir-se, segundo Ortolan- Matos (2006, p. 10) “[...] às práticas destinadas a promover e impulsionar grupos e comunidades – no sentido de seu crescimento, autonomia, melhora gradual e progressiva de suas vidas, bem como ações destinadas a promover a interação dos excluídos e carentes.” Além disso, acrescentamos a capacitação humana e o acesso a *ferramentas técnico-científicas* como fatores impulsionadores de práticas sociais transmitidas pela tradição e que vem sendo ressignificadas e reelaboradas pelas gerações atuais.

Em relação à problemática, derivaram algumas questões norteadoras que foram importantíssimas no desenvolvimento deste estudo, quais sejam: em que medida o fortalecimento das lideranças internas e externas reforçava a resistência ou a dominação? Como os dirigentes³ étnicos se constituem no exercício das funções políticas em meio à sociedade não-indígena? Além disso, como os Kaingang veem os seus próprios dirigentes nas entidades indígenas e nos organismos de assistência ao índio do Estado nacional?

Em vista das questões norteadoras da pesquisa, o estudo lançou, *a priori*, a hipótese de que o empoderamento das lideranças Kaingang por agentes internos e externos (Estado, Ongs, associações e sistema jurídico), em condições social e politicamente adversas, poderá reforçar ou não o paradigma racional-legal de dominação do Estado-nação.

A participação indígena ocorre em diversas esferas da sociedade e do Estado. Normalmente, ela se inicia na comunidade e toma novos contornos à medida que vai atuando politicamente e institucionalizando-se no aparelho estatal. Alvarez (2004), analisando os papéis exercidos pelas lideranças na sociedade não-indígena, assinala que um fenômeno novo desencadeia-se desse processo racional-

³ Luciano (2008), utiliza o termo novas lideranças políticas para designar as lideranças que recebem tarefas específicas para atuar nas relações com a sociedade não indígena, ou seja, lideranças que não seguiram os processos socioculturais próprios para chegarem ao posto.

legal que são as chamadas lideranças com poder de trânsito dentro do Estado nacional. Com isso, elas levam as reivindicações das próprias comunidades de origem sem precisar de intermediários (indigenistas, antropólogos, sociólogos, advogados) para as esferas públicas. Nota-se que, a partir dos anos de 1990, o movimento indígena brasileiro, por meio de suas lideranças, está cada vez mais articulado, a ponto de organizar manifestações e ter uma agenda política nacional de reivindicações.

No tocante ao debate sobre o perfil das lideranças indígenas no Brasil, Cabixi (2006), liderança do povo Paresi, avaliando a atuação dos dirigentes dos grupos étnicos na atualidade, afirma que a configuração política das lideranças consiste fundamentalmente de três tipos de líderes indígenas mais encontrados dentro do movimento nacional: o primeiro, segundo ele, são as lideranças de base (pajé, cacique, conselheiros); o segundo tipo, liderança intermediária (agentes e funcionários do Estado, Ongs, entidades indigenistas regionais); e, o terceiro, denominado de alta liderança - normalmente é bem instruído e circula em nível nacional e internacional (ONU, OEA, Ongs, Estado nacional e entidades políticas latino-americanas). Não existe um tipo ideal, puro, no sentido rigoroso da palavra; todos eles mudam conforme a configuração sociocultural e política de cada nação e de região sociogeográfica.

Em relação à última categoria, Cabixi afirma que normalmente são lideranças que têm perfis diferentes das outras, sobretudo do ponto de vista de formação educacional e político. Elas estão fora das aldeias, muitas vezes são instruídas e capacitadas na sociedade envolvente, porém, atuando no movimento indígena como representante ligado a instituições governamentais como Funai, Funasa, Ongs e associações. De acordo com ele, as lideranças com o perfil de interlocução política além das bases interagem bem com a sociedade e com o Estado nacional, pois sempre estão presentes na mídia e nas conferências internacionais sobre questões relacionadas aos direitos fundamentais dos povos indígenas.

Ortolan-Matos (2006) afirma que, embora cada líder possua características que lhes são específicas pela sua etnia, pelo contexto interétnico de seu grupo e/ou pela história pessoal, há experiências e traços comuns ao próprio fenômeno liderança na contemporaneidade. Um diferencial importante da liderança atual está normalmente vinculado ao envolvimento e/ou trânsito na sociedade nacional, nas entidades políticas étnicas e nas instituições sociopolíticas do Estado-nação.

Geralmente, essas experiências são adquiridas durante o período em que os autóctones envolvem-se com o mundo dos brancos, principalmente relacionado a questões de educação, saúde, política local, trabalho remunerado ou trocas comerciais. Assim, as trocas de experiências são as mais diversas, motivo pelo qual a autora compreende que: “[...] experiências desse tipo lhes proporcionam a compreensão da sociedade e do Estado nacional e os habilitam ao exercício da liderança do movimento indígena.” (ORTOLAN-MATOS, 2006, p. 212).

Assim, esta tese tem como objetivos: (a) examinar as implicações inerentes ao processo de empoderamento das lideranças Kaingang em contato com o Estado e a sociedade envolvente; (b) analisar aspectos das políticas indigenistas e as implicações pertinentes ao grupo Kaingang no decorrer de história de colonização da região Sul do Brasil; (c) examinar os processos políticos internos e externos exigidos no tocante a uma liderança local, regional e nacional; (d) identificar e descrever a organização sociopolítica e os perfis das lideranças atuantes no grupo Kaingang.

A metodologia e o trabalho de campo

Ao assumir a decisão de estudar o fortalecimento das lideranças Kaingang a partir de um modelo de análise baseado na teoria do empoderamento, de fato, não foi tarefa fácil encontrar tal discussão em livros, teses, dissertações, artigos e *papers*, a respeito da associação do termo empoderamento às culturas indígenas, sobretudo no Brasil. Motivo pelo qual, fomos, de certa maneira, pressionados pela natureza do objeto de investigação a fazer uma pesquisa exploratória extensa e uma readequação metodológica a fim de vencer a questão da escassez de análises no tocante à participação política de lideranças indígenas bem como ao seu fortalecimento e atuação na sociedade e no Estado brasileiro.

Assim, a metodologia empregada explorou o universo de lideranças indígenas “internas” (no espaço das aldeias e/ou terras indígenas) e “externas” (Estado, Governo, Entidades Indígenas e Ongs) atuantes no movimento indígena. O desenvolvimento da pesquisa de campo ocorreu por meio de algumas etapas fundamentais: a primeira desenvolveu-se por meio de uma vasta pesquisa bibliográfica exploratória nas diversas bibliotecas universitárias da PUCSP, UFPR, UFSC, Unicamp, Biblioteca Norte/Sul do Centro de Estudos Sociais (CES) da Universidade de Coimbra, Biblioteca do Arquivo Público do Paraná, Biblioteca do

Arquivo Municipal de Curitiba, Biblioteca Digital Curt Nimuendaju, Biblioteca Digital do Congresso Nacional, Biblioteca do Arquivo Público da Universidade de Coimbra, além de pesquisas exploratórias em bases de dados *online* e diversos outros meios digitais e eletrônicos acessíveis na rede mundial de computadores. Todos esses canais possibilitaram-nos acessar uma bibliografia específica sobre os povos Kaingang tanto de um ponto de vista das narrativas, históricas, costumes, lendas, cosmologia, interação social quanto dos temas e dos problemas atuais enfrentados pelo povo em questão.

No tocante à questão do referencial teórico para orientar o caminho da pesquisa e dos objetivos propostos, optamos pelo encaminhamento da pesquisa por meio de uma abordagem do estudo do empoderamento bastante utilizado para examinar questões atinentes aos movimentos sociais, sobretudo aos grupos sociais desprovidos e excluídos dos processos sociopolíticos e econômicos em vários continentes. Utilizamos as experiências sobre estudos de empoderamentos com populações indígenas na Índia, África, e América Latina, principalmente no tocante à questão da erradicação da pobreza, participação, desenvolvimento sustentável e estudos relacionados à discussão de gênero. Também serviram como aporte os estudos realizados por organizações não-governamentais *ActionAid* e *Oxfam*, especialmente em relação às experiências positivas de empoderamento e de promoção de direitos sociais e políticos em diversos países.

Ainda no que tange ao marco teórico analítico conceitual, empregamos como base uma literatura que possibilitasse dialogar com a sociologia, antropologia, história, ciência política, psicologia social e as ciências jurídicas. Nesse sentido, é mister não perder de vista, nesta investigação social, as diversas abordagens sobre o empoderamento (experiências de mulheres indígenas, mulheres agricultoras, camponeses, programas de governo, movimento negro, homossexuais e populações tradicionais e indígenas) desenvolvidos na América Latina e pelos países os anglo-saxônicos. Assim, alguns expoentes importantes neste campo teórico são: Freire (1986), Zimmerman (1988), Rappaport (1995), Friedmann (1996), Sen (1997), Romano (2002), Iorio (2002), Antunes (2002), Gohn (2004), Rowlands (2005), Horochovski (2007), Baquero (2006), Ortolan-Matos (2006), que apontaram o caminho para compreensão melhor do perfil das lideranças políticas nos cenários de desigualdade social e direitos políticos especificados anteriormente. Por isso,

julgamos apropriado a aproximação da literatura crítica do fortalecimento, do empoderamento com os diversos atores políticos do grupo étnico Kaingang.

A segunda etapa da pesquisa consistiu de visitas, durante o ano de 2011/12, realizadas à Terra Indígena Manguueirinha (TI Manguueirinha) para acompanhar as atividades internas e a trajetória das lideranças da comunidade. Participamos de festas populares, jornada esportiva, cultos religiosos, eleições municipais e alguns churrascos promovidos na Aldeia Sede. Outra maneira encontrada foi participar de eventos externos - III Seminário Indígena – História e atualidade promovido pelo Centro de Apoio Operacional das Promotorias de Proteção às Comunidades Indígenas (CAOP Indígena), realizado em 2010, em Curitiba-PR; I Congresso Sul-Brasileiro de Promoção dos Direitos Indígenas (Consudi), realizado em 2012, em Chapecó-SC; participação nos debates dos eventos⁴ paralelos no Acampamento Terra Livre, na Conferência Rio+20, além de participação nas reuniões do Conselho Local de Lideranças da TI Manguueirinha - para articular as entrevistas com as lideranças externas que atuam no movimento regional e nacional.

Dessa forma, utilizamos os instrumentos metodológicos consagrados das ciências sociais, sobretudo da sociologia e da antropologia: entrevistas semiestruturadas (três modelos diferentes para cada interlocutor da investigação⁵) por meio de gravação eletrônica, entrevistas livres, anotações de campo, informações pelas redes sociais (*Facebook*, *Messenger* e *Skype*) e acompanhamento de diversas atividades cotidianas como reuniões de lideranças, participação na semana pedagógica da escola indígena (realizamos um documentário junto com os alunos do curso de Comunicação Social da Faculdade de Pato Branco-PR (Fadep) sobre a IV Semana Cultural da Escola Indígena), além de um banco de imagens específicas e vídeos sobre as festas culturais, aspectos da natureza e os grandes eventos sociais e políticos da comunidade.

Além da observação in loco com os atores locais buscamos, com base nos depoimentos das lideranças locais, mapear os líderes políticos do grupo em nível regional e nacional. Diante de uma listagem de nomes indicados pelos interlocutores, procuramos contactá-los pelas redes sociais e *e-mails*, ferramenta que possibilitou agendar entrevistas com lideranças importantes noutros Estados do

⁴ GT: “*Indigenous peoples international conference on sustainable development and self determination*”, realizado no Museu da República, Rio de Janeiro, nos dias 19 a 20 de junho de 2012.

⁵ Ver apêndices A, B e C.

Sul. Assim, quando na impossibilidade de realizar a entrevista no local (gravação do depoimento), enviávamos o roteiro de perguntas por correio eletrônico previamente combinado. O momento mais difícil foi encontrar e agendar entrevistas com as lideranças “externas”, visto que elas estão constantemente circulando nos grandes eventos, nas manifestações políticas dentro do território nacional. Além do mais, aproveitamo-nos do conhecimento dos caciques, dos parentes, dos conhecidos para localizar o paradeiro de algumas personalidades atuantes no movimento político indígena. Assim, por meio dessas informações valiosas, tivemos acesso à socióloga Azelene Kaingang, servidora pública da Funai, Administração Regional – Chapecó-SC; Romancil Cretãn, articulador político da ArpinSul, Curitiba-PR; Rildo Mendes, coordenador técnico de projetos da ArpinSul; Ari Paliano, advogado em Chapecó-SC; Jocemar, Aldeia Condá-SC; Neoli Olíbio, liderança da TI Rio das Cobras-PR; Ivan Bribis, advogado indígena e liderança da TI Apucarantina, norte do Paraná; Cuiã Garcia, Terra Indígena Nonoai-RS; além de uma conversa pelo *Skype* realizada com Fernanda Kaingang⁶, advogada e membro do Inbrapi, Terra Indígena Guarita-RS. Assim, por falta de tempo para responder o roteiro de entrevista enviado por três vezes consecutivas pelo correio eletrônico, a advogada Kaingang retornou o *e-mail* sugerindo conversar pelo *Skype*, no dia 26 de fevereiro de 2013, o que ocorreu pela metade devido a uma interrupção pessoal para preencher, naquele momento, um formulário que seria enviado para ONU. Assim, praticamente todos os atores políticos da nova geração de representantes Kaingang foram contactados (*e-mail*, telefone, eventos, informantes-chave, etc.) e convidados a opinar a respeito da temática em questão.

Ainda com relação à questão da entrada em campo, o primeiro contato aconteceu em maio de 2003, por meio de uma visita de campo com a turma de alunos do 3º período do curso de Enfermagem, Faculdade de Pato Branco, quando procuramos observar a comunidade a partir de alguns aspectos relacionados com as condições de saúde e o perfil epidemiológico. De fato, o tema motivou-nos a conhecer o povo Kaingang; afinal, eles estão tão perto geograficamente, porém, tão invisíveis culturalmente pela sociedade local. A chegada foi marcante para aquele

⁶ A conversa ocorreu por meio das redes sociais e foi interrompida, antes mesmo do término de todas as perguntas, devido a um compromisso pessoal dela em preencher um formulário para enviar para o Governo Federal, em Brasília. Assim, ficamos de continuar o diálogo numa outra oportunidade, o que não deu mais certo devido a agenda de compromissos dela com a entidade e as viagens internacionais.

momento, pois os índios viviam ainda, em sua maioria, em barracos de madeira, sobretudo cobertos por lonas de plásticos, além de haver poucas casas de alvenaria na área. Os problemas eram e ainda são graves, por exemplo, falta de saneamento básico, sobretudo água potável, alimentação e outros mais constatados nos relatórios de campo entregues pelos alunos-visitantes.

Os problemas constatados foram diarreia, subnutrição, água contaminada, má alimentação, doenças de pele, doença infecto-contagiosas entre outros agentes de riscos. Foi possível retornar com o fim de observar cuidadosamente os problemas levantados; assim, as atividades continuaram de maneira mais sistematizadas e passamos a envolver outros cursos da área de saúde como Fisioterapia, Nutrição, Psicologia e também os cursos de Pedagogia e Comunicação Social. O envolvimento dos profissionais e alunos de tais cursos possibilitou-nos ampliar o diagnóstico e criarmos um ambiente de discussão interdisciplinar sobre questões de educação e saúde indígena dentro da instituição de ensino Fadep.

Durante esse rápido trabalho junto aos profissionais da área de saúde, passamos a frequentar a área indígena a ponto de participarmos das atividades culturais internas dos povos Kaingang e Guarani na TI Manguieirinha. O momento foi enriquecedor do ponto de vista intelectual, já que, passamos a analisar a história destas duas sociedades, o que nos despertou um profundo respeito pela história da resistência social nesta região, sociogeográfica tão hostil ao modo de vida destes grupos. Em razão desses fatos, surgiu o interesse de analisar as lideranças Kaingang no doutoramento, então, não por acaso, num primeiro momento, fascinou-nos o papel histórico-político das lideranças tradicionais e o seu perfil atual na região Sul do Brasil.

Todas as visitas foram importantíssimas, não houve nenhuma que não fosse enriquecedora e não despertasse para as questões problematizadoras que salta aos olhos de um visitante apressado para obter informações. Os Kaingang são extremamente hostis a pesquisadores “aventureiros”, “passageiros” que apenas entram para extrair informações de maneira descompromissada. Eles não hesitam em pedir algo em troca para os frequentadores apressados, normalmente exigem doações de alimentos e vestuários, dinheiro ou objetos em troca de qualquer informação sobre o grupo, captação de audiovisual, fotografia e passeio pela comunidade.

De fato, eles não contam os seus verdadeiros “causos” por quinquilharia. Afinal, os segredos, eles não revelam facilmente aos visitantes. Em relação ao idioma Kaingang, aprendemos algumas poucas palavras ouvidas aqui e acolá durante os momentos de convivência na TI Mangueirinha. O idioma é difícil de aprender pela audição, porque eles falam baixinho mexendo levemente os lábios como não estivessem comunicando-se. Algumas poucas palavras chamaram atenção para o significado, por exemplo, o termo *pã'í mág* (liderança maior), *pa'í s'í* (liderança pequena), *cuiã* (xamã, líder espiritual), *iamburé* (cunhado), *kumá* (espírito), importantíssimas na língua, assim como *fóg* (não-índio, branco), *jamã* (aldeia), *krĩg* (estrela), *goj* (água), *pari* (armadilha de pesca), entre outros vocábulos.

A terceira etapa da pesquisa compreendeu o mapeamento das diversas lideranças tanto externas quanto internas. Nesse sentido, buscamos as entidades de representação indígena no sul do país como ArpinSul, o Conselho de Caciques do Paraná, Ongs, a Funai e ativistas indígenas que atuam na parte de orientação jurídica. Assim, a aplicação dos procedimentos metodológicos como entrevistas com as lideranças internas e externas ocorreram em diferentes momentos e em lugares de residência fixa. As visitas com o objetivo de coletar os depoimentos dos colaboradores indígenas ocorreram durante o ano de 2012. A maior parte das entrevistas foram agendadas, principalmente com as lideranças externas, já que elas são bastante sobrecarregadas por atividades políticas e administrativas (planejamento de projetos e captação e recursos, reuniões nacionais dos povos indígenas, manifestações públicas, entrevistas aos meios de comunicação etc.) e deslocam-se constantemente dentro do cenário nacional.

Com relação às técnicas de coletas de dados utilizamos o roteiro semiestruturado da entrevista a ser aplicada em contato direto com lideranças Kaingang que exercem funções políticas no movimento nacional (Ongs, entidade indígenas, Funai etc.), regional (Conselho dos Caciques, Administrações Regionais da Funai) e no nível local (aldeias, associações e escolas). Assim, nas aldeias observadas foram feitas entrevistas com os líderes para analisar as implicações da sociedade envolvente no empoderamento de tais líderes.

Além disso, a observação participante foi a técnica aplicada no caso da história socioeconômica e política da TI e das lideranças tradicionais e modernas. Para isso, foram utilizados outros instrumentos como: anotações de campo, depoimentos, documentos históricos como perícia antropológica de demarcação da

área (TI Mangueirinha), registros de nascimentos, registros de casamentos e atestados de óbito localizados internamente no Posto da Funai da TI Mangueirinha. Além do mais, acrescentamos lendas e mitos do povo Kaingang, sobretudo editados nos documentos régios na época da colonização da região.

O estudo é de corte qualitativo e sustenta-se na teoria do empoderamento considerando a liderança indígena como categoria analítica. Com relação ao universo da pesquisa, Minayo (1999) afirma que uma boa amostragem é aquela que possibilita abranger a totalidade do problema investigado em suas múltiplas dimensões. Portanto, nesta investigação procuramos abranger a maior quantidade possível de lideranças e que a amostra fosse suficiente no sentido de constituir um universo qualitativo e heterogêneo de atores sociais.

Para Minayo (1999), a abordagem qualitativa busca explorar o universo dos significados, motivações, crenças, valores e atitudes que respondem a um espaço mais profundo das relações e dos fenômenos que não podem ser reduzidos à operacionalização de variáveis quantificáveis e previsíveis.

Notas sobre o trajeto

A narrativa para explicar este percurso de quase cinco anos do fazer da tese está dividida em alguns momentos memoráveis como: percorrer 870 km, todas as semanas, durante um ano inteiro, de ônibus convencional, cujo trajeto era Pato Branco-PR/São Paulo-SP/Pato Branco-PR para cursar disciplinas obrigatórias no doutoramento. Em verdade, era mais um teste de autossuperação física do que propriamente intelectual e emocional. Após a prova de resistência física, ainda houve algumas maratonas aqui e acolá para orientação da tese, que consideramos, em parte, a consagração do esforço pessoal, já que a maratona das viagens semanais havia terminado.

No início, as viagens chegavam a levar quatorze horas em cada percurso, exceto aquelas horas desperdiçadas no congestionamento da Marginal Tietê. Por inúmeras vezes, chegamos atrasados nas aulas no período vespertino. De fato, era um verdadeiro suplício em busca de mais uma titulação universitária, de um prestígio acadêmico cobiçado por muitos hodiernamente. Além disso, como não havia tempo suficiente em casa para fazer todas as leituras obrigatórias, normalmente os textos das aulas eram lidos dentro do ônibus, assim como as anotações, na própria poltrona, durante o itinerário à noite.

O interessante nesses trajetos é que nos tornamos conhecidos e as pessoas perguntam por que tantas idas/vindas durante meses para o mesmo lugar. Alguém sempre pergunta: Você é sacoleiro? Vai fazer compras no Brás? Você se hospeda na garagem da empresa de ônibus? Eram as perguntas feitas por pessoas simples que fazem e perfazem o trajeto todos os meses à procura de bagatelas na capital paulista para abastecer suas lojinhas no interior do Sul do Brasil. É óbvio, que despertamos a curiosidade dos viajantes. Sempre, uma vez por mês, dependendo do horário, eu viajava junto com os sacoleiros paranaenses e catarinenses, já que o veículo vinha de São Miguel do Oeste, localizado no extremo oeste de Santa Catarina, fronteira com a Argentina. Numa dessas situações de “conversa vai, conversa vem”, um viajante, interrogou-me sobre o motivo da viagem, e respondi que estudava na PUCSP. Ou seja, eu era aluno e, semanalmente, fazia tal percurso. Ele prontamente questionou se não tinha esse curso mais perto de minha casa, porque era muito esforço pessoal deslocar-se todas as semanas para assistir aulas assim tão longe (foi uma pergunta simples, porém, considerável), já que havia tantas faculdades na região do Paraná.

O segundo ponto relevante é fazermos constantemente grandes percursos durante muito tempo. A possibilidade de encontrar algum colega, igualmente fazendo a mesma atividade, é importante e relaxante, principalmente quando a conversa gira em torno da rotina da vida acadêmica – como se fosse uma dosagem de Lexotan para ansiedade daquela viagem. Acabamos por conversar sobre coisas do *metier* de professor, do ofício de estudante/trabalhador e do rendimento das aulas.

Ainda em relação à história do percurso, aprendemos bastante sobre pessoas simples que buscam oportunidades de vida melhor. Observamos muitos jovens migrando (inclusive, indígenas da região Sudoeste do Paraná) em busca de oportunidades e/ou de parentes na capital paulista.

Convém dizer que, além dos fatores mencionados, normalmente, nós nos tornamos conhecidos dos vendedores dos guichês das empresas, dos motoristas a ponto de sermos cúmplices, nas paradas obrigatórias, do próprio vendedor de passagens reservar o(s) assento(s) na semana seguinte por simples confiança pessoal, assim, vai construindo-se uma rede de interação social.

Quando o sono chagava à noite e o carro estava vazio, as cadeiras livres no interior dele virava o lugar preferido para esticar o corpo e aproveitar alguns minutos

para descansar. O cansaço era tanto que, muitas vezes, éramos acordados pelo motorista no terminal de ônibus Barra Funda para desembarcar, já que havia chegado ao final do trajeto.

Depois desse ritual das disciplinas que durou, mais ou menos, um ano, veio o confinamento em Pato Branco-PR, o estudo e o trabalho. A partir dessa maratona, algo bom deveria vir; foi a ida para o exterior por meio da bolsa modalidade Doutorado Sanduíche de oito meses no Centro de Estudos Sociais-CES, da Universidade de Coimbra, Portugal. Foi um dos melhores momentos da vida como estudante, pois, tivemos a oportunidade de vivenciar e acompanhar os grandes debates e o vigor da produção científica de muitos países europeus, já que no CES havia profissionais de muitas nacionalidades. Não há dúvidas de que o CES, hoje, ocupa um espaço importante na produção do conhecimento interdisciplinar do Eixo Norte/Sul, e por lá circula uma gama de investigadores qualificados de diversos continentes, por exemplo, europeus, africanos, asiáticos e sul-americanos, sobretudo brasileiros.

Antes de partir para Portugal para fazer o estágio de doutoramento, havia muitas dúvidas a respeito do tema, objeto deste estudo, principalmente no fazer a intermediação entre a teoria social e a aplicação dela à realidade indígena. Ou seja, havia questões ainda não tão amadurecidas em relação à abordagem, a ponto de não encontrarmos um *approach* entre a operacionalização do termo sociológico empoderamento com a perspectiva de análise das lideranças indígenas. Então, o diálogo com outros estudiosos possibilitou-nos conhecer outras abordagens, sobretudo relacionado à ausência e à emergência de novos temas na sociedade contemporânea.

Além disso, a própria coorientadora do estágio havia estudado a política de representação e cidadania das populações indígenas urbanas de Lima (Peru) e de Quito (Equador), o que facilitou e ajudou as nossas discursões. Nos poucos encontros que tivemos, ela sugeriu alguns pontos para (re)pensar a organização da tese, sobretudo o formato de alguns capítulos históricos, além de recomendar que explorasse uma vasta documentação sobre legislação indigenista existente no Brasil e em Portugal. Ademais, o contato possibilitava a reflexão do tema a partir de uma abordagem mais próxima da literatura do Eixo/Sul/Sul e não unicamente pela perspectiva ocidental.

Fim do estágio e retorno ao Brasil com muitas lições e aprendizados, principalmente para o objeto deste estudo. Assim, voltamos toda atenção para a pesquisa de campo nas comunidades indígenas, agora, não apenas como amigo, colega e parceiro dos Kaingang, mas como estudante-pesquisador. Alguém que iria ‘extrair’, ‘arrancar’ algo mais daquelas conversas informais, daqueles encontros regulares, seja nas confraternizações, seja no campo de futebol no final de semana. Dessa maneira, passei a observar e a visitar semanalmente a TI Mangueirinha, a ponto de frequentá-la todas as semanas durante o ano de 2012. O contato com o povo Kaingang continua o mesmo após a coleta dos dados; evidentemente, com menor frequência devido às exigências das atividades do trabalho.

Esta pesquisa não foi notadamente um estudo etnográfico sobre a TI Mangueirinha como já foi explicado, e sim um estudo sobre o processo de empoderamento das lideranças Kaingang dentro do movimento indígena. Assim, houve uma delimitação geográfica no Paraná, focando na TI Mangueirinha, já que as fronteiras étnicas são imposições externas do próprio Estado moderno e não invenção dos nativos. Entre eles, os limites demarcatórios quase não têm muita importância no dia-a-dia, ou pelo menos, não se percebe tão acentuadamente nos diálogos entre eles. Dessa forma, Mangueirinha foi escolhida pelo legado histórico deixado pelas grandes lideranças políticas do século passado.

É importante dizer que, durante à pesquisa, visitamos outras TIs como: TI Palmas, localizada no município de Palmas-PR; Aldeia Clevelândia, município de Clevelândia-PR, TI Xapecó, município de Ipuacu-SC; Toldo Imbu, município de Abelardo Luiz-SC; Aldeia Condá, Toldo Chimbangue, localizados no município de Chapecó-SC; TI Nonoai-RS.

Por último, envolvemo-nos diretamente na campanha do cacique Valdir para vereador, a ponto de custear alguns “santinhos”, “colinhas”, visto que ele carecia de apoio e divulgação da sua candidatura dentro e fora da comunidade. Foi um período de mergulho no universo da política Kaingang, por isso, passamos a compreender bem melhor o envolvimento e o fanatismo que eles, muitas vezes, sustentam quando se aproxima a campanha eleitoral nas municipalidades na região Sul do Brasil. Existe um aforismo local, entre os índios, de que todo Kaingang é político e todo Guarani é profundamente religioso e imbuído do mundo da espiritualidade. O fato é que os Kaingang entram para valer na campanha eleitoral dos municípios onde há presença significativa de nativos; eles fixam os adesivos e erguem as

flâmulas partidárias na frente das casas e discutem entusiasticamente suas preferências partidárias chegando a entrar em conflito interno o que acarreta expulsões e transferências de aldeamentos.

Em relação ao pleito, o cacique perdeu a eleição por cinco votos; ficou na suplência da coligação partidária do “45”. Após o resultado, vieram os pedidos de punições aos índios “traidores”, sobretudo àqueles que não votaram no chefe local. Observamos diretamente esta pequena e singela história de um povo que vem tentando, há muito tempo, eleger um indígena para o parlamento do município de Mangueirinha, feito alcançado, até hoje, apenas por Ângelo Cretãn, em 1976. Interessante era o lema entre os eleitores: “Vamos eleger agora o nosso cacique.” A vitória era dada como certa, havia um clima de alegria dos partidários do chefe da aldeia no dia da eleição, em outubro de 2012. À noite, saiu o resultado; o cacique não ganhou, logo, a tristeza foi geral na comunidade Aldeia Sede; haviam homens e mulheres chorando, uns gritando acentuadamente para os outros adversários, outros denunciando os próprios parentes que não acompanharam o comandante da aldeia. No final, depois de muitas falas e de pedidos de penalidades que haveriam de acontecer na semana seguinte após o resultado, o cacique pede calma e convida todos para participar do churrasco de leitão (presentado por um político local para comemoração, porque dava como certa a vitória) que já estava sendo assado na frente de sua casa para todos os correligionários. Logo, em meio às reclamações e lamentações, a eleição terminou em festa e muita comilança como era de se esperar entre os Kaingang.

No final, as melhores ocasiões da pesquisa eram quando tomava rumo à TI Mangueirinha. Foram incalculáveis as ocasiões em que estivemos presentes nos momentos mais significativos da comunidade, por exemplo, festas tradicionais, jogos internos, eleições e churrascos com os indígenas. Na verdade, desde de 2004, frequentávamos a comunidade, então, fizemos alguns amigos na aldeia, o que, de certa maneira, ajudou na escolha da temática empoderamento para analisar lideranças políticas Kaingang na área indígena, na região e no Brasil. O fato é que conhecemos um pouco da história pessoal de cada um dos personagens que participam ativamente do movimento indígena regional e nacional. Todos os depoimentos deles e delas (lideranças) estão analisados no capítulo 6 deste trabalho.

A frequência à comunidade começou desde o tempo em que os indígenas foram estudar na faculdade onde trabalhamos; naquele momento, passemos a acompanhar a realidade dos Kaingang quando acessam às universidades dos brancos, onde se defrontam com problemas de adaptação ao ambiente acadêmico e muitos gestores universitários (tanto das públicas quanto das particulares) ignoram, no dia-a-dia, por exemplo, a aprendizagem dos estudantes indígenas, a falta de recursos para se manterem no curso e na cidade, inadequação da metodologia de ensino que eles não conseguem acompanhar, além do preconceito e do estigma social etc.

No Paraná, existe um vestibular indígena, coordenado pela entidade CUIA (Comissão Universidade para os Índios); eles fazem as inscrições dentro dos aldeamentos e/ou os caciques fazem as inscrições e entregam posteriormente as fichas à coordenação da comissão na Universidade Estadual do Centro-Oeste-Unicentro, com sede em Guarapuava-PR. Muitos Kaingang têm aproveitado a oportunidade e terminado os cursos depois de muitos sacrifícios; outros desistem retornando às aldeias, justificando com problemas diversos (adaptação, opção pelo curso, aprendizagem, falta de recursos etc.). Sabe-se que os jovens Kaingang casam e têm filhos muito cedo, fator complicador na continuidade dos estudos, pois, a bolsa de estudo não dar para cobrir todas as despesas.

Nesta pesquisa, conhecemos muitas lideranças Kaingang com formação em nível superior completo e até com pós-graduação (especialização e mestrado). É o caso da Fernanda Kaingang, mestre em Direito pela Universidade de Brasília-UnB e integrante do Instituto Indígena Brasileiro para Propriedade Intelectual (Inbrapi), Azelene Kaingang, graduada em Ciências Sociais e mestranda em Política Sociais e Dinâmicas Regionais, na Universidade Comunitária da Região de Chapecó-Unochopecó. Alguns fizeram parte de nossa pesquisa, justo pelo fato de serem normalmente as lideranças de circulação nacional e internacional. Um exemplo que nos chamou atenção foi o da socióloga indígena Azelene Kaingang, militante e funcionária da Funai, ela participou ativamente como representante indígena das américas na Conferência das Nações Unidas-ONU, para aprovação da Declaração Universal das Nações Unidas sobre os Povos Indígenas, em 2006. Além dela, outros atores políticos da mesma categoria circulam pelo movimento nacional e regional afirmando a causa dos povos indígena dentro da agenda política nacional.

Organização da tese

A tese divide-se em duas partes interligadas: I – Os Kaingang no contexto das políticas indigenistas do Brasil e do Paraná; II – A atuação das lideranças indígenas Kaingang no contexto regional e nacional. A partir disso, o trabalho está constituído de seis capítulos principais a saber:

No **capítulo 1** - intitulado *“Política e aspectos da legislação indigenista no Brasil”*, apresentamos uma análise sobre a evolução da legislação indigenista no Brasil, assim, fazendo um passeio sociológico pelos três períodos: colonial, imperial e republicano. No que tange ao assunto, foi realizado uma pesquisa bibliográfica com base em alguns documentos relevantes que tratavam do direito dos índios como regimento, cartas régias, decretos e a questão do nativo no escopo das constituições brasileiras.

No **capítulo 2** - *“A conquista dos campos de Guarapuava e os Kaingang em Mangueirinha”*, procuramos recontar brevemente a história da conquista dos campos de Guarapuava, sobretudo no século XIX, com as expedições dos documentos régios contra os povos Kaingang na véspera da chegada da Família Real, em 1808. A deliberação de duas Cartas Régias: a primeira, em 1808, que pregava o extermínio dos índios; a segunda, em 1809, denominada Lei salvadora, são fundamentais para compreender o contexto regional. Além disso, apresentamos os campos de Palmas-PR (século XX) como desdobramentos dos acontecimentos ocorridos no século XIX nos campos gerais e de Guarapuava-PR.

No **capítulo 3** – *“Organização social e política Kaingang”*, procuramos compreender o processo de deslocamento do grupo Macro-Jê, principalmente os Kaingang da região central para o planalto sul meridional. Nesse percurso pela historiografia indígena, focalizamos a organização social e política, apresentando aspectos socioculturais, econômicos, políticos e demográficos inerentes ao grupo étnico.

No **capítulo 4** – *“O empoderamento e algumas definições”*, buscamos, a partir da literatura existente sobre empoderamento, explorar algumas questões e definições sobre a aplicabilidade dessa categoria nos mais diversos movimentos sociais, sobretudo no movimento indígena e nas lideranças políticas inerentes ao povo Kaingang.

No **capítulo 5** – *“Os Kaingang de Mangueirinha”*, refere-se às disputas socioculturais e políticas em torno da conquista e reconhecimento da área indígena

pelo Estado, em 1903, por meio dos serviços prestados pelo grupo do cacique major Joaquim Antonio Cretãn. Além disso, narramos a história política dos principais caciques atuantes na região com destaque especial para a história política de Ângelo Cretãn, bisneto do major Antonio Joaquim Cretãn; considerado o líder de maior prestígio político dos povos indígenas no Sul do país nos anos de 1970.

No **capítulo 6** – “*O campo das intermediações: o caso das lideranças Kaingang*”, examinamos o universo sociopolítico de atuação das lideranças indígenas nas aldeias, nas entidades de defesa dos direitos indígenas e nos órgãos de assistência ao índio do Estado nacional. A pesquisa buscou abranger representantes indígenas nos estados do Sul do Brasil, notadamente aqueles que participam do movimento social. Assim, para ancorar e fortalecer a pesquisa, aplicamos a questão da observação direta e intensiva na TI Mangueirinha com especial atenção para as lideranças tradicionais e de base.

PARTE I – OS KAINGANG E AS POLÍTICAS INDIGENISTAS DO BRASIL

CAPÍTULO 1 – POLÍTICA E ASPECTOS DA LEGISLAÇÃO INDIGENISTA NO BRASIL

Ao longo de quase dois séculos de história de independência do país, as Constituições brasileiras foram representativas não dos anseios dos diversos segmentos sociais historicamente excluídos da sociedade nacional (indígenas, negros, mulheres, pobres e outros), mas dos interesses das classes dominantes. A exclusão social e a negação de direitos sociais básicos sempre foram a marca da elite política vigente, uma vez que o projeto de poder estava pautado numa visão fundamentalmente discriminatória e de negação dos povos indígenas. Portanto, toda a história de enfrentamento entre colonizador e ameríndio tem sido uma tragédia do ponto de vista sociocultural, econômico e político para as culturas locais.

A visão eurocêntrica presente na condução da vida política, econômica, religiosa e cultural do Brasil, desde o início da colonização, no século XV, teve, nos sucessivos textos jurídicos adotados o seu equivalente etnocêntrico e racial. Isto é, não se contentando apenas com a disseminação da ideologia do eurocentrismo, a sociedade brasileira haveria de ser essencialmente “branca”⁷, “católica” e ocidentalizada se quisesse dar certo como nação.

Assim, quase todas as Constituições nacionais, desde o ano 1891, tratam do processo de integração e assimilação do “silvícola”, “habitante da selva” à sociedade nacional. Portanto, a consecução do projeto de homogeneidade racial e cultural como herança colonial foi, sob o ponto de vista político, indispensável para a construção da nova Nação brasileira que apenas seria viável caso lograsse atingir uma pretensa unidade nacional.

Em relação aos povos autóctones, isso significava atribuir ao Estado-nação, de uma vez por todas, a tarefa de trazê-los ao âmbito desta unidade administrativa, através de sua assimilação – racial, cultural, religiosa, econômica e política. Nesse sentido, analisando a vigência das legislações específicas, aos indígenas no período

⁷ A categoria “branco” não se refere a questão de pigmentação de pele (genética), mas diz respeito a questão de contraste cultural e de padronização de uma ideologia e de um biótipo essencialmente europeu. Pode-se dizer que tal ideologia teve suas raízes distintas com o colonialismo português, espanhol, britânico, holandês, belga, francês, sobretudo na colonização do continente africano e americano.

colonial, e os regimentos pós-coloniais, exceto a Constituição republicana de 1988, o tratamento dado aos povos originários não passava de prepará-los para integrar à sociedade nacional. Isto é, da transformação do índio no curso da integração em um pequeno agricultor e/ou camponês (LACERDA, 2008).

A legislação imposta aos povos indígenas foi, durante muito tempo, assinalada pela visão conservadora, homogeneizadora e defendeu os interesses dos colonizadores, em detrimento das populações indígenas que habitavam as terras brasileiras há muitos séculos. Assim, qual era o lugar do índio dentro da sociedade e no ordenamento jurídico desde a colonização? Em que medida a evolução das legislações indigenistas respeitavam a questão dos direitos territoriais e ancestrais dos indígenas?

Em virtude dessas e de outras questões provocadoras, este capítulo discutirá fundamentalmente a aplicação de algumas leis indigenistas alicerçadas em alguns documentos jurídicos relevantes no período colonial e igualmente discutirá alguns aspectos significativos da fase imperial e as contribuições recentes da Constituição Federal de 1988 no tocante à questão indígena. Além disso, serão apresentados alguns documentos internacionais importantes para o Brasil, já que é signatário da Convenção 169 da Organização Internacional do Trabalho (OIT), de 1989 e da Declaração das Nações Unidas sobre os Direitos dos Povos Indígenas (ONU), 2007.

1.1 Aplicação das leis portuguesas, no Brasil, no período colonial

Antes de tudo, essa história, já contada e recontada, é importante relembrar que Portugal, país com localização geográfica privilegiada para o Oceano Atlântico, funcionava como entreposto comercial marítimo desde o século XIII e, durante o século XV, transformou-se em grande centro de pesquisa naval na Europa. Assim, passou a explorar o oceano na busca de expansão ultramarina, com o fim de ampliar seus lucros por meio da conquista de novos territórios além-mar.

As potências marítimas Portugal e Espanha alcançaram lugares longínquos e disputaram politicamente a posse das terras recém-descobertas. Tal ofensiva sobre os novos territórios desencadeou negociações diplomáticas entre os dois países. Em 1494, as duas potências marítimas assinaram o Tratado de Tordesilhas, dividindo o Atlântico em duas zonas de influência política importantes na época. Porém, a vinda da monarquia lusitana para o Brasil, em 1808, mudou os rumos da história colonial.

Além desse fator, é importante destacar a história de uma legislação voltada para os indígenas que se inicia no período colonial, cujos aspectos mais importantes foram o Diretório dos Índios, Regimento das Missões, Cartas Régias, Alvarás e Ordens Régia que perduraram por toda a fase de colonização portuguesa no Brasil. Então, o presente capítulo fará brevemente um passeio por alguns aspectos fundamentais destas resoluções jurídicas.

De acordo com Perrone-Moisés (1992), não existiu uma legislação indígena especificamente brasileira, independente do ordenamento jurídico português. Contudo, na ausência de tal direito colonial, o Brasil era regido pelas leis da metrópole portuguesa. Conforme a autora:

Não existiu um direito colonial brasileiro independente do direito português. O Brasil era regido basicamente pelas leis que a metrópole (compiladas nas Ordenações Manuelinas e, a partir de 1603, nas Ordenações Filipinas), acrescidas de legislação específica para questões locais. Na colônia, o principal documento eram os Regimentos dos governadores-gerais. O rei os assinava, assim como às Cartas Régias, Leis, Alvarás em formas de lei e Provisões Régias, auxiliado por corpos consultivos dedicados a questões coloniais. O primeiro desses conselhos foi a Mesa de Consciência e Ordens, criado em 1552. Seguiram-se o Conselho da Índia (1603) e seu sucessor, o Conselho Ultramarino (1643). Estes emitiam pareceres que podiam, e costumavam ser, sancionados pelo rei, passando a ter valor legal. Na colônia, os governadores-gerais emitiam Decretos, Alvarás e Bandos, aplicando a legislação emitida pela Coroa. Para o exame de questões específicas que exigiam conhecimentos locais de que a metrópole não dispunha, o rei ordenava a formação de Juntas (compostas de autoridade coloniais e religiosas), entre as quais a mais importante era a Junta das Missões, cujas decisões deviam ser-lhe enviadas para apreciação e eventual aprovação. O que mais chama atenção nos documentos legais relativos à questão indígena é o fato de disposições emanadas diretamente da Coroa referirem-se em muitos casos a questões bastante específicas e locais tanto quanto os atos administrativos coloniais (PERRONE-MOISÉS, 1992, p. 116–117).

No que tange à questão da legislação colonial lusitana, Perrone-Moisés afirma que ela era contraditória, oscilante, hipócrita, visto que era pouco discutida e conseqüentemente menos elaborada do que nas colônias espanholas a exemplo das *Leis das Índias*.

Souza Filho (2010, p. 53) explica que toda a legislação portuguesa do século XVI em relação a colônia era “[...] pendular, determina bom tratamento aos indígenas que se submetessem à catequese e guerra; certamente justa, aos que se mostrassem inimigos. A ordem era destruir as aldeias, levar em cativeiro e matar

para exemplo dos demais.” Com efeito, a regra era dirigida nitidamente aos indígenas revoltosos e contrários aos aldeamentos. Ou seja, o Estado colonial agia energeticamente face os nativos que contrariassem a política de concentração e prosperidade da catequese nos aldeamentos estabelecidos. Portanto, conforme o autor acima, a contradição jurídica estava no próprio Regimento de 1549 e, repetido mais tarde de forma curiosa, em 1570 segundo o qual ficava proibido tomar índios em cativo para aqueles que desciam (política de descimentos) livremente para aldear-se, salvo os tomados em “guerra justa” e os salteadores.

No tocante a essa contradição, Souza Filho (2010, p. 54) afirma que: “a repetição com que se dá a proibição da escravidão dos índios, e as exceções que as acompanham, revelam a prática constante da ilegalidade.” De fato, os documentos historiográficos mostram a dificuldade que sempre tiveram os portugueses de impor um regime de trabalho às populações locais a ponto de importar escravos de outras regiões. Conforme Carneiro da Cunha (1992), a escravidão dos índios foi extinguida várias vezes, em particular no século XVII e no século XVIII.

De acordo com Thomas (1982), os primeiros esforços do governador Tomé de Sousa, em relação à liberdade dos índios durante seu governo, podem ser observados nas seguintes diretrizes do Regimento de 1549:

- (1) Estabelecer a segurança e a paz da terra, mediante a vitória e a sujeição completa sobre as tribos índias revoltadas ou inimigas e sobre os seus aliados, os franceses;
- (2) Intensificar os esforços para proteção dos indígenas aliados dos portugueses, contra a espoliação e escravização e, em especial, acelerar a civilização e cristianização dos índios, mediante a fundação sistemática de aldeias;
- (3) Estabelecer um contato estreito e amistoso com os jesuítas, como pioneiros da política indigenista real, e sustentar as suas obras com apoio material. (THOMAS, 1982, p. 74).

A política indigenista adotada era de “proteção” para os aliados e de “guerra aberta” aos índios arredios ao método de colonização. Entretanto, com base nesse princípio, a escravidão indígena era permitida e justificada nas condições de “guerra justa”⁸ contra os grupos revoltosos até meados do século XIX. As expedições colonizadoras no século XIX, na província do Paraná, foram fundamentalmente baseadas no princípio da exploração dos territórios “inóspitos” (havia o discurso por

⁸ De acordo com Perrone-Moisés as causas da guerra justa seriam a recusa à conversão ou impedimento da propagação da Fé, a prática de hostilidade contra vassallos e aliados dos portugueses (especialmente a violência contra pregadores ligado à primeira causa) e a quebra de pactos celebrados.

parte das autoridades de vazio demográfico regional) e na política de concentração de pessoas num único lugar, visto que o autóctone era considerado um ser humano (com capacidade de salvação da alma) pela igreja e haveria de ser aldeado para integrar a sociedade religiosa.

Aliado a essa questão da perseguição política, um Alvará, expedido pelo rei de Portugal em 04 de abril de 1775, tentava apagar o próprio preconceito já existente sobre os povos indígenas, protegendo notadamente aqueles que com eles relacionavam-se pelo processo de aproximação induzida e aceitação ao processo de “descimento”, protegendo aqueles que com eles se relacionam, como se observa no trecho abaixo:

Eu, El-Rei, sou servido declarar que os meus vassalos deste reino e da América que casarem com as índias dela não ficam com infâmia alguma, antes se farão dignos de real atenção. Outrossim proíbo que os ditos meus vassalos casados com índias ou seus descendentes, sejam tratados com o nome de caboclos ou outro semelhante que possa se injurioso. O mesmo se praticará com portuguesas que se casarem com índios. (SOUZA FILHO, 2010, p. 55).

Nessa passagem, fica claro o motivo da proteção aos índios que mantinham relação pacífica com os portugueses. Segundo Souza Filho (2010), a partir de 1755, começou a lógica perversa de que o índio não arreado deveria ser aldeado, “amansado”, “catequizado”, “protegido” integrado aos poucos na sociedade civilizada. Com efeito, tais imposições do aparelho estatal e clerical contribuíram para integração e maior extermínio de grupos indígenas, sobretudo manifestado por um conjunto de doenças infecto-contagiosas (gripe, febre, sarampo etc.) e privação de sua natural liberdade.

No período colonial, a legislação não garantia efetivamente os direitos dos povos nativos, aliás, não houve interesse por parte da Coroa lusitana em resguardar o direito à liberdade e à igualdade de todos os índios, apenas àqueles em comunhão com o rei. É bom dizer que, nos primeiros séculos da colonização portuguesa, o direito português predominante, sobretudo nas colônias, era baseado nas Ordenações Manuelinas (1514) e posteriormente nas Leis Filipinas (1603), como já dito anteriormente. Entretanto, não havendo um direito genuinamente português para o indigenato na colônia, o rei procurava fazer adaptações dos pressupostos jurídicos do direito espanhol, sobretudo da Leis das Índias (CARNEIRO DA CUNHA, 1992).

Em verdade, nos primeiros séculos da fase colonial, não há tantos registros de aplicabilidade de uma legislação específica para os povos indígenas no Brasil, que não fosse exclusivamente a aplicação do direito português. Ou seja, as resoluções de conflitos válidas para a colônia eram baseadas pelos preceitos jurídicos da metrópole. Portanto, diferentemente de Portugal, o império espanhol aplicou uma legislação distintiva denominada “Leis de Índias” para suas colônias. No tocante à colônia brasileira, observa-se que não se concebia uma aplicação dos direitos indígenas até metade do século XVII.

Apenas no século XVII editou-se um documento específico para os povos autóctones. O Diretório dos Índios⁹, documento formulado no período pombalino, em 1755, foi o principal documento que tratava de políticas para a Região Amazônica, notadamente, para as províncias do Grão-Pará e Maranhão. Mais tarde, essa legislação indigenista foi pragmática e se aplicava para todo o território nacional, assim deixando profundas marcas de morticínio no coração das culturas tradicionais originárias.

O Diretório dos Índios, em 1755, não alcançou toda a extensão da Colônia. A política indigenista colonial ficou delimitada a uma parte da população autóctone localizada na Região Norte do Brasil; para os demais, a condição era de omissão e de invisibilidade dos indígenas por parte da metrópole lusitana. Portanto, não havendo qualquer proteção oficial, a ação política contra os povos ficava à mercê

⁹ “Em 1758, o Diretório se estendeu para toda a região do Vale Amazônico. O projeto consistiu em um conjunto de dispositivos que pretendiam regular a liberdade concedida aos índios pelo El-Rei D. José, na sua Lei de 7 de Junho de 1755, reconhece que os Índios do Pará e Maranhão, desde o descobrimento até então, não se tinham multiplicado, e civilizado, antes pelos contrário, tendo descido muitos milhões deles, se foram sempre extinguindo; e os poucos que restavam viviam em grandíssima miséria, servindo só de afugentar os outros; nascendo daqui o atraso da agricultura, e a falta de braços úteis naquelas Províncias. Desejando ele melhorar a sua sorte fez publicar o famoso Diretório com benignas e paternais intenções, porém sem advertir que El-Rei D. João IV, já na Lei de 10 de Novembro de 1647, confessa que os índios que se devam por administração no Pará e Maranhão em breve morriam de fome e de trabalho; ou fugiam para o mato; e por isso abolira ele essas administrações, concedendo-lhes liberdade plena de trabalhar com quem bem quisessem e lhes pagasse. Com a administração, porém, dos novos Diretores, ainda quando o Diretório fosse bem executado, nunca os índios poderiam sair de sua perpétua menoridade, obediência fradesca, ignorância, e vileza. [...] Segundo nossas leis, os índios deviam gozar dos privilégios da raça europeia; mas este benefício tem sido illusório, porque a pobreza em que se acham, ignorância por falta de educação, e estímulos, e as vexações contínuas dos brancos os tornam tão objetos e desprezíveis quanto os negros.” (ANDRADE E SILVA, 1823, p. 351, ortografia atualizada).

dos interesses e da ação dos aventureiros que capturavam e escravizavam nativos para colocar à disposição do sistema colonial.

Como se pode observar, na época, o índio era visto como um “silvícola”, um “habitante da selva”, “bárbaro”, ele não respeitava as leis da sociedade porque não conhecia a civilização. Tal condição era motivo de reprovação geral por parte dos colonizadores. O pensamento colonial acreditava na integração do autóctone como um ser totalmente “submisso”, de maneira que receberia, por meio da ética religiosa e do trabalho, os valores da civilização ocidental. Dessa forma, o processo de adaptação do indígena ao modelo civilizatório levaria sobretudo a uma falsa integração nacional, já que o nativo era visto como um elemento “perigoso”, “arredio”, “hostil” e avesso às formas de poder e disciplina.

O fundamento do projeto civilizatório¹⁰, no período colonial, provocou o extermínio de milhares de pessoas vulneráveis ao processo civilizador. Embora não se saiba exatamente quantas sociedades indígenas existiam no Brasil à época da chegada dos portugueses, há estimativas sobre o número de habitantes naquele tempo, que se aproximava de 1 a 10 milhões de indivíduos. Com efeito, o extermínio impiedoso levou à destruição de vários grupos, de modo que, no final da colonização, restavam pouco menos da metade. Na verdade, a maneira pela qual foi montado o sistema colonial, mais parecia uma máquina de moer e traçar seres

¹⁰ “O impacto da conquista europeia sobre as populações nativas das Américas foi imenso e não existem números precisos sobre a população existente à época da chegada dos europeus, apenas estimativas. As referentes à população indígena do território brasileiro em 1500 variam entre 1 e 10 milhões de habitantes. Estima-se que só na bacia amazônica existissem 5.600.000 habitantes. Também em termos estimativos, os linguistas têm aceitado que cerca de 1.300 línguas diferentes eram faladas pelas muitas sociedades indígenas então existentes no território que corresponde aos atuais limites do Brasil. Dezenas de milhares de pessoas morreram em consequência do contato direto e indireto com os europeus e as doenças por eles trazidas. Doenças hoje banais, como gripe, sarampo e coqueluche, e outras mais graves, como tuberculose e varíola, vitimaram, muitas vezes, sociedades indígenas inteiras, por não terem os índios imunidade natural a estes males. Em face da ruptura demográfica e social promovida pela conquista europeia, foi sugerido que os padrões de organização social e de manejo dos recursos naturais das populações indígenas que atualmente vivem no território brasileiro não seriam representativos dos padrões das sociedades pré-coloniais. Esse é um ponto controvertido entre os pesquisadores, pois ainda não há dados suficientes advindos de pesquisas arqueológicas, bioantropológicas e de história indígena enfocando o impacto do contato europeu sobre as populações nativas para que se possa fazer tal afirmativa. O atual estado de preservação das culturas e línguas indígenas é consequência direta da história do contato das diferentes sociedades indígenas com os europeus que dominaram o território brasileiro desde 1500. Os primeiros contatos se deram no litoral e só aos poucos houve um movimento de interiorização por parte dos europeus.” (FUNDAÇÃO NACIONAL DO ÍNDIO, 2007).

humanos indefesos do que trazer, como se enunciava na época, à “civilização”, “catequização” e à “salvação” dos nativos.

Ainda no tocante ao processo civilizatório, diferentemente do passado pré-colonial em que os indígenas eram maioria absoluta no Brasil, hoje, os dados da Funai (2012), revelam que vivem 817 mil índios, cerca de 0,4% da população brasileira, distribuídos por 688 Terras Indígenas (TIs) e em áreas urbanas. Vale assinalar que há também 82 referências de grupos indígenas não-contatados, as quais 32 foram confirmados. Existem ainda grupos que estão requerendo o reconhecimento de sua condição indígena junto ao órgão federal indigenista¹¹.

Coelho dos Santos (1989) lembra que a história das relações entre índios e brancos no Brasil foi sempre baseada na dominação e extermínio dos povos pré-colombianos. Essa fase de supremacia sobre os ameríndios refere-se ao período colonial até o imperial. Para ele, uma herança trágica de que os brasileiros, hoje, têm de tomar consciência é buscar reparação da política de exterminação implacável dos povos indígenas ao longo dos séculos. Para o autor,

No início, quando da invasão branca no litoral, os índios foram usados à larga como mão-de-obra nas iniciativas de exploração da nova terra, que os portugueses logo efetivaram. Ou foram violentados em seus domínios pela introdução de doenças que até então desconheciam, tais como o sarampo, a varíola, a gripe, a tuberculose, a sífilis, a gonorreia. Não foram poucas, ainda, as chamadas “guerras justas” estimuladas pela Coroa e que tinham por objetivo simultâneo obter escravos e limpar as terras da presença indígena. A miscigenação também não foi pequena. Toda essa violência foi coonestada pela ação missionária da Igreja que, ao estimular os aldeamentos, como no caso das reduções de Guairá, facilitou as razias dos bandeirantes predadores de índios, contribuiu para a desorganização social e violentou a cultura desses grupos naquilo que eles tinham de fundamental, que eram as respectivas explicações do mundo em que viviam. (COELHO DOS SANTOS, 1989, p. 12).

O Diretório dos Índios, conhecido como Diretório Pombalino (Lei de 1755), assinado por Dom José, Rei de Portugal, foi uma política indigenista de Estado com poder de organização social e pressão política sobre a vida dos ameríndios na Região Norte do Brasil. No que tange à questão das diretrizes do documento colonial, observa-se que o objetivo era aplicar fundamentalmente uma ética disciplinadora e moralizadora do nativo por meio da construção dos aldeamentos coletivos e do trabalho persistente na agricultura como forma de catequizá-los e

¹¹ FUNDAÇÃO NACIONAL DO ÍNDIO, 2012.

civilizá-los. Assim, Sebastião Joseph de Carvalho Mello, mais conhecido como Marquês de Pombal, afirmava que:

Não podendo negar, que os índios deste Estado se conservaram até agora na mesma barbaridade, como se vivessem nos incultos sertões em que nasceram, praticando os péssimos e abomináveis costumes do paganismo, não só privados do verdadeiro conhecimento dos adoráveis mistérios da nossa sagrada religião, mas até das mesmas conveniências temporais que só se podem conseguir pelos meios da civilidade, da cultura, e do comércio: E sendo evidente, que as paternais providências de nosso Augusto Soberano, se dirigem unicamente a cristianizar e civilizar estes infelizes e miseráveis povos, para que saindo da ignorância e rusticidade a que se acham reduzidos possam ser úteis a si, aos moradores e ao Estado. (DIRETÓRIO DOS ÍNDIOS, 1755, s/p).

O Diretório foi um grande projeto “civilizatório” que procurava extinguir o trabalho missionário nos aldeamentos, elevando-se a política de concentração de autóctones em vilas e aldeias¹², sobretudo na Região Sul do Brasil. A política colonial baseou-se neste documento oficial apesar de ter sido elaborado em 1755, porém, apenas se tornou público em 1757. O texto normativo expressou importantes aspectos da política indígena do período da história de Portugal e do Brasil intitulado pombalino.

A intenção da coroa lusitana era justificar a escravidão dos índios (já que a igreja compreendia que índio era um ser humano e tinha de ser aldeado), permitindo sua segregação, isolamento e repressão no tratamento dos indígenas como se fossem pessoas de segunda categoria. O documento estabelecia, entre outras medidas importantes, a proibição do uso do termo “negro” e “bugre”; o incentivo ao casamento de colonos brancos com indígenas e a substituição forçada da língua geral falada (tupi-guarani) pelo idioma português nos aldeamentos. De fato, é preciso esclarecer que apenas os índios “integrados”, “amansados”, submetidos aos imperativos da coroa e em convívio amistoso com o colonizador branco poderiam

¹² O Dicionário Houaiss (2011) afirma que, no Brasil, diferentemente de Portugal, entende-se por aldeia um local denominado povoação que é habitado apenas por índios, isto é, espaço onde existem as malocas, aldeamentos. Entretanto, o termo tem outro sentido quando introduzido na realidade brasileira, já que: “[...] aldeamento e aldeia em Portugal designava determinado tipo de habitat rural com uma concentração de moradias (<http://www.houaiss.uol.com.br>). No Brasil, aldeamento passou a designar os antigos núcleos de povoação indígenas, que recebiam nomes conforme a etnia. Os grupos guaranis nominavam esses núcleos de Tekoha, os Kaingang os chamavam de Emã, e assim por diante, cada etnia tendo um nome para seu local de moradia, locais que os colonizadores portugueses passavam a chamar, genericamente, de aldeia.” (ARQUIVO PÚBLICO DO PARANÁ, 2009, p. 14).

gozar dessas prerrogativas criadas pelo colonizador. O documento, no cerne, era autoritário e antiíndigena, visto que pretendia “embranquecer”, “aculturar”, “integrar” os grupos originários aos princípios civilizatórios (DIRETÓRIO DOS ÍNDIOS, 1755).

A legislação do período colonial foi ineficaz do ponto de vista da organização política e geográfica, já que era aplicada de forma muito localizada e atribuía aos diretores todas as funções possíveis de arregimentação de nativos para os aldeamentos e estes deveriam produzir riquezas e pagar tributos com o fruto de seu trabalho à Coroa. No documento intitulado Diretório dos Índios, observa-se a seguinte referência aos nativos da região do Grão-Pará e do Maranhão:

Sendo também indubitável, que para a incivilidade, e abatimento dos índios, tem concorrido muito a indecência, com que se tratam em suas casas, assistindo diversas famílias em uma só, na qual vivem como brutos; faltando àquelas leis da honestidade, que se deve à diversidade dos sexos; do que necessariamente há de resultar maior relaxação nos vícios; sendo talvez o exercício deles, especialmente o da torpeza, os primeiros elementos com que os pais de famílias educam a seus filhos: cuidarão muito os diretores em desterrar das povoações este prejudicialíssimo abuso, persuadindo aos índios que fabriquem as suas casas a imitação dos brancos; fazendo nelas diversos repartimentos, onde vivendo as famílias com separação, possam guardar, como racionais, as leis da honestidade, e polícia. (DIRETÓRIO DOS ÍNDIOS, 1755, p. 3).

O Diretório foi extinto por Carta Régia, em 14 de setembro de 1798, ou seja, teve vigência de 43 anos de política opressora sobre os grupos originários. A validade desse documento jurídico-político, no período colonial, foi marcada pela ideologia da “guerra justa”, “guerra humanitária”, “aldeamentos”, “intrusamento”, ideologia de aproximação de transformação dos “silvícolas” em “índios aliados”, “índios amigos”, sobretudo desencadeada pelo estado colonial contra milhões de pessoas indefesas e inocentes em várias províncias no Brasil.

Com a extinção do Diretório dos Índios¹³, veio a fase de indefinição política no tocante à questão indigenista por parte do governo português, por isso, foram implantados modelos emergenciais de acordo com as necessidades locais dos aldeamentos e para os índios não estabelecidos em povoações restavam as perseguições e a “guerra justa”. De fato, a política ausente e ambígua do estado lusitano foi registrada pelos conflitos seguintes em relação às disputas pelas terras dos nativos em muitas regiões do país.

¹³ ARQUIVO NACIONAL, 2012.

A historiografia aponta para um enorme “vazio legal”, “lacuna jurídica”, isto é, um período de ausências de leis específicas no Império, de omissão do Estado no que tange a uma legislação protetora dos povos indígenas. Pode-se dizer que essa suspensão normativa, apenas foi preenchida posteriormente, em 1845, com a introdução de um outro documento intitulado de Regulamento acerca das Missões de catequese e civilização dos índios (Decreto 426 de 24/7/1845). O Regulamento¹⁴ das Missões passou a delinear as políticas indigenistas durante o Império vindo a preencher o hiato antes deixado pelo Diretório dos Índios em relação à organização e ao disciplinamento dos povos originários.

A continuidade da política colonial no trato com a questão dos povos autóctones no Império era previsível, sobretudo pela característica política do Estado Português de tratar deste tema específico com ambiguidade e prepotência. O fato é que não houve mudança na orientação do monarca, a não ser mais pressão social sobre os povos indígenas com a introdução de muitos decretos, alvarás e cartas régias executadas em todas as províncias durante os séculos seguintes de colonização.

1.2 Aspectos da legislação indigenista no Império

No que diz respeito à extinção do Diretório, como já dito, observou-se um vácuo legal em relação à legislação indígena que perdurou ao longo da primeira metade do século XIX. Entretanto, por falta de diretrizes que substituíssem o documento pombalino, este ficou valendo oficialmente nas províncias, por desconhecimento de muitos governadores provinciais do ato de anulação, até que entrassem em vigor o novo documento, intitulado de Regulamento das Missões, em 1845.

Entretanto, não havendo qualquer substitutivo do Diretório, ainda se utilizavam as leis do documento extinto em algumas regiões da colônia. Dessa maneira, na província do Ceará, segundo Carneiro da Cunha, o documento jurídico era adotado, em 1798, mesmo após a anulação oficial. Os noticiários sobre os atos administrativos no período colonial e imperial demoravam meses para chegar ao conhecimento das autoridades provinciais, a ponto de os documentos revogados

¹⁴ Segundo Carneiro da Cunha (1992), o Regulamento das Missões é mais um documento administrativo do que um plano político. Ele prolongava o sistema de aldeamento e implantava a administração leiga por meio de missionários religiosos.

permanecerem oficialmente em vigor como parâmetro de referência, por falta de diretrizes que o substituíssem. Assim foi a situação embaraçosa das autoridades fluminenses (Estado do Rio de Janeiro). Quando foi votado o Regulamento das Missões, de 1845, “[...] o presidente da província do Rio de Janeiro instaura uma comissão encarregada de, à luz do Diretório Pombalino, examinar a nova lei e propor medidas concretas.” (CARNEIRO DA CUNHA, 1992, p. 139).

Portanto, a indefinição de uma legislação indigenista durante o Império deixava espaço para as adaptações locais excessivamente autoritárias. Nesse sentido, conforme Carneiro da Cunha as províncias, por sua vez, também se “[...] ressentem da ausência de diretrizes gerais sobre a política indigenista e legislam por conta própria.” (CARNEIRO DA CUNHA, 1992, p. 139). De fato, o estado português era ambíguo e oscilante, a ponto de ser negligente em relação aos direitos dos povos nativos. Como se não bastasse, a província do Maranhão chegou a promulgar em 1839 um regulamento próprio para adotar como medida de lei em algumas missões naquela província.

Carneiro da Cunha (1992) afirma que o Regulamento das Missões, proclamado em 1845, é o único documento indigenista geral do Império. Ela ainda lembra que tal documento era detalhado ao extremo, sendo mais um documento administrativo localizado do que um plano político geral. A questão era fundamentalmente a continuidade do sistema de aldeamento e a assimilação completa dos índios.

Como se pode observar, aparentemente, o Regulamento das Missões tinha cláusulas favoráveis aos índios, quer dizer, promessa de demarcação dos territórios dos grupos em aldeias com usufruto coletivo, proibição de guerras e bandeiras contra os índios, proteção às atividades. A pretensão do documento era a integração dos índios, transformá-los em súditos do imperador, sujeitá-los a trabalhos forçados em obras públicas e conceder ao diretor geral o direito de dispor sobre as terras, com dois sistemas de administração contraditórios: o dos diretores leigos e dos missionários. Em razão disso, pouco tempo depois as aldeias estavam sendo invadidas pelos colonos e as terras sendo espoliadas para fins de colonização.

Assim, cinco anos após a implantação do Regulamento das Missões, surgiu um outro texto jurídico, chamado de Lei das Terras (Lei 601 de 18/09/1850), que reafirmava a conveniência de se assentarem “hordas selvagens”, termo utilizado na época. Logo, esse documento que tratava do regulamento das terras naturalmente:

[...] inaugura uma política agressiva em relação às terras das aldeias: um mês após sua promulgação, uma decisão do Império manda incorporar aos Próprios Nacionais as terras de aldeias de índios que vivem dispersos e confundidos na massa da população civilizada. Ou seja, após ter durante um século favorecido o estabelecimento de estranhos junto ou mesmo dentro das terras das aldeias, o governo usa o duplo critério da existência de população não indígena e de uma aparente assimilação para despojar as aldeias de suas terras. (CARNEIRO DA CUNHA, 1992, p. 145).

Ainda em relação a Lei de Terras, 1850, pode-se observar uma política agressiva no tocante às terras das aldeias, ou seja, diz-se que um mês após a sua promulgação, uma determinação do Império estabeleceu uma política de anexação dos territórios indígenas, onde a população local foi considerada como “misturados”, “intrusados”, sobretudo dispersos em meio à população de origem europeia e/ou luso-brasileira. Carneiro da Cunha (1992) adverte que a política oficial, desde a época do Diretório dos Índios, fixava estranhos nos contornos das áreas indígenas com o objetivo de integrar física e socialmente os nativos ao resto da população nacional, sobretudo prevendo incorporar os autóctones à sociedade brasileira que estava para nascer. Além disso, havia, por parte de setores conservadores da burguesia nascente, a ideia de formação de um tipo ideal de povo brasileiro, principal substrato de uma nação viável com forte inclinação para os valores da civilização ocidental.

A primeira Constituição do Império do Brasil, outorgada pelo Imperador D. Pedro I, em 24 de março de 1824, foi omissa sobre o tratamento a ser dispensado à população indígena; apenas veio a tratar do assunto após a adoção do Ato Adicional de 1834, que, entre as competências legislativas das Províncias, não passava da tarefa de dispor sobre a “catequese e civilização dos indígenas.” (LACERDA, 2008, p. 13).

De fato, a Carta de 1824¹⁵, assim como as que a sucederam, não contou com nenhum tipo de participação social na sua elaboração, deixando para o futuro a

¹⁵ “A Carta de 1824, assim como as que se seguiram, obviamente não contou com nenhum tipo de participação popular em sua elaboração. As contribuições levadas ao âmbito dos trabalhos constituintes relativamente à questão indígena (assim como de todo o resto) partiram de representantes de setores da elite, a exemplo do Padre Francisco Muniz Tavares (1793–1876), escritor, historiador e parlamentar; de Domingos Borges de Barros (1780–1855), o Visconde de Pedra Branca; e José Bonifácio de Andrada e Silva (1763–1838), o Patriarca da Independência”. Este último através de seus “Apontamentos para a Civilização dos Índios Bravos do Império do Brasil”, apresentados em 1º de junho de 1823.

responsabilidade com a questão indígena. O documento foi preparado e imposto pelo Imperador Dom Pedro I sem que fosse feita qualquer referência aos povos originários, razão maior para continuar colocando estes povos numa invisibilidade sociocultural e política em relação à sociedade nacional.

Souza Filho (2010) afirma que o Estado Brasileiro, oriundo da Constituição de 1824, não alterou a postura política de integração do índio à sociedade nacional. Em razão disso, em 1845, o Imperador Dom Pedro II editou uma lei regulamentando especificamente a relação índios-Estado, isto é, o Decreto 426, de 24/07/1845, que, segundo o autor, criava uma estrutura administrativa para cuidar das questões indígenas, sobretudo com “[...] a designação de funcionários e competências de proteção e aldeamento dos povos encontrados, o Estado entregava à Igreja grande parte da responsabilidade de atendimento a estes povos.” (SOUZA FILHO, 2010, p. 88).

Ainda no tocante à questão dos atos administrativos do imperador, não tardou muito, em 1850, segundo Souza Filho, surgiu a preocupação com as áreas indígenas. Para o autor, a Lei 601, de 18/09/1850, inovou na questão da legislação sobre a ocupação territorial brasileira, sobretudo revogando definitivamente o ordenamento português antes utilizado no Brasil. Tal medida abriu espaço para elaboração de conceitos jurídicos que servem até hoje como: “[...] terras devolutas, registro de imóveis e reservas indígenas.” Além disso, sem abandonar a visão integracionista conservadora do período imperial, o autor afirma que “[...] a legislação brasileira avançava no sentido de garantir aos índios ‘restantes’ alguns direitos sobre as terras que ocupavam. A prática do Estado, porém continuava a trabalhar contra.” (SOUZA FILHO, 2010, p. 88).

Durhan (1983, p. 14) considera que, mesmo após a independência de Portugal, as elites e o Estado brasileiro cultivavam uma imagem negativa do nativo, consideravam o índio como “[...] a negação do progresso e do desenvolvimento”, isto é, um sinal de atraso para a Nação. Como tal, torná-lo invisível e sem leis específicas de proteção o conduziria depressa à categoria de camponês e de pequeno agricultor. A combinação política desses fatores levaria gradualmente os autóctones a se integrarem a sociedade nacional.

Nenhuma destas contribuições, contudo, foi contemplada no texto outorgado em 1924.” (LACERDA, 2008, p. 13).

O projeto republicano não foi diferente, continuou com a política de construção de uma identidade nacional baseada nos marcos da civilização ocidental. Portanto, o projeto assimilacionista não cessou com o advento do período republicano, ao contrário, o plano integracionista se fortaleceu com os adeptos do positivismo jurídico oriundo do modelo francês. Portanto, era necessário criar uma legislação indigenista que tratasse da questão da tutela, da 'proteção' e fizesse o processo de integração gradual do índio à sociedade brasileira. Como se não bastasse, a condição de invisibilidade sociocultural e política nos séculos anteriores, na República, não sopravam ventos a favor dos nativos no sentido de respeitar à diversidade cultural e à preservação da vida de muitos grupos étnicos que ainda resistiam ao processo de imposição e incorporação aos modelos de desenvolvimento e do progresso capitalista ocidental.

1.3 A política integracionista do período republicano

A Proclamação da República em nada alterou a realidade dos povos indígenas já integrados à sociedade nacional. Eles continuaram sendo massacrados e os seus territórios devastados pelo avanço dos valores da civilização industrial. Comenta-se que, na construção da estrada de ferro Noroeste do Brasil, no Estado de São Paulo, no início do século, quase foi levado ao extermínio o grupo Kaingang da região. Nesse sentido, Coelho dos Santos (1989, p. 14) afirma que: "A violência foi tal que um relato da época noticiava que o divertimento dos trabalhadores da estrada [de ferro] aos domingos era passarinhar índio".

Mais tarde, com a vinda da Constituição Republicana de 1891, esperavam-se mudanças na cultura política nacional, sobretudo na questão das leis indígenas. Entretanto, a Carta de 1891 não avançou nas questões dos direitos das populações originárias a ponto de omitir qualquer linha escrita nos textos constitucionais sobre a dívida histórica com os povos nativos. Ela reproduziu, mais uma vez, o conservadorismo das elites dominantes brasileiras herdado do colonialismo lusitano. Como tal, a Constituição em vigor não contou com nenhuma participação popular nas discussões que levaram à sua elaboração final, motivo pelo qual omitiu mais uma vez a questão da inserção dos direitos indígenas na ordem nacional. Desse modo, de acordo com Lacerda (2008), as contribuições sobre,

[...] o tratamento a ser dado aos povos indígenas continuava a sair de restritos círculos das elites, como a proposta do Apostolado

Positivista. Este propunha dividir o *status* jurídico dos índios entre “Estados Ocidentais Brasileiros”, compostos por grupos miscigenados, e “Estados Americanos Brasileiros”, compostos por “hordas fetichistas”. Mas a primeira Carta constitucional da República, a exemplo da do Império, também sequer mencionou a existência de indígenas em território brasileiro. (LACERDA, 2008, p. 13).

Como se pode notar, os positivistas tinham uma proposta¹⁶ constitucional no sentido de garantir os direitos específicos aos povos indígenas, em 1891, porém, foi totalmente contestada pelos grupos conservadores ligados ao processo de expansão e colonização. Afinal, o programa nem chegou a ser posto em votação devido à resistência política dos setores dominantes. O Apostolado Positivista do Brasil defendia um plano que procurava trazer o nativo à sociedade nacional de maneira gradual, incorporando o indígena ao processo de modernização, o qual perpassava todos os setores da sociedade brasileira.

No período republicano, prosperaram as ideias de uma sociedade industrial fundamentada numa matriz racial branca de origem europeia. Passada essa fase inicial da república brasileira, muito pouco se avançou no que diz respeito às questões sociais e políticas referentes aos índios. O Estado brasileiro prolongava a cultura da indiferença, da “invisibilidade” em relação às populações étnicas.

Apesar do direito à terra ser reconhecido desde a Colônia, de que os índios são os primeiros ocupantes do Brasil, a discussão em torno do assunto tinha um impacto político evidente. Assim, a legislação colonial subsequente reconhecia esses direitos originários dos autóctones, porém, na prática, as determinações não passavam de discussões genéricas e sem efeito prático para os povos nativos. De fato, apenas a partir do período republicano aparece a polêmica em torno dos

¹⁶ O esboço da proposta do Apostolado Positivista apontava no: “Art. 1º - A República dos Estados Unidos do Brasil é constituída pela livre federação dos povos circunscritos dentro dos limites do extinto Império do Brasil. Compõe-se de duas sortes de estados confederados, cujas autonomias são igualmente reconhecidas e respeitadas segundo as fórmulas convenientes a cada caso a saber: I. Os Estados ocidentais brasileiros sistematicamente confederados e que provêm da fusão do elemento europeu com o elemento africano e o americano aborígene. II. Os Estados americanos brasileiros empiricamente confederados, constituídos pelas hordas fetichistas esparsas pelos territórios de toda a República. A federação deles limita-se à manutenção das relações amistosas hoje reconhecidas como um dever entre nações distintas e simpáticas, por um lado; e, por outro lado, em garantir-lhes a proteção do Governo Federal contra qualquer violência, quer em suas pessoas, quer em seus territórios. Estes não poderão jamais ser atravessados sem o seu prévio consentimento pacificamente solicitado e só pacificamente obtido.” (CARNEIRO DA CUNHA, 1992, p. 135–136). (Ortografia atualizada).

direitos territoriais dos povos originários, ainda assim com reservas por parte das instituições públicas.

Aliado a essa questão da negação dos direitos dos índios na aplicação jurídica, Carneiro da Cunha (2008, p. 155), analisando a tradição do sistema jurídico brasileiro diz que: “[...] Constituições brasileiras, desde 1934, 1937, em 1946, em 1967 e em 1969, todas elas têm um artigo, um ou mais artigos até, sobre os Direitos Territoriais Indígenas¹⁷. As terras ocupadas pelos índios são de sua posse permanente, é o texto atual do art. 198. São, portanto, direitos históricos.”

Posta a questão, é de se dizer que, entre a Constituição de 1891 e a Carta de 1934, foram aproximadamente quarenta e três anos sem tocar na questão dos direitos dos povos indígenas por parte da República brasileira. Como se não bastasse, o ideal de branqueamento da população nacional, essencial ao positivismo cientificista que tanto marcou os círculos militares republicanos da época, não admitia o reconhecimento de qualquer tipo de diversidade que fizesse questionar o conceito de unidade nacional então perseguido (LACERDA, 2008).

Depois de quase quatro séculos de colonialismo, o Estado brasileiro temendo o avanço da organização do movimento indígena buscou atrelar a política indígena ao Serviço de Proteção ao Índio e Localização de Trabalhadores Nacionais (SPILTN), criado pelo Decreto 8.072, de 20 junho de 1910, pretendendo novamente enquadrar o indígena na cultura europeia, agora sob a nova ótica: índio trabalhador nacional. Em razão disso, aquele órgão foi transformado posteriormente, em 1918, no Serviço de Proteção ao Índio (SPI) que deu continuidade à política assimilacionista e integracionista. Em meio às acusações de corrupção, o órgão foi extinto, em 1966, e substituído pela Fundação Nacional do Índio (Funai). Essas organizações nortearam a política indigenista no século XX numa única direção:

¹⁷ “O princípio dos direitos indígenas às suas terras, embora sistematicamente desrespeitado, está na lei desde pelo menos a Carta Régia de 30 de julho 1609. O Alvará de 1º de Abril de 1680 afirma que os índios são “primários e naturais senhores” de suas terras, e que nenhum outro título, nem sequer a concessão de sesmarias, poderá valer nas terras indígenas. É verdade que as terras interessavam, na Colônia, muito menos que o trabalho indígena. Mas até quando se inverte o foco desse interesse, em meados do século XIX, e que menos do que escravos, se querem títulos sobre terras, ainda assim se respeita o princípio. Para burlá-lo, inaugura-se um expediente utilizado até hoje: nega-se sua identidade aos índios. E se não há índios, tampouco há direitos. Quanto ao direito constitucional, desde a Constituição de 1934, é respeitada a posse indígena inalienável que se teve origem a emenda que consagrou esses direitos em 1934. Todas as Constituições subsequentes mantiveram e desenvolveram esses direitos, e a Constituição de 1988 deu-lhes sua expressão mais detalhada.” (CARNEIRO DA CUNHA, 1994, p. 127).

integrar o índio à comunidade nacional (PIRES, 1975; COELHO DOS SANTOS, 1989; CARNEIRO DA CUNHA, 1992; SOUZA LIMA, 1992; VANALI, 2002; FERNANDES, 2003; LACERDA, 2008; SOUZA FILHO, 2010; RODRIGUES, 2011; SANTOS FILHO, 2012).

Assim, a Constituição de 1934, conhecida e cortejada como sendo a mais democrática até aquela etapa política, não conseguiu espelhar os interesses amplos da sociedade em seus diversos setores, sobretudo no tocante aos direitos efetivos das populações autóctones. Como se não bastasse, ela foi elaborada e passou a vigorar sem que houvesse participação popular na sua preparação, assim refletindo os acordos políticos das oligarquias regionais estabelecidas nas demais regiões do país (CARNEIRO DA CUNHA, 2008).

Não obstante o processo de preparação e composição da carta jurídica, é inegável que foi na Constituição de 1934 que surgiu a primeira menção à existência de índios no país e à questão das terras dos povos originários. A referência acanhada aos povos autóctones, na Carta de 1934, não trouxe nada de relevante, aliás, reproduziu os velhos esquemas das oligarquias dominantes do País. Por isso, o esboço do documento fazia alusão aos indígenas como indivíduos portadores de identidades próprias a serem respeitadas, antes, porém, deveriam ser submetidos a uma condição passageira de “silvícola”¹⁸, “habitante da selva”, que haveriam de ser conduzidos pelas mãos do Estado ao seio da “comunhão nacional”, logo, ao espectro da civilização. Em virtude disso, a Constituição Federal de 1934 difundia visivelmente a política integracionista no:

Art. 5.º: Compete privativamente à União:

[...]

XIX – Legislar sobre:

m) Incorporação dos silvícolas à comunhão nacional.

A política integracionista era algo irreversível e admitido por todos os setores como uma condição para se atingir um projeto político de construção de Estado-nação. Para completar tal promessa, restava apenas incorporar os autóctones à sociedade nacional, algo que o Apostolado Positivista já propagava antes mesmo da

¹⁸ A expressão “silvícola”, ou seja, “habitante da selva”, havia sido introduzido pelo Código Civil de 1916 (Lei n.º 3.071, de 1.º de janeiro de 1916), como representação de um conceito de “índio” ainda não assimilado à sociedade envolvente. Na qualidade de “silvícola”, os índios eram incluídos entre os “incapazes”, relativamente a certos atos, ou à maneira de os exercer”, posição onde também se encontravam os pródigos e os jovens entre 16 e 21 anos (Art. 6.º). (BRASIL, 1916).

Constituição de 1891. Com a mudança dos processos políticos no Brasil e no mundo ocidental, o fascismo se propagou nacionalmente e a Constituição de 1934 logo foi revogada e substituída pelo documento autoritário de 1937. Este, de natureza política repressiva, chegou a flertar com o nazi-fascismo, razão pela qual nem tocava no assunto dos direitos dos índios.

Assim, a política indigenista brasileira oscilava constantemente, porém, mais uma vez manifestava contradição e hipocrisia, resultado do modelo colonial português de flutuações jurídicas no tocante à questão nacional dos grupos étnicos. Por isso, mesmo o único artigo que se referia aos povos ameríndios foi ignorado devido aos rumos políticos que o país adotava em relação à nação. Lacerda (2008), assinala que:

À época o mundo estava à beira da II Grande Guerra. Setores influentes do Estado Novo não conseguiam esconder uma forte simpatia pelos sentimentos de intolerância que marcavam o nazismo na Alemanha e o fascismo na Itália. Em relação à questão indígena, embora contivesse um dispositivo prevendo o tratamento a ser dispensando às terras indígenas, a [constituição] de 1937 omitiu-se quanto ao lugar dos povos indígenas na sua relação com o Estado brasileiro e sua sociedade. Com tal omissão, não previu a incorporação dos índios à comunhão nacional, mas também não cuidou do reconhecimento de suas identidades próprias. (LACERDA, 2008, p. 14).

Como se pode observar, passado o período ditatorial de Getúlio Vargas, veio a Constituição de 1946, com um texto considerado avançado, entretanto, em sua origem, não espelhava a participação da sociedade civil, sobretudo das camadas populares e das minorias étnicas. No que se refere à questão dos direitos dos autóctones, cuja participação sempre fora excluída dos regimentos, declarações e escritos jurídicos anteriores, a Carta de 1946 seguiu a mesma regra dos diplomas precedentes. Esta apenas reproduziu o artigo do texto constitucional de 1934, que pregava a legislação sobre a incorporação dos “silvícolas” à comunhão nacional. Convém notar, outrossim, que a tese da assimilação e integração dos originários à sociedade branca continuava circulando nos meios jurídico-políticos como uma tendência aceitável e culturalmente unidirecional.

De acordo com Carneiro da Cunha (2008), a proposta integracionista adotada pela Constituição de 1967 sintonizava com a perspectiva integracionista predominante no plano internacional no que tange aos povos autóctones. Ou seja, ela flertava com a tendência mundial de buscar os valores e os costumes da

civilização europeia para impulsionar o desenvolvimento e progresso à custa do padecimento dos grupos étnicos. Nesse sentido, a Emenda Constitucional n.º 1 de 1969 novamente corroborava com as prerrogativas assimilacionistas dos documentos jurídicos oficiais de 1934 e 1946.

A nova Constituição, publicada oficialmente em 24 de fevereiro de 1967, sintonizou, então, com a perspectiva também integracionista predominante no plano internacional em relação aos povos indígenas. Conforme Santos Filho (2012), na vigência desse documento, foi editada a Lei 5.371, de 05 de dezembro de 1967, que tratou da extinção do SPI (Serviço de Proteção ao Índio), totalmente desgastado do ponto de vista político-administrativo pela inoperância em relação à questão dos povos originários. Em razão da extinção do SPI, o governo concebeu um outro órgão federal que tratasse da questão indígena nos moldes disciplinadores da antiga entidade rondoniana. Assim, com base no argumento de proteção a vida do autóctone, foi apresentada a Fundação Nacional do Índio (Funai), órgão do governo brasileiro, que tem por fim até hoje: “[...] Aplicar a política em prol do índio no território nacional; zelar pelo patrimônio indígena; fomentar estudos sobre populações indígenas que vivem em território brasileiro e garantir sua proteção; demarcar e proteger as terras tradicionalmente ocupadas pelos índios.” (SOUZA FILHO, 2010, p. 43). Vale ressaltar que a realidade brasileira estava mergulhada no autoritarismo político, de sorte que haveria pouco espaço para as culturas locais se não se aceitassem as imposições do progresso econômico imposto pelo modelo de desenvolvimento rumo ao interior do Brasil.

É bom dizer, outra vez, que, nesse período, as áreas indígenas sofreram todas as investidas criminosas do Estado, sobretudo apoiado pelo atual órgão indigenista, que interferia diretamente nas comunidades entranhando indivíduos dentro da própria comunidade visando disciplinar, dividir e dominar os diversos grupos. É importante observar os relatos dos ex-trabalhadores da serraria da Funai na TI Mangueirinha, principalmente registrado no documentário *“Mato Eles”*, do cineasta paranaense Sérgio Bianchi, que mostrou a devastação da floresta de araucária resultante da extração irregular de madeira nativa praticada pela antiga serraria liderada pela Funai com a anuência explícita do Estado.

Como se não bastasse o processo de intervenção e apropriação das terras de maneira irregular e ilegítimamente, os aldeamentos no sul do Brasil passaram ligeiramente por mudanças profundas a partir da metade do século XX, sobretudo

com a incursão desrespeitosa do poder estatal e levado a efeito por empresas colonizadoras, empresários madeireiros, fazendeiros, arrendatários sob o pretexto de que a maior parte das áreas eram “devolutas”, portanto, deveriam ser loteadas e vendidas para consórcios e tituladas pelo governo. No que tange ao discurso de “vazio demográfico”, veiculado pelos órgãos conservadores, durante o século passado, no Estado do Paraná, apenas fortaleceu a incursão do aparelho estatal sobre os imensos territórios em nome do progresso econômico e do povoamento.

Pouco tempo depois, em consonância com a Emenda Constitucional n.º 1/69, a Lei n.º 6.001, de 19 de dezembro de 1973, criava o “Estatuto do Índio”, cujo propósito era cuidar e tutelar o indígena sob o comando diretivo da instituição Funai. Com base nesse regulamento jurídico, a entidade federal de assistência ao índio veio atuar sobre os povos autóctones do País. O Estatuto do Índio é um marco jurídico disciplinador dos povos originários no que diz respeito à vida dos índios nos territórios tradicionais.

É bem verdade que, historicamente, não houve nenhum instrumento tão regulador, com igual poder de força, que cuidasse da assistência e “proteção” dos indígenas de maneira tão uniforme no Brasil. Sabe-se que nem mesmo o famigerado e contraditório Diretório dos Índios foi tão poderoso a ponto de alcançar quase todas as regiões em 1755, assim como o Regulamento das Missões, em 1845. Convém notar que esses dois instrumentos disciplinadores, introduzidos ainda sob o domínio português, foram excessivamente oscilatórios e segmentados, uma vez que o impacto não tocava, muitas vezes, todas as regiões.

De acordo com Souza Filho (2004),

O exemplo mais claro da dificuldade de serem regulamentados os direitos coletivos estabelecidos na Constituição é a história da lei geral sobre os povos indígenas no Brasil. O antigo Estatuto do Índio, de 1973, ainda em vigor, tem um nítido corte individualista, integracionista e juridicamente civilista, por isso mesmo atribui às instituições jurídicas de proteção um caráter provisório, isto é, até que os índios individualmente passem à categoria de integrados à comunhão nacional, como cidadãos sem qualquer outra qualificação ou diferenciação étnica, isto é, deixem de ser índios. (SOUZA FILHO, 2004, p. 77).

Assim, para Durhan (1983), a legislação protetora deve ser interpretada:

No caso dos índios, [...] como um recurso retórico indispensável para legitimar o caráter nacional do Estado integrando o índio como súdito sob a ficção da proteção tutelar. A contradição que isso cria em relação aos interesses econômicos efetivamente representados no Estado tem sido resolvida, na prática, através do subterfúgio de

reconhecer direitos formais e permitir seu desrespeito sistemático; ideologicamente, através da elaboração de uma teoria de cristianização, civilização ou integração que, defendendo a preservação física dos índios, justifica sua destruição, enquanto sociedade e enquanto cultura, em nome do progresso. (DURHAN, 1983, p. 14).

No que tange à repressão por parte do Estado em relação aos movimentos sociais e políticos no Brasil, durante os anos de 1970, ela não impossibilitou que o movimento indígena buscasse a organização e a articulação com outros setores da sociedade não-indígena apesar de as lideranças estarem sob constante vigilância e disciplinamento político.

Ortolan-Matos (2006) e Neves (2004) procuraram abordar o panorama social e político do começo dos movimentos sociais em meio aos processos políticos autoritários, sobretudo focalizando o florescimento das primeiras assembleias indígenas, destacando especialmente as articulações e as deliberações coletivas que saíram daqueles encontros informais e vieram contribuir para o protagonismo indígena dos anos de 1970 (assembleias), 1980 e de 1990, como se verá a seguir.

1.4 O protagonismo indígena

Neves (2004) afirma que, nos anos de 1970, o movimento indígena estava no período das grandes assembleias indígenas, isto é, nas descobertas mútuas e trocas de experiências e informações sobre os contextos interétnicos enfrentados por cada povo. Era a época em que os grupos indígenas passavam a se conhecer melhor dentro do contexto sociocultural brasileiro, porque sofriam, até então, com o isolamento social e político.

Como se pode notar, Neves (2004) destaca o florescimento da organização indígena nos anos de 1970, com muita troca de informações importantes no que tange à organização social e à realidade enfrentada por cada povo em seus diferentes contextos étnicos. O primeiro momento pautou-se pelo conhecimento e permutas de práticas organizativas, motivo pelo qual levou o autor afirmar que “[...] É nesta fase que a troca de experiência e problemas vividos dá origem a um senso de solidariedade indígena [unidade] nunca antes vivenciado, constituindo um espírito de corporação, que é a marca desta fase e que passou a ser a base de todas as mobilizações indígenas.” (NEVES, 2004, p. 89).

Ortolan-Matos (2006), referindo-se àquele momento, intitulou-o de configuração *pan-indígena* ou *supraétnica* porque havia o entendimento de que a causa indígena era uniforme e ampla de sorte que atingiria todos os grupos igualmente, porém, mais tarde, esta concepção foi revista e o termo foi modificado. Para ela, foi uma ocasião importantíssima que consistiu na organização dos grupos indígenas a partir de uma identidade chamada *supraétnica*. Por isso, a participação dos índios foi acontecendo via assembleias organizadas, sobretudo por agentes externos como entidades de defesa dos direitos indígenas e organizações religiosas. O Conselho Indigenista Missionário (Cimi) teve um papel fundamental no processo de articulação dos diferentes povos em todo território nacional. É importante salientar que a atuação e a parceria desta instituição evangelizadora foram importantíssimas na organização e conscientização política das lideranças indígenas nos diferentes territórios. Além disso, o processo de trocas de experiências resultou, num primeiro plano, na articulação do movimento e, num segundo momento, na criação, em 1980, da União das Nações Indígenas (UNI), organização de defesa dos direitos dos povos originários de expressão nacional.

No tocante às assembleias interétnicas, ficou evidente a necessidade de uma articulação permanente e de caráter nacional. De fato, os índios sozinhos eram fracos; mas, juntos, os indígenas seriam fortes e poderiam ser ouvidos pelas autoridades governamentais, já que viviam sob o regime de tutela por parte da entidade indigenista. Se o índio, para sair de seu espaço a fim de tratar de qualquer assunto pessoal na cidade deveria ter autorização prévia do chefe do posto da Funai, imagine-se se a justificativa fosse para participar de eventos de natureza política organizacional. De qualquer maneira, os relatos sobre perseguições e prisões arbitrárias de lideranças são inúmeros, apesar de as ameaças e intimidações não desencorajarem as expectativas de muitos defensores indígenas, a exemplo de Marçal Guarani e Ângelo Cretãn, entre outros.

Isso posto, vale lembrar alguns líderes que defenderam a participação dos povos indígenas no rumo político do país e na condução de suas próprias vidas: como Marçal Guarani, do povo Guarani; Ângelo Cretãn, da etnia Kaingang, Ailton Krenak, da nação Krenak, Raoni, da nação Kayapó, Álvaro Tucano, do povo Tucano, e muitos outros que desafiaram o Estado e grupos poderosos. Muitos deles perderam a vida lutando pela liberdade e autonomia das populações autóctones. Marçal Guarani percebeu que, sozinho, não conseguiria divulgar o regime de

exploração e disciplinamento social imposto pela Funai. Logo, ele precisaria estabelecer alianças com outros grupos para superar o isolamento político entre as lideranças assim como o sistema interno de punição que levava ao medo de participar das atividades, de se envolver na causa indígena.

No livro “Marçal Guarani: a voz que não pode ser esquecida”, Prezina (2006) comenta que o líder guarani sonhava criar uma organização política de âmbito nacional dois anos antes da 8ª Assembleia Indígena de São Miguel das Missões, Rio Grande do Sul. O que, de fato, aconteceu, a criação da UNI, poucos meses depois no evento político realizado em Campo Grande, Mato Grosso do Sul, em junho de 1980. O líder guarani incansavelmente declarava: “[...] Nossas leis são feitas por pessoal lá de cima, que dizem que nós temos direitos. Nós temos direito no papel, mas onde está na realidade?” (PREZINA, 2006, p. 49).

Convém notar que o panorama dos anos 1980 na política do Brasil era marcado por inúmeras mobilizações que exigia o fim da ditadura e a volta ao Estado democrático de Direito. As manifestações e as lutas políticas pela redemocratização desencadearam profundas mudanças no contexto nacional; estenderam-se ao movimento indígena, resultando alterações na correlação de forças entre os atores sociais envolvidos no trato da questão indígena, sobretudo na preparação e organização dos povos indígenas na pré-constituente.

Ainda em relação aos anos de 1980, Neves (2004) afirma que o movimento indígena transformou-se e/ou deslocou-se da concepção antes defendida de *pan-indigenismo* (generalização) para o de atomização das lutas em diversos segmentos (Ongs, associações, entidades de defesas dos direitos humanos). O autor assinala que essa fase de atomização experienciou a multiplicação das organizações e a afirmação das alianças estratégicas diferentemente do que vinha acontecendo no contexto latino-americano.

De acordo com Neves (2004):

Os anos de 1980 representam para o movimento indígena no Brasil uma fase de afirmação de alianças com segmentos da sociedade civil e com setores populares que procuravam se reorganizar. Além de estreitar relações, estas alianças desencadearam ações conjuntas e cooperações com igrejas progressistas, organizações não-governamentais, entidades de apoio à causa indígena e com seringueiros da Amazônia, aproximação esta que deu origem à Aliança dos Povos da Floresta, marco renovador do ambientalismo no Brasil. Por outra parte, os militares, ainda no poder, desencadearam, na década de 1980, uma forte repressão contra o movimento indígena, interpretando-o como inimigo potencial do

Estado e tomando o nome União das Nações Indígenas como uma ameaça à soberania nacional. A partir desta posição dos governantes da ditadura, índios e entidades aliadas da causa indígena passam a utilizar expressões como população indígenas ou sociedades indígenas, evitando também o uso de povos indígenas, dado que a paranoia militarista atribuía à reivindicação indígena de autodeterminação uma conotação perigosa para a integridade nacional (NEVES, 2004, p. 90–91).

Dessa maneira, a fase dos anos de 1980 foi de grande importância para a afirmação da causa indígena, visto que as mobilizações étnicas possibilitaram que as próprias lideranças se fizessem representar por si próprias em questões políticas e jurídicas perante o Estado e à sociedade brasileira. É um passo importante para os líderes atuarem efetivamente na elaboração do desejado Capítulo VIII, “*Dos Índios*”, da CF/88.

Até então, tratados pela legislação como “relativamente incapazes” e subordinados à tutela do Estado, aos povos indígenas era reservado o conformismo e a alienação, sendo representados por órgãos públicos através de porta-vozes de seus anseios e reivindicações. As entidades indigenistas eram normalmente os legítimos intermediários dos autóctones nas esferas públicas.

Como se não bastasse, o Estado não abdicava da questão da assimilação e integração, devido a isso e às organizações sociais de base surgiram os porta-vozes dos movimentos indígenas que falavam em causa própria, contrariando o poder de tutela que sempre foi assegurado ao Estado brasileiro. Antes da Constituição Federal de 1988, o movimento indígena sobrevivia a partir de uma “ilegalidade tácita”; após 1988, com a promulgação da nova Carta Magna, as organizações indígenas adquirem *status* de organizações sociais, legalmente aceitas e legítimas representantes dos povos originários. Então, pela primeira vez, no Brasil, os índios podem exercer sua voz ativa e defender eles mesmos os seus interesses (NEVES, 2004).

Em relação à consolidação dos projetos étnicos no Brasil, Neves (2004), lembra que os anos de 1990,

[...] Trazem consigo mudanças significativas nas relações interétnicas. Vinculada a uma política de redução da máquina estatal e de terceirização de serviços, a ação indigenista do Estado fragmenta-se em políticas setoriais indígenas transferidas para a responsabilidade de diferentes órgãos dos governos federal, estaduais e municipais. A partir desta mudança fundamental na relação entre Estado e povos indígenas, não é mais possível falar de

um indigenismo como política do Estado, mas em indigenismos, no plural. (NEVES, 2004, p. 93).

Nesse sentido, a linguagem passa a ser a via da negociação política, da contestação e da criação de sentidos na relação entre índios e Estado. Isto é, o protagonismo começava a desempenhar importante papel na afirmação dos direitos étnicos na esfera pública.

Ademais, pela primeira vez na história do país, os povos autóctones são construtores dos processos e estão organizados como grupo de pressão social e política na pré-constituente de 1987/88. Nesse período, foi criada uma subcomissão especial com a participação apenas de representantes das nações para ler e sugerir modificações no texto constitucional. Vale ressaltar a conquista (barganha política) dos inúmeros grupos participantes, ou seja, não aceitaram ser representados por partidos políticos e nem por intermediários nas subcomissões que tratavam dos assuntos relacionados aos seus direitos políticos e sociais.

1.5 A conquista dos direitos e a adoção de acordos internacionais

Nas últimas duas décadas, o movimento indígena brindou com o inédito capítulo a respeito da especificidade dos direitos indígenas (Capítulo VIII – *Dos Índios*), além da adesão do governo brasileiro a documentos e acordos internacionais sobre proteção e respeito aos direitos dos povos tradicionais. Observa-se que o Estado brasileiro tem adotado e aprovado leis importantes, porém, na prática, pouco tem sido feito e/ou realizado para eliminar a discriminação social, a devolução dos territórios ancestrais e o combate às desigualdades sociais em relação aos povos originários.

A Constituição Federal¹⁹ de 1988 tem sido um grande referencial na luta indígena, pois nela estão as diretrizes principais para a implementação da política indigenista brasileira. Pode-se observar, no Capítulo VIII – “Dos Índios”, conquistas importantes a saber: primeiro, o direito de permanecer indígena, cultivar sua organização social, costumes, línguas, crenças e tradições; segundo, a possibilidade dos grupos serem parte legítima na defesa de seus direitos. Isto é, as comunidades podem ingressar em juízo em defesa de seus direitos e interesses, intervindo o Ministério Público em todos os atos do processo.

¹⁹ Foi promulgada a oitava Constituição do Brasil, chamada Constituição Cidadã, no dia 5 de outubro de 1988.

Esses dois dispositivos constitucionais vêm romper com a lógica integracionista e de tutela indígena ao longo dos quinhentos anos de dominação. Ou seja, os povos indígenas podem participar, discutir e organizar-se politicamente sem precisar pedir autorização ao Estado. Além disso, é importante destacar que a política indigenista, sob hipótese alguma, constrangerá o índio a deixar a sua tradição e cultura para integrar-se ao Estado-nação como no passado.

Em relação ao direito dos índios permanecerem com sua própria identidade e cultura, a Constituição de 1988, no seu art.º 231, afirma que: “São reconhecidos aos índios sua organização social, costumes, línguas, crenças e tradições, e os direitos originários sobre as terras que tradicionalmente ocupam, competindo à União demarcá-la, proteger e fazer respeitar todos os seus bens” (C.F, 1988, p. 143). Aqui, observa-se a garantia constitucional do índio continuar sendo ele mesmo, com base nos seus valores e tradições e não mais se submeter a uma integração e assimilação unilateral via sociedade envolvente.

Souza Filho (2010, p. 104) assinala que essa concepção jurídica é nova, importante e juridicamente revolucionária, porque vem romper com a repetida visão integracionista de toda a história política de extermínio do indígena no Brasil. Dessa maneira, como bem assinala o autor, foi a partir de 5 de outubro de 1988 que: “[...] o índio, no Brasil, tem o direito de ser índio.”

No passado, os indígenas eram constrangidos pelo direito do colonizador a exercer a condição de subordinado do Estado, isto é, sem direito a voz e vez na sociedade. A legislação indigenista era feita por “brancos” urbanos para índios aldeados e arredios. Portanto, parte dos regulamentos tratavam o indígena como um estorvo ao processo de desenvolvimento da sociedade e que deveria transformar-se em camponês, “caboclo” para sair da condição de invisibilidade social e política.

A resistência social foi constante frente ao poder do Estado de transformar o índio em camponês e/ou sujeito invisível. Ela foi fortalecendo-se e ganhou um mecanismo jurídico importantíssimo na legislação de 1988 referente aos indígenas. Assim, a vantagem desse dispositivo constitucional é que as comunidades e as organizações indígenas são partes legítimas para impetrar ação em defesa de seus direitos contra o próprio Estado. É uma novidade dentro do ordenamento jurídico do direito brasileiro.

De acordo com Santos Filho (2012, p. 45), a Constituição de 1988 reconhece o índio como ‘diferente’, sem que essa diferença possa ser confundida com

‘incapacidade’; reconhece a ‘capacidade’ do índio para ingressar em juízo na defesa de seus direitos, sem depender da “intermediação – alterou substancialmente a natureza do regime tutelar indígena: primeiro, esse regime passou a ter natureza ‘protetiva’; segundo, passou a ter estatura constitucional.” Portanto, para o autor, a proteção ‘constitucional’ impede ataques pela via do processo legislativo ordinário.

Souza Filho (2010) afirma que a Constituição de 1988 abriu um novo capítulo na história das relações entre o Estado e os povos indígenas; o conteúdo da relação sociocultural e política foi revisto. Para o autor:

A tônica de toda a legislação indigenista, desde o descobrimento, é a integração, dita de modo diverso em cada época e diploma legal. ‘Se tente a civilização para que gozem dos bens permanentes de uma sociedade pacífica e doce’ (1808); ‘despertar-lhes o desejo do trato social’ (1845); ‘até a sua incorporação à sociedade civilizada’ (1928); ‘integrá-los, progressiva e harmoniosamente, à comunhão nacional’ (1973). A Lei brasileira sempre deu comandos com forma protetora, mas com forte dose de intervenção, isto é, protegia-se para integrar, com a ideia de que integração era um bem maior que se oferecia ao gentio, uma dádiva que em muitos escritos está isenta de cinismo porque o autor crê sinceramente, que o melhor para os índios é ‘viver em civilização’. Até mesmo a doce e pacífica oferta de guerra d’el Rey parece não ter sido cínica. (SOUZA FILHO, 2010, p. 106).

O conteúdo dessa legislação não alterava a maneira de ver o(s) índio(s); com o decorrer do tempo, sempre se adotava medidas de integração do indígena à sociedade brasileira. A Lei brasileira falava de proteção, mas com intervenção, isto é, protegia para integrar ao contexto sociocultural da sociedade envolvente.

O avanço do debate sobre os marcos regulatórios dos direitos indígenas na CF/88 abriu espaço para a política de adoção de alguns documentos internacionais; é o caso da Convenção nº 169 da Organização Mundial do Trabalho (OIT), sobre Povos Indígenas e Tribais, adotada em Genebra, em 27 de junho de 1989, considerando que o governo brasileiro depositou o instrumento de ratificação junto ao Diretor Executivo da OIT em 25 de julho de 2002. Além desse documento regulatório e de importância ímpar para os povos autóctones, o Brasil adotou e ratificou, em 2008, um outro texto importante das Nações Unidas (ONU), a Declaração das Nações Unidas sobre os Direitos dos Povos Indígenas.

Os dois documentos supracitados trataram da questão dos povos originários de maneira respeitosa e denunciaram que quaisquer doutrinas, políticas e práticas baseadas na superioridade de determinados povos ou indivíduos, ou que a defendam alegando razões de origem nacional ou diferenças raciais, religiosas,

étnicas ou culturais, são racistas, cientificamente falsas, juridicamente inválidas, moralmente condenáveis e socialmente injustas.

Interessante notar que no texto da Declaração da Nações Unidas, aprovada pela ONU, em 2007, fica explícito, nos primeiros artigos, a possibilidade dos povos originários viverem conforme suas tradições e costumes ancestrais, além do mais, eles são autônomos para reforçar suas próprias instituições sociais e políticas de acordo com seus desejos. Assim, a Declaração estabelece no:

Artigo III – “Os povos indígenas têm direito à autodeterminação. Em virtude desse direito determinam livremente sua condição política e buscam livremente seu desenvolvimento econômico.

Artigo IV – Os povos indígenas, no exercício de seu direito à autodeterminação, têm direito a autonomia ou ao autogoverno nas questões relacionadas a seus assuntos internos e locais, assim como a disporem dos meios para financiar suas funções autônomas.

Artigo V – Os povos indígenas têm o direito de conservar e reforçar suas próprias instituições políticas, jurídicas, econômicas, sociais e culturais, mantendo ao mesmo tempo seu direito de participar plenamente, caso o desejem, da vida política, econômica, social e cultural do Estado.

Artigo X – Os povos não serão removidos à força de suas terras ou territórios. Nenhum traslado se realizará sem o consentimento livre, prévio e informado dos povos indígenas interessados e sem um acordo prévio sobre uma indenização justa e equitativa e, sempre que possível, com a opção do regresso.” (ONU, 2007, p. 7–9)

É de se observar que as diretrizes destes documentos são instrumentos importantíssimos atualmente nos discursos dos líderes indígenas, pois, muitos deles são sabedores e participantes da elaboração desses instrumentos. O artigo X traz um dispositivo relevante que é a consulta livre, prévia e informada que se torna arma importante utilizada pelo movimento indígena para se contrapor a invasão de seus territórios, para explorar minérios, implementação da agricultura e do agronegócio, construções de barragens e de usinas hidrelétricas.

De fato, apenas a partir da CF/88 podemos visualizar uma discussão jurídica em torno dos direitos das populações indígenas e tradicionais consagrados, sobretudo pelas pressões do movimento indígena que já atuavam há décadas no sentido da construção e afirmação dos seus direitos na nova Constituição. A organização da sociedade civil foi fundamental para o acesso a espaços dentro da pré-constituente no sentido de colocar os temas históricos na agenda de discussão e, posteriormente, nos eventos internacionais.

O capítulo a seguir é sobre a organização social e política dos Kaingang no Estado do Paraná, mais especificamente mostrando a história de resistência social vinculado ao ethos e à ancestralidade. Afinal, este povo sobreviveu a todo tipo de coerção do aparelho estatal e da sociedade envolvente a ponto de se tornar a terceira maior população indígena do país na atualidade. Além disso, este povo politicamente combativo aproveitou dos direitos conquistados nas últimas décadas e apostou na criação de entidades de defesa de seus direitos políticos e na participação ativa no Estado nacional assim como nos grandes eventos nacionais e internacionais.

CAPÍTULO 2 – A CONQUISTA DOS CAMPOS DE GUARAPUAVA E DOS CAMPOS DE PALMAS

No início do século XIX, a disputa entre Inglaterra e França pelo domínio econômico e político alterou o mapa geopolítico do continente europeu. Exemplo maior desse processo de mudança histórica foi o bloqueio continental decretado por Napoleão Bonaparte em 1807. Como principal aliado do estadista francês, o império espanhol beneficiou-se da anexação e da divisão das províncias de Portugal (como o principado de Algarves e Alentejo). E como não bastasse a pretensão expansionista no Velho Mundo, o acordo franco-espanhol conferia ao monarca castelhano o império das duas Américas (a espanhola e também a portuguesa). Entretanto, devido a disputas diplomáticas e ampliação do poder napoleônico na Europa, sobretudo em Portugal, a corte portuguesa fugiu apressadamente para o Brasil, em janeiro de 1808, sob a escolta dos navios de guerra ingleses.

A política expansionista do império franco-espanhol preocupava a corte portuguesa antes mesmo de sua chegada ao Brasil. Por isso, temia o interesse dos hispânicos pelos territórios fronteiriços ocupados pelos portugueses, sobretudo nas províncias do Sul do Brasil. O Rei D. João VI expediu Ordens Régias no sentido de povoar e civilizar as regiões de fronteiras da futura província do Paraná e defender-se da ofensiva da corte espanhola de requerer parte dessa região.

Assim, a política indigenista para a região dos Campos Gerais e de Guarapuava²⁰, difundiu-se com a emissão de duas Cartas Régias, no início do século XIX, em que o tom político era a conquista e o povoamento dos territórios pertencentes aos povos Kaingang e Xokleng. A política colonial era interesseira e, às vezes, apresentava-se, dependendo da conjuntura, extremamente contraditória. Isto é, ora declarava guerra aberta e extermínio dos índios, como foi o caso da Carta Régia de 1808, ora apregoava a política indigenista salvadora e protetora, a exemplo da Ordem Régia de 1809, como se verá mais a frente.

²⁰ “Os atuais municípios paranaenses de Guarapuava e de Palmas abrangem as regiões conhecidas pelos Campos de Guarapuava e Campos de Palmas, na porção sul do atual Estado do Paraná. Ambos os campos tiveram grande importância na trajetória de comunicações com a região missioneira do Rio Grande do Sul, extrapolando o Rio Uruguai a Oeste. Foi também polo de atração mineradora como da exploração agropecuária, realizada sobre as terras de dominação indígena, em especial, dos Kaingang.” (BECKER, 1999, p. 38).

O contexto político e social dos Campos de Guarapuava mudou com a implementação dos últimos documentos régios em questão, já que o propósito era conquistar e civilizar todos os índios que habitavam a região pretendida pela posse portuguesa. Com esse intuito, as cartas propagavam a política de colonização e fixação de portugueses e brasileiros em territórios indígenas. A corte lusitana pretendia resolver definitivamente o problema de demarcação de fronteira com os vizinhos, já que a zona também era reivindicada pela Espanha no início do século XIX, conforme mencionado acima na aliança franco-espanhola.

Retomando a temática sobre a evolução da legislação indígena na Colônia e relacionando-a com a política do povo Kaingang no Paraná, este capítulo examinará, no início do século XIX, na região dos campos de Guarapuava, a edição exclusiva de duas Cartas Régias datadas de 05 de novembro de 1808 e 1º de abril de 1809 e examinará o impacto sobre o povo Kaingang. A temática do documento publicado em 1808 refere-se à guerra impiedosa; já o texto divulgado em 1809 tratava da “lei salvadora” e da política pacificadora e civilizatória aplicada aos índios, sobretudo os Kaingang.

2.1 Carta Régia de 1808²¹: a Lei do Extermínio Indígena

A concepção de natureza hostil trazida da época do descobrimento e difundida pelos colonizadores exterminou grupos indígenas inteiros durante todos esses séculos de incursão colonizadora, inclusive, não cessou no século XIX. O governo colonial, com base numa legislação conservadora, lançou várias Expedições de reconhecimento e de colonização nas províncias de São Paulo, Paraná, Santa Catarina e Rio Grande do Sul, com o objetivo de ocupar as terras consideradas “despovoadas”, “devolutas”, - exatamente as áreas habitadas pelos índios Kaingang - e incorporá-las ao patrimônio da coroa.

Como se não bastassem os três séculos de expropriação dos territórios indígenas, a política indigenista portuguesa²² adotada nos períodos anteriores

²¹ Essa Carta Régia foi expedida pelo Príncipe Regente D. João VI, às vésperas da chegada da Família Real ao Brasil em 1808; no texto, está explicitamente declarada a “**guerra aberta aos índios**” (grifos do autor). A questão era garantir as fronteiras e manter o domínio absoluto sobre região (MACEDO, 1995).

²² “Havia infelizmente quem pensasse ser, por essa conquista, indispensável eliminar por completo os selvagens, a ferro e fogo, em uma guerra implacável. Sangrentos combates, morticínios atozes, de fato, se iam repetindo nas fazendas, no sertão, nas estradas, acirrando os ódios. E a vinda da família real tudo precipitou. Apressaram-se então os

continuava igualmente conservadora e destrutiva no final do século XIX. Isto é, os índios ainda eram vistos como um estorvo à civilização. Era com essa visão ideológica que os colonizadores apoderavam-se das terras indígenas (transformando-as em fazendas de gado) e sujeitando-os às leis do Estado português. Como já visto anteriormente, as leis, os regimentos e as ordenações executadas no período colonial apenas favoreceram o colonizador.

Ainda em relação à questão de associar a imagem do índio ao atraso e, mais tarde, ao processo de expansão capitalista, não se pode esquecer a ofensiva sobre os territórios indígenas na província do Paraná sob o pretexto de serem áreas “inóspitas” e de fronteiras. A política indigenista adotada pelo Estado português no princípio do século XIX, era decisiva no sentido de investir sobre as terras dos nativos, sobretudo as comunidades Kaingang na Região Sul do País. Nesse sentido, deve-se dizer que o rei D. João VI, valendo-se dessa ideologia conservadora, sobretudo com o pretexto de difundir a política antiindigenista, em 1808, publicou uma ordem régia para os campos gerais e de Guarapuava. Assim, de acordo com Santos Filho (2012, p. 27), o documento régio, de 02 de dezembro de 1808, determinava que: “[...] os índios retornassem à antiga posição, isto é, permitindo que fossem reduzidos à escravidão, reconhecendo, no entanto, os títulos dos índios sobre seus territórios e as terras das aldeias.”

A propagação dessa visão opressora encontrou sustentáculo nas instituições político-jurídicas ocidentais durante os séculos de colonialismo. Cabe lembrar que, segundo Mota (1994), até meados do século passado, difundia-se e fazia-se apologia à colonização europeia nas regiões do Centro-Oeste e Sudoeste do Estado do Paraná.

Macedo (1995, p. 98) assinala que “[...] os colonos espanhóis negavam aos portugueses o direito a esse território pertencente aos Kaingang, do qual não se apossaram certamente por não disporem da necessária força.” Os hispânicos julgavam batalha muito arriscada e perigosa na época, pois, além de enfrentar os índios, também haveriam de vencer os colonos lusitanos e brasileiros já instalados na região.

pessimistas e interessados, levando suas queixas ao governo de Sua Majestade, não devendo ser poupados, sob pena de ser impossível a conquista de Guarapuava, tentada por Afonso Botelho e malograda devido somente aos seus ilusórios propósitos de paz.” (MACEDO, 1995, p. 102).

Aliada a essa visão de vazio demográfico na província paranaense havia a política autoritária, contrária aos povos autóctones, com o objetivo de apossar-se das terras e demarcar as fronteiras geográficas por meio de uma guerra aberta contra os povos indígenas. Assim, as ordens régias visavam defender os colonos luso-brasileiros dos índios considerados “arredios”, intransigentes ao processo de dominação, principalmente aqueles ainda não pacificados e não catequizados. Com base nisso, a política de aldeamento era para proteger “[...] os colonos e incutir nos silvícolas os hábitos de civilização cristã.” (BECKER, 1999, p. 53).

A Carta Régia, de 05 de novembro de 1808, defendia literalmente a “guerra justa” ou “guerra defensiva” contra os índios na Região dos Campos Gerais de Curitiba e os de Guarapuava. Era cada vez mais clara a cobiça da coroa portuguesa pelos territórios Kaingang considerados devolutos, por isso, D. João VI, já estabelecido no Rio de Janeiro, expediu o texto régio em que declarou:

Tendo presente o quase total abandono em que se acham os Campos Gerais de Curitiba e os de Guarapuava, assim como todos os terrenos que desaguam no Paraná e formam do outro lado as cabeceiras do Uruguai, todos compreendidos nos limites desta capitania, infestados pelos índios denominados bugres que matam cruelmente todos os fazendeiros e proprietários que nos mesmos países têm procurado tomar sesmarias e cultivá-las em benefício do Estado [...] tendo-se verificado na minha Real Presença a **inutilidade de todos os meios humanitários pelos quais tenho mandando que se tente a sua civilização e reduzi-los a aldeias e gozarem dos bens permanentes de uma sociedade pacífica e doce, debaixo das justas e humanas leis que regem os meus povos, até mostrando a experiência quanto inútil é o sistema de guerra defensiva: sou servido estes e outros justos motivos que ora fazem suspender os efeitos de humanidade que com eles tinha mando praticar ordenar-vos: em primeiro lugar que logo desde o momento em que receberdes esta Carta Régia, deveis considerar como principiada a guerra justa contra estes bárbaros índios [...].** (BRASIL, 1891a, p. 157, grifo nosso).

Para Macedo (1995), a Carta Régia de 1808 produziu três grandes efeitos que podem ser resumidos no massacre e na escravidão dos índios, além de beneficiar determinadas pessoas com a concessão de vastas sesmarias. Entre os beneficiados estão João Floriano da Silva, Manoel Gonçalves Guimarães e José Félix. Conforme o autor, os dois últimos já haviam assentado as suas posses na bacia do Tibagi localizado no centro-sul da província do Paraná.

Por fim, a repercussão negativa em relação à publicação do documento régio de 1808 foi geral, na colônia e na província paranaense, o que fez imediatamente D.

João VI mudar de estratégia e editar uma outra Ordem Régia em 01 de abril de 1809. Este documento, diferentemente da proposta extremista anterior, apregoava a aproximação com os nativos com base no projeto político “salvacionista” e “pacificador”. Assim, a expedição dessa carta não alterou a realidade das atrocidades cometidas em relação aos povos originários, como se verá a seguir.

2.2 Carta Régia de 1809: a Lei Salvadora dos índios

Como se pode notar, o texto da Carta Régia de 01 de abril de 1809 definiu com clareza os reais objetivos da nova expedição intitulada de “pacificadora”. O trecho abaixo apresenta os motivos da expedição colonizadora de 1809, comandada pelo tenente-coronel comandante da Real Expedição dos Campos de Guarapuava, Diogo Pinto de Azevedo Portugal.

As informações colhidas são da Carta de 01 de abril de 1809, expedidas pelo rei D. João VI. Conforme ela:

Antonio José da Franca e Horta, do meu Conselho, Governador e capitão general da Capitania de São Paulo. Amigo. Eu, o Príncipe Regente, vos envio muito saudar. Sendo-me presente o vosso officio e o da Junta que, **segundo as minhas ordens, convocastes para dar princípio ao grande estabelecimento de povoar os Campos de Guarapuava, de civilizar os índios bárbaros que infestam aquele território e de por em cultura o país, que, de uma parte, vai confinar com o Paraná e de outra, forma as cabeceiras do Uruguai, que depois liga o país das missões e comunica assim com a capitania do Rio Grande,** e tendo em consideração tudo o que lھے expusestes e os votos Deputados da Nossa Junta: Hei por bem conformar-me com os acertados e bem fundamentados votos dos Coronéis João Costa e José Arouche de Toledo Rondon que vos ordeno e à junta sirvam de base ao plano que deveis de seguir e organizar para realizardes as minhas paternais vistas, e portanto, considerando que não é conforme aos meus princípios religiosos, e políticos estabelecer a minha autoridade nos Campos de Guarapuava, e território adjacente por meio de mortandades e crueldades contra os índios, extirpando as suas raças, que antes desejo adiantar, por meio de religião e civilização, até para não ficarem desertos tão dilatados e imensos sertões, e que só desejo usar de força com aqueles que ofendam os meus vassallos, e que resistam aos brandos meios de civilização que lħes mando oferecer: sou servido ordenar-vos que prescreveis, no meu real nome, ao Comandante que segundo vossa proposta tive por bem nomear para dirigir esta Expedição que nos primeiros encontros que tiver com os bugres, ou outros quaisquer índios faça toda a diligência para aprisionar alguns, os quais tratará bem, e vestirá camisas e outro vestuário, e fazendo-lħes persuadir pelas línguas que se lħes não quer fazer mal, e antes se deseja viver em paz com eles e defendê-los de seus inimigos [...]. (BRASIL, 1891b, p. 36–37, grifo nosso).

Ainda com base na Carta Régia de 1809, intitulada “pacificadora” e “humanitária”, em maio de 1809, o Príncipe Regente correspondeu-se com o governador da capitania de São Paulo, Antonio José da França Horta, elogiando as medidas tomadas na região, sobretudo no que diz respeito à catequização e à civilização dos índios Kaingang.

Além de civilizar e doutrinar os nativos, a Carta Régia de 1809, conforme Becker (1999, p. 34), deu início aos assentamentos luso-brasileiro na região dos Campos de Guarapuava sob a forma de “abarracamento” e “consignação” de terras, mais ou menos nos moldes das “sesmarias”, já adotados logo após o descobrimento do Brasil em 1.500. Desse modo, com a doação de grandes e/ou pequenos estabelecimentos agropecuários, ampliava-se a ocupação dos espaços por fazendeiros vindo de outras regiões, aumentando os estabelecimentos agropecuários pela posse de grandes e/ou pequenos fazendeiros lusos.

Conforme Mota (1994) e Macedo (1995) as duas Cartas Régias tiveram a mesma preocupação: povoar os territórios sulinos “infestados de índios” considerados contrários ao projeto civilizatório. Posta assim a questão, Macedo (1995) - por meio de documentos da época, enviados à Junta Administrativa tanto de Curitiba quanto da Capitania de São Paulo - analisou os relatos do comandante da Real Expedição dos Campos de Guarapuava Diogo Pinto de Azevedo, como se vê abaixo:

A 13 de junho, marchei do Quartel da Esperança para o Campo, onde cheguei a 17, dia da Trindade, às 10 horas da manhã, sem encontrar oposição do gentio, que durante a marcha não deu mostras de sua existência naquelas paragens. Mal chegado ali (observa Franco) não descansou o esforçado Comandante, pois apesar do muito frio e gelo (conta ele), fiz construir a 18 uma abreviada ponte no rio Coutinho (sic) e a 19 prossegui pelo Campo, em cuja derrota fiz uma exploração de 9 a 11 léguas, porque a grandes chuvas e frios rigorosos (a 29 e 30 de junho e 1º e 2 de julho nevou como na Europa) enfraqueceram a cavahada e era chegado o tempo de escolher terreno para a fatura de roças na saída do Campo, retirei-me para as Campinas de Trindade encostado a rumo de Leste, por cujo motivo encontrei o rio que se supõe ser o do Jordão, a cujo barranco cheguei no dia 27. **A 2 de julho de 1810, sob um frio rigoroso, a grande expedição de Diogo Pinto chega ao lugar denominado Atalaia**, no centro dos Campos de Guarapuava. Encontraram poucos índios na localidade. Apenas no dia 16 de julho do mesmo ano é que se aproximou do acampamento uma patrulha de reconhecimento Kaingang com cerca de 30 ou 40 índios. Provavelmente vinham seguindo os movimentos da expedição até seu acampamento nos Campos de Atalaia. Ali esperaram do dia 2 ao dia 16 de julho observando as ações e as

intenções dos brancos, para só então fazer contato e ver, mais de perto, o trem de guerra de Diogo Pinto. Deve-se considerar ainda que, nessa época do ano, no inverno, os índios procuravam, aproveitando a vazante do rio para pescar e caçar. No dia 29 de agosto de 1810, dois meses após a chegada da expedição, os Kaingang fazem uma grande ofensiva contra o acampamento de Atalaia²³. (MACEDO, 1995, p. 139–140, grifo nosso).

De acordo com as narrativas da época, as expedições chegaram aos territórios desejados em 17 de junho de 1810, iniciou o processo de aproximação e atração dos índios por meio de missas e rezas, depois com a entrega de presentes e agradados. O missionário declarou que:

Quando entrou a moderar a força da epidemia, passei a convidá-los, exortando-os com palavras, tendo preparado prêmios para cada um dos que viessem à doutrina, tais como rosários, verônicas, espelhos, estampas de santos, missangas, fitas e outras quinquilharias, e, na falta disto, açúcar, rapadura; e assim eram diariamente convocados para a Igreja ao toque do sino, grandes e pequenos de ambos os sexos; e por este modo recitávamos juntos as sagradas preces e doutrina em português, aproveitando esta ocasião em que mais se congregavam. A explicação da doutrina se dava com os termos que pouco a pouco já havia colhido da sua linguagem, procurando para frases, comparações e emblemas proporcionados à capacidade dos ouvidos. (CHAGAS LIMA, 1842, p. 58–59).

É preciso dizer que, a partir desses eventos inusitados entre invasor e nativo, os pressupostos da dominação tomavam novos formatos, inclusive, com a aplicação de regras punitivas que pudessem transformar os gentios em súditos do Estado.

A respeito do assédio religioso aos nativos por parte do colonizador na instalação do aldeamento, em 1812, o padre Chagas Lima (1842, p. 55) afirma que pregou uma moral disciplinadora e absolutamente disposta “[...] a adentrar pelos sertões vizinhos, cuidando primeiro em chamar ao grêmio da Igreja os Camés e Votorões, que se haviam aldeado na Atalaia.” Com base nessa visão dominante, o reverendo difundiu a doutrina cristã de forma implacável sem respeitar os costumes e os direitos dos nativos.

A Carta de 01 de abril de 1809 foi fundamentada em três princípios básicos: conquista, catequização e civilização. Em verdade, todo o processo foi uma tarefa delicada e perigosa, já que os povoadores encontrariam resistência implacável dos nativos, além da dificuldade de manter os soldados milicianos. Assim, o Padre

²³ Atalaia significa lugar elevado onde se observa e se vigia. Ou seja, é uma guarita construída em lugar elevado para vigiar o inimigo. Com base nisto, a região passou a denominar-se aldeamento Atalaia dado a construção em forma de *panóptico*.

Chagas Lima lamentou o enfraquecimento da expedição em 1812. A par disso, ele relatou a desistência dos soldados e os sinais de fadiga da expedição pacificadora iniciada em 1809. O reverendo observa que: “[...] eram homens da ínfima plebe sem estímulos de honra. iam como forçados até descobrirem ocasião de se escaparem: uns fugiam em caminho, outros, no dia seguinte da sua chegada, outros chegavam miseráveis de roupa e de saúde, e tanto que se viam sãos ou decentemente vestidos, desertavam.” (CHAGAS LIMA, 1842, p. 46).

De todo modo, a Carta de 1809 atingiu o objetivo desejado, isto é, a Expedição Real aos Campos de Guarapuava chegou afinal à terra prometida (os Campos de Guarapuava), em 17 de junho de 1810, às 10 horas da manhã. Assim, em meio à animosidade do grupo, logo o missionário, num local improvisado, celebrou a missa cantada, ou seja, o sermão de ação de graça pela felicidade com que foi atingida a “terra da promessa.” (CHAGAS LIMA, 1842, p. 45).

É importante lembrar que, com o domínio napoleônico na Europa e temendo o avanço e a influência dos hispânicos na região dos Campos de Guarapuava, sobretudo a faixa de fronteira, o império português voltou-se para os territórios dos índios Kaingang para cuja direção apontavam as Cartas Régias de 1808 e 1809.

2.3 A chegada aos Campos de Guarapuava

Em Memória sobre o Descobrimento e Colônia de Guarapuava, 1842, o Padre Chagas Lima narrou a chegada dos expedicionários à região. De acordo com ele:

Apesar da friagem, que belas paisagens! Que ar puro! Que água pura! Como há de ser bom viver aqui! Louvado seja Deus! – exclamações na mente de cada um.

Com a chegada de El-Rei D. João VI ao Brasil, tentado foi novamente esta expedição pelo Ministro de Estado o Conde de Linhares, fundamentando-se nos mesmos princípios do Marquês de Pombal, para cujo fim se lavrou a Carta do 1º de Abril de 1809. Em execução à dita determinação se aprontaram em breve tempo 200 homens armados e municados, debaixo do comando do Tenente Coronel Diogo Pinto de Azevedo Portugal, outros Empregados, e dois Missionários, a saber: o Rev. Francisco das Chagas Lima, Presbítero secular, e Frei Pedro Nolasco da Sacra Família, Religioso Beneditino, com as competentes instruções, tanto do Capitão General Antonio José da Fonseca e Horta, assim como da Junta da Fazenda, nas quais (sic) se expunha a maneira pela qual se deviam explorar os campos, tratar com os índios e fundar as povoações. Partiu com efeito a expedição, e no 1º de agosto se achou reunida na entrada do mato, além do qual fica o campo, e nesse lugar esteve acampada dois meses. Depois passou para S. Philippe, varando o

mato, aonde se demorou 4 meses, daí seguiu a Linhares á margem do Embetuba, aonde residiu 6 meses, explorando-se n´esse tempo o caminho que deviam tomar no resto do espesso bosque. Por este tempo se recolheu ao seu mosteiro o Missionário Beneditino. Reconhecido e aberto o caminho, marchou a expedição a 10 de Junho de 1810, e sem opposição de gentio chegou aos campos no dia 17 do dito mês, às 10 horas da manhã (dia da SS. Trindade). Passou-se imediatamente (sic) a fazer um reconhecimento, depois que, debaixo de uma tolda, o Missionário celebrou missa cantada, dando-se o nome da comemoração (sic) do dia aos ditos campos (CHAGAS LIMA, 1842, p. 44–45).

Deve-se dizer ainda, que o governo de São Paulo, em 1809, nomeou o capitão Diogo Pinto Azevedo Portugal, chefe da expedição povoadora dos Campos de Guarapuava, que chegou ao campo denominado por ele de Trindade, dia da referida Nossa Senhora da Santíssima Trindade, acompanhado de aproximadamente trezentas pessoas, devidamente armadas (ver anexo A²⁴).

De acordo com Becker (1999, p. 41), em 1819, por Alvará Régio, cria-se a Freguesia de Guarapuava sob a invocação de Nossa Senhora de Belém, com a instalação oficial, em 09 de dezembro de 1819, “com todos os atos formais assinados pelo tenente Antonio Rocha Loures²⁵ e Pe. Francisco das Chagas Lima”. A sede da povoação finalmente foi transferida para a planície localizada entre os rios Coutinho e o Jordão (onde hoje se encontra), légua e meia ao sul do Forte de Atalaia, antiga sede que abrigava o aldeamento. Aqui, abrigava-se o aldeamento indígena sob a direção do índio Luiz Tigre Gacon com a assistência do Pe. Chagas Lima.

Concluídas as primeiras instalações, em 1812, iniciou-se o aldeamento dos índios com a captura de seu chefe Antonio Pahy que convenceu os 320 índios a aldearem-se já em agosto de 1812, continuando o povoamento dos Campos de Guarapuava sem maiores dificuldades, exceto o desentendimento provocado entre o chefe militar (Diogo Pinto de Azevedo) povoadores e o Pe. Chagas Lima, com grande prejuízo para o aldeamento que se pretendia instalar na Atalaia. Em relação ao dito atrito, o reverendo apostou firmemente no aldeamento de Atalaia como lugar

²⁴ O município de Guarapuava está situado na zona fisiográfica de Guarapuava, regionalização administrativa 15. Sua altitude é de 1.098 metros e sua sede, situa-se nos pontos: 25°23'43" de latitude S e 51°27'29" de longitude W. Limita-se ao Norte com Campina do Simão e Turvo; ao Sul, com Pinhão; a Oeste com Candói, Cantagalo e Goioxim e, a Leste com Prudentópolis, Inácio Martins e Irati (INSTITUTO PARANAENSE DE DESENVOLVIMENTO ECONÔMICO E SOCIAL, 2010).

²⁵ O diretor-geral dos índios nos Campos Gerais entre os anos de 1855–1871 (ARQUIVO PÚBLICO DO PARANÁ, 2009).

provisório contrariando a ideia do Tenente Diogo Pinto de Azevedo Portugal de transferir a povoação para um lugar denominado Campo Real. A sequência de contratempos entre o capitão Diogo Pinto de Azevedo Portugal e o missionário culminou na retirada dos milicianos que, em 1817, retornam a Atalaia, sob o comando do tenente Antonio Rocha Loures, sobrinho do reverendo.

Em 1849, foi criada a vila com sede na povoação de Nossa Senhora de Belém com a denominação de Guarapuava, que embora extinta em 1850, foi restaurada em 1852. Em 2 de maio de 1859, pela Lei nº 54, da mesma data, foi criada a Comarca de Guarapuava. A Vila de Guarapuava recebeu foros de cidade em 1871. Conforme reza a lenda, o significado do vocábulo é de origem indígena, que decomposto, significa: guará (lobo, cão selvagem) e apuava (bravio, arisco), que dizer, Guarapuava ou lobo bravio na língua guarani (FUNDAÇÃO INSTITUTO BRASILEIRO DE GEOGRAFIA E ESTATÍSTICA, 2012).

2.4 A Fundação de Atalaia²⁶: conquista, catequese e civilização

Os Kaingang eram considerados temidos nos Coranbang-rê²⁷ pelos colonizadores, já que conheciam inteiramente o *habitat* local. Conforme o autor, os nativos como bons guerreiros presumivelmente observavam toda a movimentação das tropas governamentais sem que fossem vistos. Assim, no dia 13 de junho de 1810, o tenente-coronel e comandante da Real Expedição, Diogo Pinto de Azevedo Portugal, partiu da freguesia da Esperança e, no dia 2 de julho, assentava acampamento em Atalaia sob os olhares e a curiosidade dos índios.

No que diz respeito à chegada ao acampamento de Atalaia, localidade de importância política e religiosa no processo de colonização, Pe. Chagas Lima (1842, p. 45) assinala que:

²⁶ Povoação da Atalaia foi a denominação dada à população branca estabelecida nos Campos de Guarapuava no terceiro planalto da província de São Paulo, onde chegaram em 17 de junho de 1810. No local determinado pelo comandante, em 02 de julho, delimitou-se o espaço (terreno) que se denominou de Atalaia; construíram um pequeno forte com uma torre para sentinela, vigia, ao forte também denominaram Atalaia. Dois anos depois junto ao Forte da Atalaia, o comandante Diogo e o Padre Chagas passaram aldear uma parcela da população indígena local com intuito de catequizar e “civilizar”.

²⁷ *Coranbang-rê* significa no idioma Kaingang Campos de Guarapuava. De acordo com Telêmaco Borba (1908), os Kaingang chamavam os Campos de Guarapuava de Coranbang-rê: *Coran*, dia, ou claro; *Bang*, grande; e *Rê*, campo: Campo do Claro Grande, ou Clareira Grande. Já o nome Guarapuava advém do Guarani: guará, nome do lobo.

Levou oito dias o reconhecimento, e se fez até à distância de 10 léguas, e não se tendo encontrado habitante, passou-se a fundar, da parte de além do rio Coutinho, a povoação da Atalaia, nome que proveio de se ter erigido a primeira obra desta qualidade, com a elevação de 40 palmos, sobre quatro esteios, de onde a sentinela podia descobrir grande extensão do campo. Depois passaram a levantar quatro casas para alojamentos, e ainda estas estavam por acabar, quando a 16 de julho seguinte se ouviram intercaladas vozes, com o tom mais alto a que alcança a voz humana, e que cada vez mais se aproximavam, provenientes de uma corporação de 20 a 40 índios, as quais deram motivo ao alarme no posto da expedição. Indo a tropa a reconhecê-los, eles já de longe depuseram as armas, para que aquela fizesse o mesmo; falam, porém não se entendem, dando tudo a conhecer, por acenos, que desejam pacificamente chegar ao acampamento; o que lhes foi concedido. (CHAGAS LIMA, 1842, p. 45).

De acordo com Mota (1994), a expedição não passara despercebida pelos índios durante toda a incursão. Conforme o historiador, os indígenas esperaram do dia 02 ao dia 16 de julho observando as ações e as intenções das tropas luso-brasileiras, para só então fazer contato e ver, mais de perto, o “trem de guerra” do comandante da Real Expedição Diogo Pinto. Assim, no dia 29 de agosto de 1810, dois meses após a chegada da expedição ao local, os Kaingang fizeram uma grande ofensiva contra o acampamento de Atalaia, visando ao avanço da expedição imperial e à transformação da região em zona de povoação, instalação de fazendas de gado e até acolhimentos de degredados, como rezava a Carta Régia de 1809. Tal iniciativa sempre foi rechaçada pelos Kaingang desde os anos de 1860, quando vieram as primeiras expedições de reconhecimento.

Atalaia era o principal centro dos acontecimentos e local estratégico de instalação e fixação dos colonizadores e dos índios aprisionados. O Reverendo Chagas Lima (1842, p. 47) lembra que a região era habitada pelos subgrupos Votorões e Kamês, “[...] com os quais se tentam as primeiras aproximações e investidas de evangelização.” O discurso moralista da época era que os grupos viviam completamente isolados, portanto, precisavam assimilar a conduta social e religiosa dos colonizadores para conviver em sociedade nacional. Por isso, os chefes indígenas capturados deveriam renunciar aos comportamentos poligâmicos e professar o casamento servindo como exemplo para os demais índios. Com efeito, a

aplicação de leis rígidas, por meios da Carta Régia de 1809, encontrou resistência indígena dificultando o avanço do projeto colonial.

A chegada do colonizador à zona inóspita e habitada por Kaingang aguerridos não foi fácil para nenhuma das onze expedições colonizadoras desde anos de 1760. Os indígenas foram sempre defensores dos territórios e hostis ao processo de invasão portuguesa. Eles defenderam implacavelmente seus territórios da ofensiva da cultura dominante, embora depois muitos tenham vindo morar no aldeamento e aderido, em parte, aos costumes do homem branco.

No tocante à questão da aproximação aprazível, a política luso-brasileira priorizou o estabelecimento de alianças locais com os chefes tribais para acelerar o povoamento. Assim, com a fundação dos assentamentos, o processo de atração dos indígenas deu-se pela implementação rigorosa da catequização e da implementação de valores eurocêntricos. Conforme relatos do Pe. Chagas Lima (1842), entre 1812 até o fim de 1819, a catequese prosperou devido à colaboração e à dedicação do capitão²⁸ de índio Pahy, que ajudou na propagação e arregimentação de nativos para o aldeamento de Atalaia.

O colonialismo português cobiçava os Campos de Guarapuava por dois motivos: o primeiro, expandir os territórios sertão adentro por meio de construção de estradas e demarcação de fronteiras geográficas; segundo, difundir o catolicismo e a civilização entre os indígenas resistentes ao processo colonizador. Então, para atingir os objetivos era preciso construir alianças políticas com os chefes políticos tradicionais já “pacificados” e integrados (como colaboradores) ao sistema político do branco. Tais chefes ajudariam na captura de inúmeros grupos ainda afastados do processo civilizatório.

Dessa maneira, Atalaia foi o local em que o poder disciplinar e a domesticação religiosa revelava-se de forma impiedosa em relação aos povos nativos; foi o espaço onde a dominação luso-brasileira encontrou resistência social e política, sobretudo por meio dos grandes chefes indígenas, conforme se verá mais à frente.

É de se notar que, com o declínio do projeto colonial religioso de Atalaia, em 1825, iniciou-se a ocupação de outros espaços como os Campos de Palmas que era conhecido na língua Kaingang por *Coranbang-rê*.

²⁸ Na literatura indigenista, é aquele considerado o chefe de índios e/ou líder militar de seu grupo ou tribo.

2.5 A ocupação dos Campos de Palmas

Mota (1994) afirma que, na década de 1830, as terras indígenas do *Coranbang-rê* já tinham sido transformadas em fazendas de criação de gado. Segundo ele, a freguesia de Nossa Senhora de Belém de Guarapuava, apesar de viver em alerta e sob constante pressão, consolidava-se como base irradiadora da ocupação dos territórios à sua volta. Ou seja, para ele: “os fazendeiros da região procuravam novas pastagens ao sul do rio Iguaçu, voltando sua atenção para os Campos de Palmas, refúgio de parte dos Kaingang expulsos dos *Coranbang-rê*.” (MOTA, 1994, p. 139).

A construção de estradas era fundamental para entrar nas regiões onde a mata fechada dificultava o avanço do povoamento. Nesse sentido, Mota (1994) destaca os relatos do engenheiro Jerônimo R. de M. Jardim, no século XIX, sobre a resistência Kaingang à ocupação de seus territórios na região dos Campos de Palmas, na região Sudoeste do Paraná.

Como se refere o autor:

Nos trabalhos iniciais de levantamento da picada, iam os Kaingang comandados pelo cacique Vitorino Condá²⁹, morador de Palmas e [...] também um grande colaborador das tropas e das expedições portuguesas na região. Ele era um profundo conhecedor da região e se tornou um capitão de índios. A participação dos caciques Kaingang Condá e Viri na abertura de estradas e nas frentes de colonização foram sem dúvida, fundamental para o processo de ‘pacificação’ e de interiorização dos valores da ‘civilização’ ocidental nessas terras habitadas por índios beligeros. (MOTA, 1994, p. 170).

Os ataques de surpresa realizados pelos índios não aldeados e avessos ao processo civilizatório eram constantes nas áreas habitadas por fazendeiros, soldados e até a grupos indígenas já “pacificados”. Tendo em vista essa questão, os colonizadores buscavam alianças com os chefes políticos indígenas no sentido de manter a ordem e a segurança na região.

Entretanto, mesmo a proteção das vilas e fazendas por parte dos chefes indígenas acostumados com adversidades da região, sobretudo com os conflitos entre os grupos rivais, não significava descanso para os moradores, já que a

²⁹ Nesta tese, procura-se resgatar e listar os principais nomes ou apelidos dos caciques para facilitar a identificação, apesar de geralmente não aparecer uma padronização dos nomes e sobrenomes tantos nos documentos oficiais bem como em matérias jornalísticas. Com base no motivo acima exposto, chamar-se-á Pahy, Condá, Viri, Cretã.

ofensiva dos índios não aldeados não cessavam. Mota (1994) chama atenção para o ataque surpresa do grupo comandado pelo cacique Manoel Facran, que foi rechaçado prontamente graças à atuação do líder Viri, notável capitão dos índios na Vila de Palmas. O cacique Viri foi fundamental no avanço das forças luso-brasileiras na Região de Palmas, pois deu proteção e segurança aos colonizadores.

Talvez as aventuras políticas tenham cedido lugar a uma filosofia mais planejadora e menos custosa para a coroa no período pombalino nas últimas décadas do século XIX. Portanto, inspirou-se na tática de aliança em vez de enfrentamento direto com todo o grupo; os portugueses adotaram o modelo inglês de dominação³⁰ indireta (*indirect rule*). Ou seja, conquistar os chefes tribais, observar atentamente a força cultural e política desses líderes sobre os demais parceiros do grupo e subjugar-los. Uma vez dominado o topo piramidal, presumia-se que todos os subordinados irrefletidamente seriam controlados. Porém, não se sabe ao certo se tal política foi aplicada e se deu certo no enfrentamento com os grupos Kaingang nos Campos de Guarapuava.

2.6 Lideranças atuantes nos Campos de Guarapuava

A região era completamente adversa à penetração³¹ do homem branco, já que apresentava floresta densa e difícil comunicação entre povoadores. Além disso, era território natural do temido povo Kaingang. Diante de tais adversidades, os portugueses buscaram estabelecer alianças com os chefes dos subgrupos indígenas (Kamê e Votoron), já contactados e assimilados à sociedade envolvente. No entanto, mesmo com a colaboração dos caciques aldeados e cooperadores, a resistência social dos subgrupos arredios ao processo civilizatório não cessava nos Campos de Coranbang-rê, sobretudo pela competência guerreira e pela força dos chefes não capturados.

³⁰ Os colonizadores portugueses copiaram dos colonizadores ingleses o método do controle central (*indirect rule*), isto é, o chamado domínio político pelo topo da pirâmide, em que os servidores como os chefes, as lideranças locais e de base prestavam obediência a um único chefe superior na cadeia que era subserviente aos ditames da Metrópole. Não era necessário ter uma máquina administrativa para controlar todo o sistema político. A própria estrutura, por meio da cadeia de servidores obedientes, fazia perfeitamente o controle político por meio da base social.

³¹ Essas penetrações, sem exceção, estabelecem oportunidades ínfimas de comunicação ao mesmo tempo em que atravessam áreas indígenas de habitantes autóctones, quer Guarani mais para o litoral, quer Kaingang mais para o Centro-Oeste, com seus contatos interétnicos já praticamente de atrito permanente (BECKER, 1999).

Conforme Veiga (2006, p. 53), a partir da segunda década do século XIX, o interesse crescente da sociedade luso-brasileira pelos territórios indígenas foi realizado “[...] à custa de violência generalizada contra todos os grupos que opuseram-se a ela, violência essa frequentemente praticada por grupos indígenas já submetidos e aliados a brancos armados e subvencionados pelos governos provinciais.”

No tocante à guerra impiedosa contra os povos indígenas resistentes à civilização e a domesticação religiosa, pode-se dizer que os colonizadores tiveram auxílio valioso de caciques guerreiros que conheciam bem o terreno, a organização e a circulação dos nativos. Em verdade, a colaboração deles às forças imperiais ajudou na conquista do espaço, na catequese e na civilização dos índios arredios nos Campos do Coranbang-rê.

Nesse momento de lutas e expansão colonial da primeira década do século XIX, sobretudo com a expedição das Cartas Régias de 1808 e 1809, sucedeu o povoamento e a edificação do aldeamento de Atalaia. A partir desse processo vieram as capitulações de alguns grupos ao projeto conservador da coroa lusitana. Em última análise, os índios já pacificados viveram nos aldeamentos e nas vilas prestando serviços preciosos à segurança das freguesias, vilas e dos fazendeiros de gado.

Entretanto, sem a colaboração deles, o desenvolvimento da política colonial confrontaria com imensas dificuldades para seguir o curso exploratório como aconteceu com as expedições de 1760/71 de Afonso Botelho. Assim, apresentar-se-ão os principais chefes que lutaram ao lado dos luso-brasileiros, durante a primeira década do século XIX, e fizeram a colonização avançar e prosperar sertão adentro. Portanto, nomes conhecidos na história regional como Antonio Pahy, Luís Tigre Gacon, Hipólito Candoi, Votoron, Araicó, Fandungrá, Janguió, Cretã, entre tantos outros nobres guerreiros, achavam-se em contato com a sociedade envolvente.

A participação desses líderes foi essencial para o delineamento da política colonial nos Campos de Guarapuava. Não há dúvidas de que a atuação de parte deles como aliados dos brancos foi decisiva no povoamento da região. Portanto, em virtude dessas considerações, faz-se necessário contar a trajetória política de cada um dos caciques que se tornaram imortais pelas suas façanhas mesmo que lutando contra o seu povo.

A história das lideranças Kaingang já foi contada e recontada, porém, é importante lembrar que existiram grandes chefes tribais que combateram e, ao mesmo tempo, aliaram-se aos brancos colonizadores. Com base nessa narrativa, destacam-se alguns, entre tantos outros, líderes indígenas importantes do ponto de vista histórico regional.

Antonio José Pahy – De acordo com Padre Chagas Lima (1842, p. 56), o jovem Antonio José Pahy veio para Atalaia com 25 anos, e foi um dos primeiros a incorporar-se à expedição “pacificadora” de 1809, para exercer a função de capitão dos índios. Segundo o reverendo, “[...] era um líder nato, uma pessoa de virtudes morais, zelador de conversão, movia os outros a seus deveres, e por isso é que, apesar das contrariedades, prosperou a catequese: dava parte dos desvarios dos outros para se providenciar a sua correção, e admoestava-os com suas exortações”.

Os relatos do missionário são do período de agosto de 1812 ao fim de 1819, quando prosperou a catequese na região e cujo adiantamento deve-se:

[...] à atividade e cooperação do índio Antonio José Pahy, singular pela suas excelentes qualidades, como se vê pelo quanto decaiu com a morte do dito, pois antes deste, desde o princípio da catequese; muitos, sendo polígamos, não cediam às leis da Igreja abandonando-se pelos sertões, aonde pereciam miseravelmente às mãos com seus inimigos. (CHAGAS LIMA, 1842, p. 55–56).

Como se pode notar, os portugueses apostaram na liderança do índio Pahy para atrair os não aldeados (vir à Atalaia) para depois doutriná-los conforme os preceitos do catolicismo. Em verdade, o plano era audacioso e, se desse certo, seguramente atingiria o objetivo da assimilação e catequização. Contudo, o resultado dependia da participação e colaboração ativa dos índios (já atraídos pelas investidas de Pahy) no processo disciplinar, uma empreitada nada fácil, visto que a forma de organização social dos índios negava a lógica da colonização via Estado.

O colonialismo português deveria ser pragmático na política-econômica para alcançar resultados positivos para a Coroa. Por isso, as narrativas do Padre Chagas Lima e dos militares apontam para a importância das alianças políticas com as lideranças indígenas, do enlace entre colonizador e nativo para avanço da catequese e da civilização. De acordo com o Padre Chagas Lima (1842), o tenente-coronel e comandante da Real Expedição, Diogo Pinto de Azevedo, obedecendo aos princípios da Carta Régia, pregava a filosofia de não afugentar e nem matar, porém, se possível, trazer os “selvagens” à civilização pelo processo de atração.

A história do chefe kaingang Pahy foi tratada, na época, como um exemplo de índio, com “aptidões” para agregar os valores da civilização. Nota-se, nos documentos e ordenações jurídicas da época colonial, a antipatia racial do colonizador para com o nativo. Observam-se as seguintes narrações do reverendo: “[...] que dificuldades não tive que vencer, quantas exhortações não me foram necessárias para os desviar de seus péssimos hábitos! A devassidão e costumes bárbaros em que viviam, mesmo depois de chegaram à povoação.” (CHAGAS LIMA, 1842, p. 59). Pode-se notar, nas observações do sacerdote, um eurocentrismo contagiado de julgamento de valor e de superioridade cultural.

Macedo (1995) refere-se à admiração do comandante da Real Expedição, Diogo Pinto, para com as qualidades do índio Pahy na seguinte passagem:

Objeto de vivos comentários o fato de revelar aquele selvagem extraordinária perspicácia e sentimentos elevados. O Comandante não se enganara. Em Atalaia, ter-se-iam aventado hipóteses explicativas de suas qualidades excepcionais. Teria ele nascido do conúbio de um bom soldado do tempo de Afonso Botelho com uma índia? Ter-se-ia encarnado naquele corpo um espírito adiantado? (MACEDO, 1995, p. 162).

A morte do cacique Pahy não era esperada, portanto, deixou apreensiva a sociedade civil local, já que os tempos de amplitude tanto na catequese bem como na aculturação foram interrompidos até que um outro cacique viesse assumir o posto de capitão dos índios. Foi o índio Luiz Tigre Gacon - porém sem os mesmos “dotes”, sem as “qualidades” do antigo capitão dos índios, Pahy - que assumiu as responsabilidades de levar o progresso da civilização a Guarapuava.

A morte de Pahy mudava os rumos da política civilizatória. Os colonizadores nomeiam o índio Luiz Tigre Gacon, catequizado e aliado do comandante Antonio da Rocha Loures e sobrinho do Pe. Chagas. O capitão de índio Gacon já iniciou seu mandato enfrentando a resistência implacável dos índios Dorins³², que não aceitavam a autoridade dele no povoamento de Atalaia. Ou seja, mesmo contra a resistência desse grupo, ele chefou o aldeamento de Atalaia até ser assassinado por aqueles indígenas. Becker (1999), assinala que a luta entre Gacon e o grupo resistente foi um entrave para a catequese que se tentava estabilizar.

Luís Tigre Gacon – A morte de Pahy interrompeu os trabalhos de catequese em Atalaia. É preciso encontrar um capitão de índio com o prestígio político de um Pahy para continuar as atividades pacificadoras. Os colonizadores conferiram à

³² Dorin era a denominação dada ao grupo que vivia às margens do rio de nome Dorin.

Gacon a missão de trazer de volta os índios que fugiam do povoamento e das coibições impostas pela estrutura imperial e pela igreja. Conforme Mota (1994), o cacique Gacon propõe-se a recapturar todos os índios desde que as autoridades fizessem-lhe as seguintes concessões (liberdade e não interdição das práticas poligâmicas). Tal atitude era um desafio direto ao conjunto de valores impostos pela Igreja.

O Pe. Chagas Lima (1842) afirmava que Gacon não tinha as qualidades estimáveis e a fé viva do antigo chefe Pahy. Segundo o missionário: “[...] aquele condescendia mais depressa com os outros em certos vícios bárbaros, dos quais eram os mais devotos do que da instrução de seus companheiros, e em quais consumia parte do dia”. Muitos grupos indígenas não se adaptavam às regras impostas e não mudavam os costumes, mesmo sob o poder disciplinar da sociedade envolvente.

Chagas Lima (1842) afirmava que:

Depois de 1820, não havendo entre os Índios quem exortasse com eficácia, continuou a catequese com duplicado trabalho. Luiz Tigre Gacon é verdade que os fazia trabalhar na lavoura; porém não tinha proibição do falecido Pahy; ia capitanear na guerra com as hordas vizinhas, o que tudo transtornava. A semente evangélica plantada em boa terra produz frutos em abundância; porém na estéril, cresce com efeito, mas logo murcha, e se chega a produzir alguns frutos, são inteiramente fanados. (CHAGAS, 1842, p. 57).

Gacon era perseguidor dos índios não aldeados e, num ataque surpresa, realizado pelos revoltosos (aproximadamente por 60 a 70 índios Dorins) ao aldeamento de Atalaia, na noite de abril de 1825, mataram-no. Pode-se dizer que o mesmo aconteceu com Pahy, morto em 1819, e com o indígena Jacinto Doiangre, em 21 de novembro de 1822. De acordo com o sacerdote: “As perseguições eram revidadas, isto é, os índios perseguidos fizeram uma surpresa na aldeia, entrando subtilmente na casa onde dormia este, e mataram com golpes de porretes o dito homem e mulher” (CHAGAS LIMA, 1842, p. 49).

As disputas entre grupos rivais fortaleciam diretamente o processo civilizatório das populações nativas. Assim, todas as desavenças e os conflitos entre os nativos apenas beneficiavam os invasores, naquele momento, no sentido das alianças estratégicas. Nas disputas por interesses políticos, religiosos e econômicos, o cacique guerreiro Gacon teve importância fundamental para os colonizadores luso-brasileiros. Após a morte desse líder, não cessaram as investidas dos índios não-

aldeados sobre os povoamentos e as vilas, dificultando o processo de catequização nos campos guarapuavanos.

Hipólito Candoi – O cacique Candoi era chefe dos índios Votorões no aldeamento de Atalaia. Para Mota (1994), na época, o líder indígena mostrou interesse em viver com os brancos, algo não muito comum entre os grupos tribais. As narrativas assinalam que o nativo desejava ser batizado na cultura ocidental, mas o Padre Chagas negou-lhe batismo por não concordar com o estilo de vida de Candoi, este convivia com mais de um cônjuge, inclusive, no próprio aldeamento. Portanto, sobre a desavença com o sacerdote, registou-se o fato de ser polígamo, supersticioso e chefe de numerosa família.

Para o reverendo, o cacique Candoi “[...] era supersticioso, pois continuado a sua enfermidade, se devia recorrer a Deus, [...] temia morrer, e quando era aferrado (sic) a seus princípios, apesar das instruções já recebidas.” (CHAGAS LIMA, 1842, p. 48). Para além desses adjetivos, Candoi foi um chefe que agregou outros grupos arredios ao comando mostrando as qualidades de guerreiro e a disposição no campo de luta.

Como se não bastassem as desavenças entre o chefe tribal e o missionário, o cacique Candoi e a sua família retiraram-se do aldeamento, instalando-se na campina além do Rio Iguaçu, distante 24 ou 32 léguas de Atalaia, rumo à região Sudoeste da província paranaense. Mota (1994) sugere a hipótese de que poderia ser a Campina da Lagoa, à margem direita do Rio Piquiri. Nesse novo aldeamento, agregou vários outros grupos ao seu comando, formando um corpo de 200 pessoas. Todas ficaram às suas ordens até que, em 1817, o líder foi morto juntamente com alguns companheiros por causa de certas orgias e rapto de mulheres (CHAGAS LIMA, 1842).

Fandungrá – O cacique Fandungrá aparece nos relatos do Padre Chagas Lima como um dos que organizava a resistência à monogamia imposta pelo reverendo. Era um chefe convicto de sua condição e não admitia as imposições religiosas do missionário. Percebe-se o conflito cultural gerado entre os hábitos dos autóctones e os valores da civilização. Não havia a relativização cultural por parte dos religiosos em territórios não católicos. São do reverendo Chagas as seguintes informações colhidas no relatório por Mota (1994, p. 216), “[...] a poligamia era entre nós reprovada por princípio de religião; e portanto passaram a fazer seus conventículos a este respeito nas casas particulares.”

A doutrina rígida da igreja esbarrava nos valores e nas crenças locais dos nativos, daí a dificuldade de mantê-los no povoamento de Atalaia por muito tempo, inclusive sob a doutrina do catolicismo. Os relatos indicam que o reverendo tentou mostrar, com o exemplo da doença que afetou o aldeamento, supostamente trazida pelo branco (epidemia de 1812 e 1813), que o batismo era importante diante do “abuso” da poligamia. Contrariando os imperativos do padre, Mota (1994, p. 217) diz que: “Os índios não lhe deram ouvidos e desapareceram, pouco a pouco, de Atalaia, lá ficando apenas Antonio Pahy e seu grupo de 35 índios.”

Conforme os relatos da época, Fandungrá retirou-se para os campos, fugindo da epidemia, em 1812. Em que pese a situação da enfermidade, apenas em 1814, ele reaparece novamente em Atalaia. Como se não bastasse para reafirmar a sua condição de polígamo e abalar os ensinamentos do reverendo na aldeia, o cacique trouxera consigo duas índias, o que desencadeou um tumulto geral e uma punição ao chefe indisciplinado. Em razão desses episódios que desafiavam a moral e os costumes da civilização ocidental, Fandungrá foi preso (São Paulo) e retirado do cenário das lutas de resistência em Guarapuava (BECKER, 1999; MOTA, 1994).

Cacique Araicó – O cacique Araicó era chefe do subgrupo Kamẽ e, quando a peste alastrou-se no povoamento, ele retirou-se com o grupo para as margens do rio Dorin, a 17 léguas de Atalaia. Relata-se que tinha em torno de três mulheres no aldeamento, das quais perdeu duas na epidemia que se abateu sobre o Atalaia em 1812/1813. O líder Araicó declarou abertamente a preferência por uma vida sem restrição à liberdade do indivíduo, isto é, à maneira de viver dos grupos que habitavam as florestas da região. Observa-se, nas declarações do missionário, que as regras decretadas pelo colonizador não restringiram a sua autonomia por ser seguidor do instinto e não da razão moralizadora e punitiva da crença cristã.

É de se notar que, depois desses episódios com a pandemia, sobretudo no Forte de Atalaia, e a excessiva repressão social e religiosa imposta pelo Padre Chagas Lima aos autóctones, muitos fugiram para outras localidades em busca de viver em conformidade com o que a natureza havia ensinado. Assim foi o caso do cacique Aricó, que se refugiou às margens do Rio Dorin, a 17 léguas de Atalaia, rumo Noroeste da província, procurando manter suas raízes culturais em detrimento das obrigações eclesiásticas (BECKER, 1999, MOTA, 1994, CHAGAS LIMA, 1842).

Cacique Fingri – Esse líder indígena aparece no relatório do reverendo Chagas como um índio que desrespeitava e abusava constantemente das

convenções impostas pelo homem branco (*fóg*) no Forte de Atalaia. De fato, assumido polígamo e com muitas mulheres servindo-o no aldeamento, Fingri desafiava as leis de Deus! Como se pode ver, ele com suas licenciosidades irritou o reverendo Chagas que não conseguiu impedir o costume ligado à cultura política dos bons chefes.

Fingri retorna a Atalaia, em 1814, de acordo com Mota (1994, p. 215), “[...] com duas jovens mulheres e adoece dias depois. Seu fim foi igual ao de muitos outros: a morte pela peste que eclodiu nessa época”.

Interessante notar que, ao tratar das qualidades naturais de uma chefia indígena, Clastres sinalizou entre as populações Kaingang e Puri-Coroado a existência de liderança vinculada à atividade caçadora muito importante para o *ethos* do grupo. Para ele, a caça como atividade econômica tem alto prestígio e conferia aos bons caçadores um estatuto social e um “peso” político de acordo com sua desenvoltura e destaque na atividade. Isso podia garantir ao líder o direito de possuir uma família extensa e com mais de uma mulher.

Em se tratando dessa questão, de acordo com o autor:

Sendo a principal tarefa do líder cuidar do bem-estar do seu grupo, o chefe Ipurina ou Kaingang será um dos melhores caçadores, cujo grupo fornece geralmente os homens elegíveis à chefia. Por conseguinte, além do fato de que apenas um bom caçador está à altura de atender às necessidades de uma família polígina, a caça, atividade econômica essencial para a sobrevivência do grupo, confere aos homens que nela melhor se destacam uma importância política certa. (CLASTRES, 2003, p. 53).

Portanto, o líder é alguém que possui características reconhecidas pelo seu grupo como importantes para a manutenção e sobrevivência do *ethos* coletivo.

longong – o cacique longong era resistente à doutrina católica e aos rigores do disciplinamento imposto pela moralidade cristã no povoamento e nos territórios Kaingang. Ele não obedecia às ordens do reverendo no Forte de Atalaia e desafiou as regras do casamento imposto pela igreja aos índios.

Em relação às expedições, os estudos indicam que longong foi guia para o Major Atanagildo Pinto Martins e o Sargento José de Andrade Pereira entre os períodos de 1814 e 1819, que visavam abrir caminho que ligasse a capitania de São Paulo à província de São Pedro do Rio Grande do Sul. Numa dessas incursões colaboracionistas, notadamente a de 1819, segundo esclarece Laroque (2006) o *Pã'i*

longong desviou a rota do grupo para o leste e chegou aos campos de Vacaria. Para o autor,

[...] a alegação para isso, por parte da liderança, foi que os Kaingang inimigos estavam em guerra, todavia, insatisfeito com os resultados, o Major Atanagildo ordenou-lhe que, acompanhado de oitos homens, retornasse a Guarapuava atravessando desta vez os Campos de Palmas. Por sua vez cacique longong, penetrando nos sertões, desapareceu e não mais voltou a contatar com estes expedicionários. (LAROQUE, 2006, p. 119).

Em 1815, por delitos não indicados, longong estava preso junto com Nhecaxó, na cadeia de Atalaia. Estava em processo de conversão à religião cristã, como acreditava o Padre, ou fingia longong. Quando perguntado se continuaria a cometer os absurdos de sua vida passada, “[...] ele respondia que não, pois, agora conhecia Deus.” (MOTA, 1994, p. 216). E ainda sobre as quatro mulheres, dizia que ficaria apenas com Dopiri, a mais nova, e as demais haveria de abandonar. O Padre Chagas queria que ele ficasse com Fumuêê, sua primeira esposa e legítima. Em relação a essa questão, as fontes consultadas assinalam que o líder indígena simplesmente se calava. Quando o missionário retirou-se do Forte de Atalaia, longong foi solto, tornando-se guia de uma expedição para o sul em direção às Missões.

Como se pode notar, grande era o poder (simbólico, político, religioso, cultural) exercido sobre as populações indígenas. A ideologia católica negava a maneira de viver da sociedade indígena, trabalhava a catequização de maneira que o nativo renunciasse a sua própria liberdade e assimilasse a moral civilizadora e escravizadora. O padre espanhol Bartolomeu de Las Casas (2008) denunciou o genocídio contra os povos indígenas no continente americano provocado pelo processo ideológico que subjugava e enclausurava os índios.

Cacique Janguiô – Juntamente com mais cinco chefes, destacou-se na defesa da permanência do grupo na região dos campos do *Paiquerê*, em oposição à proposta de mudança para a região do Rio Avaí, sob pretexto de serem suas terras melhores que aquelas. Só reivindicava ferramentas adequadas e condições de estabelecerem um engenho de cana, livrando-se, assim, de serem mão-de-obra gratuita para colonizadores portugueses. Outra exigência feita pelo cacique Janguiô foi a expulsão dos Guarani que habitavam “em dois grandes Campos” distantes de sua morada, com dois dias de caminho do Mato Grosso para o Sul.

Os ataques por outros grupos aos índios aldeados eram constantes, pois era uma forma de represália aos indígenas que prestavam serviços aos colonizadores portugueses. O Forte de Atalaia, com o decorrer do tempo, atraía muitos caciques pacificados e aliados aos portugueses, de modo que serviam de guias a soldados e fazendeiros para localizar os índios avessos à integração e a civilização. A morte do índio Jacinto Doiangre e de sua mulher no Forte de Atalaia, em 21 de novembro de 1822, segundo relatos do Padre Chagas Lima, deveu-se à perseguição que este fazia aos índios não-aldeados, sobretudo ao grupo Dorin. Conforme o missionário, Jacinto foi morto a porretadas enquanto dormia pelos índios resistentes ao processo de colonização.

Nos Campos de Guarapuava houve muitas disputas entre nativos e colonizadores durante todo o século XVIII e XIX. As dinâmicas dos conflitos tiveram impactos no *habitat*, chegando a deslocar e alterar significativamente o campo e os processos de luta. Com base nessa transformação sociocultural, tomaram proporção os eventos desencadeados nos Campos de Palmas e houve reflexos na construção do aldeamento de Mangueirinha no início do século XX.

Com a repressão ferrenha aos índios não aldeados e a tomada de seus territórios, as mudanças políticas, nos Campos de Guarapuava, deslocaram muitos grupos para os Campos de Palmas e, mais tarde, para a região de Mangueirinha. Assim desenvolveu-se uma nova sequência de lutas e outras lideranças étnicas destacaram-se politicamente como verdadeiros aliados e colaboradores do governo imperial, como se verá nos Campos de Palmas.

2.7 Lideranças importantes nos Campos de Palmas

Vitorino Condá – Mota (1994) lembra que, na ocupação da região de Palmas, em 1839, dois grupos de fazendeiros de Guarapuava disputavam a posse da região. O primeiro capitaneado por José Ferreira dos Santos e o segundo por Pedro Siqueira Cortes. De acordo com o autor, como o conflito entre as partes não foi resolvido no local, teve julgamento na comarca de Curitiba em 1840. Entretanto, é nesse desfecho que se observam referências ao cacique Condá como colaborador na marcação divisória das duas áreas.

[...] o Índio *Condá*, chefe da principal horda de selvagens, que ocupava Palmas, e mais dois Índios com suas famílias, em numero de onze pessoas, entre as qunes eram *Chanéré*, mulher do cacique, e duas criadas *Macãa* e *Vangre*. Um dos Índios sabia ler e escrever,

por ter-se criado na aldêa de Guarapuava, d'onde fugiu para o sertão; e ainda fallava suffrivelmente a nossa lingua, o que serviu a communicação franca, até mesmo com o cacique, que tambem balbuciava algumas frases portuguezas [...] (BANDEIRA, 1851, p. 428–429, grifo do autor).

Condá com os índios fugiram do Forte de Atalaia, em 1821 antes da destruição, na noite de 24 de abril de 1825, pelos índios Dorin. É provável que se tenha instalado posteriormente nos Campos de Palmas, onde prestou serviços valiosos aos tropeiros e fazendeiros da região.

Condá foi fundamental para o processo de disputas nas terras de Palmas, prestou informações preciosas às expedições de reconhecimento do *Kreie-bang-rê*. Mota (1994, p. 224) afirma claramente que: “[...] graças as suas informações, descobriram outros campos e faxinais a Sudoeste de Palmas denominados de Erê pelos índios. Mais tarde, Condá transferiu-se com o seu grupo para o local dos *lageados das caldeiras*”, onde se estabeleceria a povoação de Palmas.

Além disso, Mota (1994) esclarece que o *Põ'i bang Condá* assessorou Francisco Rocha Loures na abertura de um caminho ligando a Vila de Guarapuava/Palmas até a província de São Pedro do Sul, caminho até então apenas conhecido pelos Kaingang. Como se pode notar,

“[...] ahi se reconheceu o imperio que o Indio exercia sobre os mais chefes, que apresentando-se em atitude hostile nos campos de Nonoháy, sua voz a bem de seu amigo, foi bastante para os desarmar, e franquearem-lhe a passagem [...]” (BANDEIRA, 1851, p. 435)

Devido ao envolvimento de Condá com as expedições colonizadoras em visita à capitania de São Paulo, a segurança da povoação de Palmas, palco das disputas entre fazendeiros e nativos arredios ao processo colonizador, ficou a cargo do líder Viri, que rechaçou o ataque dos índios não-aldeados ao povoado. Logo, a atitude de Viri de proteger a localidade o elevou à posição de capitão dos índios (atribuição de patentes militares aos chefes colaboracionistas) e assegurador da vigilância e da proteção dos fazendeiros na região. Na disputa entre os dois chefes pelo comando do povoamento, o antigo subordinado ganha a causa, com isso o cacique Condá retira-se para os campos de Chopim, próximo da região de Mangueirinha. Assim, mais tarde, Condá foi convidado pelo governo do Rio Grande do Sul a ajudar na catequização dos índios naquela província meridional (LOROQUE, 2006, BECKER, 1999; MOTA, 1994).

Antonio Viri – A pequena povoação de Palmas cresceu com a instalação de grandes fazendas e passagem de tropeiros à procura de índios para escravização no século XIX. Depois da ocupação de Guarapuava pelos “brancos” (*fóg*), os índios procuraram outras regiões como o objetivo de fugir da perseguição dos brancos colonizadores. Por isso, em períodos de conflito, era costume as lideranças indígenas deslocarem-se para confundir o invasor, o colonizador. Assim, os líderes não-aldeados utilizam a tática de deslocamento para despistar e preparar as emboscadas.

O cacique Viri foi batizado no Forte de Atalaia recebendo o nome português Estevão Ribeiro do Nascimento. Ele ajudou na construção do povoamento de Palmas. Os serviços prestados aos brancos foram incalculáveis, no entanto, não muito reconhecidos pelos luso-brasileiros. De qualquer maneira, numa época de conflitos entre colonizadores e nativos, Viri com sua resistência e perspicácia atuou ao lado dos portugueses ajudando a povoar, a pacificar e cooperou abertamente com a catequização após a partida de Condá (MACEDO, 1995).

Os relatos da época assinalam que o engenheiro Henrique de Beaurepaire Rohan fazia estudos para abertura de estradas em Palmas, em 1855, quando, observando a situação do velho cacique e sua família, advogou a favor de Viri dizendo que, apesar do reconhecido valor desse chefe para a segurança do povoado, os habitantes não lhe retribuía materialmente. Ou seja, apesar do serviço prestado à civilização, o velho *Põ'i bang* encontrava-se sem terras para acomodar o seu próprio povo.

Mota (1994), parafraseando Roham, lembra do tom crítico do discurso do engenheiro às autoridades da vila de Curitiba.

Se os fazendeiros de Palmas não têm obrigação de ajudar financeiramente o governo na aquisição de terras para Viri e sua gente, o governo da província deve desapropriá-las, mesmo porque são terras usurpadas dos índios. Essa era a situação do cacique Viri em 1855, quinze anos após ter se aliado aos brancos de Palmas. (MOTA, 1994, p. 230).

Apesar de prestar serviços valiosos como informações de rotas indígenas e abertura de estradas, bem como cuidar da segurança da Vila de Palma, Viri não era visto como uma pessoa de confiança pelos brancos colonizadores. Estes suspeitavam dos nativos, sobretudo, dos chefes dos grupos que podiam, a qualquer momento, romper o acordo e desafiar a ordem e a segurança do povoamento.

Os serviços prestados pelos caciques Condá e Viri aos brancos foram importantíssimos para a ocupação da região, entretanto, igualmente não houve recompensa por parte do colonizador, sobretudo a respeito dos territórios e da cultura dos índios pacificados. Portanto, o tratamento para com os chefes colaboracionistas era de descaso como se pode perceber no trecho abaixo:

O restante do ofício relata [...] a situação dos índios comandados pelo cacique Viri, aldeados em Palmas, que estão sem alimento e impedidos de caçar nos matos pelo perigo que ronda a redondeza. Diante disso, pede autorização para ceder parte do gado aos índios aliados, pois eles são a única proteção que a Vila possui. O cacique Viri pede, por seu intermédio, algumas armas de fogo e ferramentas para a roça. (MOTA, 1994, p. 146).

Percebe-se, nas diversas narrativas dos cronistas, que havia uma indiferença dos luso-brasileiros para com os índios aliados. Ou seja, não consideram os valiosos serviços prestados pelos chefes tribais. É bem verdade que o interesse e a ganância dos invasores estavam aquém do respeito para com aliados indígenas.

Em que pese o arsenal trazido pela expedição de Diogo Pinto para desbravar e ocupar os Campos de Guarapuava e Palmas, não fosse a colaboração de Pahy, de Condá e Viri rechaçando os ataques constantes dos grupos rivais, as tropas expedicionárias luso-brasileiras dificilmente conquistariam e dominariam a região. Não se pode perder de vista que o confinamento em aldeias facilitava a vigilância, o disciplinamento indígena por parte do Estado colonial, assim foi o exemplo de Atalaia.

A Terra Indígena Mangueirinha (TI), localizada nos municípios de Mangueirinha³³, Coronel Vivida e Chopinzinho é uma área juridicamente pertencente aos Kaingang desde o início do século XX por iniciativa e aquisição do major Antonio Joaquim Cretãn, como veremos no capítulo 5. A conquista da TI está relacionada a um período histórico de resistência social e política que remete aos tempos de colonização dos Campos de Guarapuava e aos Campos de Palmas por parte dos

³³ O topônimo Mangueirinha representa o diminutivo de mangueira (curral), lugar onde se recolhe o gado; nos primórdios do município, ali existia uma mangueira que, face ao seu exíguo tamanho, era chamada mangueirinha, daí, a origem do nome do município. Sabe-se que a localidade onde hoje é Mangueirinha era rota de tropeiros que levavam gado do Rio Grande do Sul para São Paulo, sendo um local de parada. Como na época o melhor hotel da cidade era aquele que oferecia a maior e melhor mangueira para guardar e descansar o gado durante à noite, e a localidade oferecia isso, logo o nome de mangueira para gado deu origem ao nome Mangueirinha.

luso-brasileiros que entraram e tomaram os territórios dispersando e expulsando muitos grupos opositores para outras zonas.

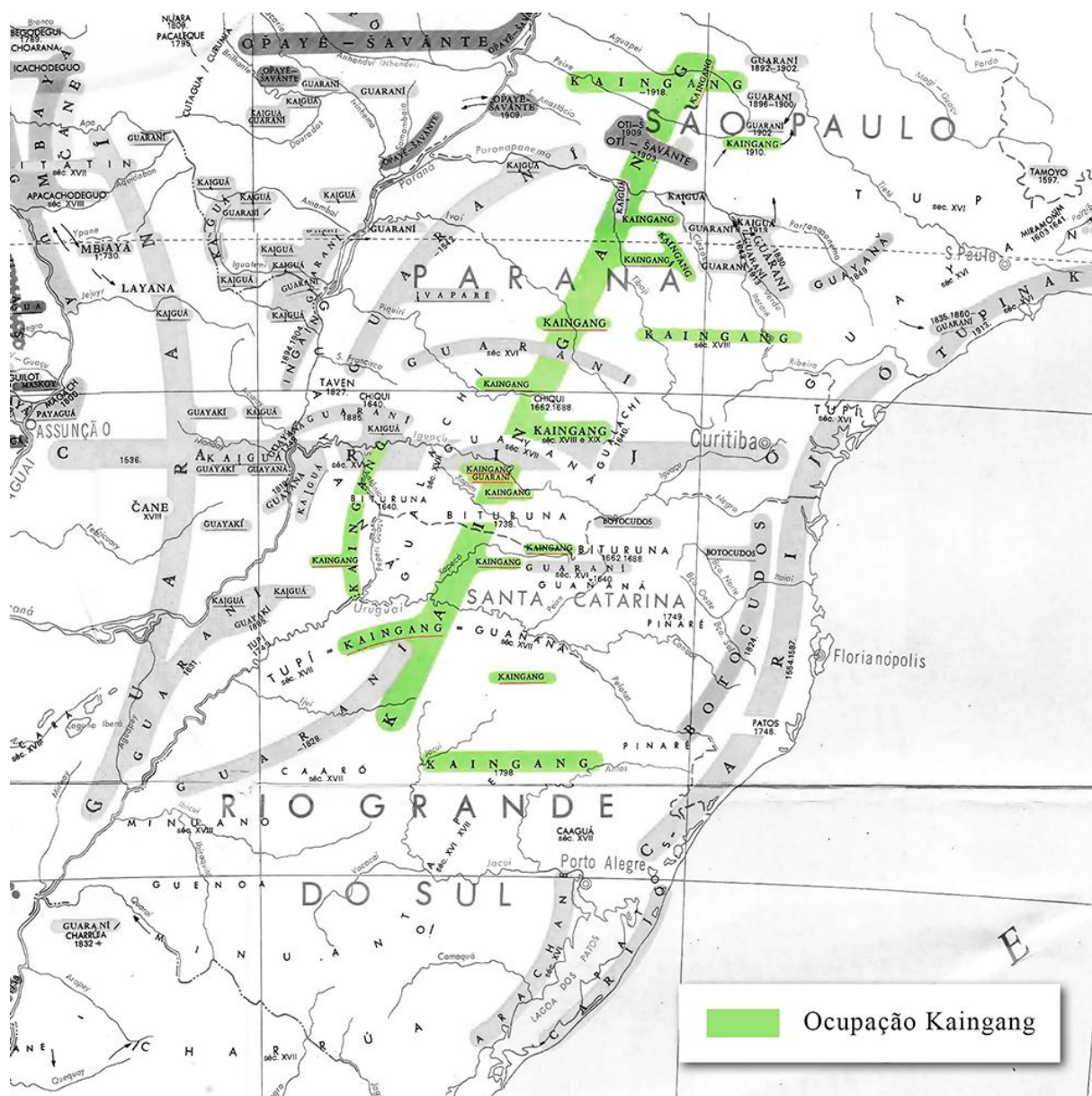
CAPÍTULO 3 – ORGANIZAÇÃO SOCIAL E POLÍTICA KAINGANG

3.1 Os Kaingang no Paraná

A presença das populações indígenas no território paranaense, conforme estudos arqueológicos e antropológicos, é de cerca de 3 mil anos. Muitas análises apontam para a hipótese de deslocamento de habitantes de outras áreas no sentido da região Sul do Brasil por algum motivo ainda desconhecido, embora um estudo de relevo geográfico mostre que se dirigiram a uma região de planalto semelhante ao seu habitat originário. Assim, o certo é que as pesquisas arqueológicas indicam que os Jê Meridionais (Kaingang e Xokleng) deslocaram-se do Brasil Central (nascentes do Rio São Francisco e Araguaia) em direção à região Centro-Sul estabelecendo-se nas regiões hoje conhecidas como estados do Paraná, Santa Catarina, Rio Grande do Sul e São Paulo, além da província de Misiones, na Argentina, aproximadamente por volta de 3 mil anos. Desso modo, não se tem ideia de quando teriam chegado à região que atualmente ocupam no sul do Brasil. Além disso, conforme Urban: “Tampouco se sabe por que migraram, embora um estudo do relevo geográfico mostre que se dirigiram a uma região de planalto semelhante ao habitat original.” (URBAN, 1992, p 90). Esse estudo vem reforçar a tese de que na região do Planalto Meridional, habitavam povos originários conhecidos hoje como Guarani, Xetá, além de Kaingang e Xokleng (AMBROSETTI, 1895; URBAN, 1992; MOTA, 1994; NOELLI, 2000; TOMMASINO, 2000, VEIGA, 2006).

A seguir, o Mapa 1 apresenta povos indígenas pertencentes ao tronco Macro-Jê que se concentram na maior parte da região oriental e central do Planalto Brasileiro, entre eles, o povo Kaingang. No deslocamento em direção ao Sul do País, a população Jê permaneceu povoando geograficamente a região do Planalto Meridional, formando um corredor de povos em que os Kaingang aparecem como povo marcante, como se verá na ilustração a seguir.

Mapa 1: Ocupação Kaingang no Brasil Meridional



Fonte: adaptado de IBGE (1981).

Antes, porém, é preciso dizer que os Kaingang fazem parte da família Jê do tronco Macro-Jê assim como os grupos Bororos, Krenák, Karajá etc. Dito isso, muitos antropólogos, cronistas, viajantes, entre eles, Baldus (1952), Nimuendaju (1981), Borba (1908), Mota (1994), Rodrigues (2000), Tommasino (2000), Fernandes (2003), Crépeau (2006), Veiga (2006), Laroque (2006) e Gibran (2012) convencionaram denominar os Kaingang de povos baseados em metades exogâmicas patrilineares (sistema dualista) nos estudos antropológicos, linguísticos e etno-históricos. Vale lembrar, havia uma geração de antropólogos que buscava

aproximações etnológicas entre os Kaingang e a área cultural do jê-Bororo do Brasil Central – a qual contou com as célebres e importantes pesquisas realizadas pelos membros do projeto Harvard-Brasil Central em parceria com o Museu Nacional durante os anos de 1960, coordenado pelo professor David Maybury-Lewis. Os estudiosos procuraram compreender e formular a organização dualista como princípio fundamental encontrado nas sociedades indígenas Jê, por exemplo, nos grupos Apinayé, Kayapo, Xavante e Krinkata.

Como bem esclarece Veiga:

Os Kaingang e os Xokleng, juntos, representam 50% dos falantes das línguas Jê. São, também, a mais numerosa das sociedades jê. Ocupam três dezenas de áreas indígenas que se espalham entre o oeste paulista e o norte-noroeste do Rio Grande do Sul, incluindo o Paraná (norte, centro e sudoeste) e o oeste catarinense. Destaque-se que a região que encerra as áreas de Guarita e Nonoai (no norte rio-grandense), Xapecó e Chimbague (no oeste catarinense), Palmas e Mangueirinha (no sudoeste paranaense), concentra 50% de toda a população Kaingang estimada, no total, em cerca de 29 [hoje 37.470] mil pessoas. (VEIGA, 2006, p. 37).

A grafia do termo Kaingang pode ser encontrada de diferentes maneiras ao longo da história de contato com o homem branco e as instituições sociais não-indígenas. Assim, como se pode notar, o termo aparece escrito em documentos jurídicos e históricos nas seguintes grafias: Caingang, Kainganguê, Kaingáng, Kaingang. Até nos apontamentos do reverendo Chagas Lima (1842) há nomenclatura referente aos índios Camé, Votoron, Dorin e Cayere que habitavam a região dos Campos de Guarapuava.

Segundo Mota (1994), quem primeiro utilizou o termo Kaingang para designar grupo étnico no Paraná foi um militar da Armada Imperial, chamado Camilo Lellis da Silva, em 1849, durante uma expedição realizada à região dos Campos Gerais e de Guarapuava. Entretanto, no tocante à terminologia empregada nos documentos oficiais de governo, foi Carlos Augusto de Carvalho, advogado e político, presidente da província do Paraná (1882–1883), quem utilizou, pela primeira vez, no Catálogo Oficial, termos alusivos como: Caingang, Camé (coroado) e Tac-tais, sobretudo já utilizados nos escritos de Telêmaco Borba, Frei Luiz Cemitille e Pe. Chagas Lima.

Além disso, quanto ao sentido do vocábulo Kaingang é possível encontrar alguns significados como “homem do mato” e/ou “pessoa de nossa gente” (VEIGA, 2006).

Os territórios na Região Sul do País, sobretudo na Província do Paraná, foram áreas de abundantes florestas nativas e grandes rios que enriqueciam a região e permitiam a autossustentabilidade da população nativa. Sabe-se que os índios habitavam por aqui antes mesmo da vinda dos luso-brasileiros, com as expedições de reconhecimento e colonização dos Campos Gerais de Curitiba e Guarapuava. A partir desse momento, os nativos passaram a perder espaços para as instalações de fazendas de gado, agricultura e, mais tarde, extração de madeira. Nota-se que do período imperial à fase republicana, o processo de expropriação continuou violento com a divisão das áreas para empresas colonizadoras com a anuência das autoridades brasileiras.

Em relação à localização e à fixação da população Kaingang na Região sul do Brasil é possível dizer que ela se estabeleceu mais precisamente na região do Planalto Meridional, sobretudo cerca dos vales e rios na fronteira com a Argentina. O Mapa 2 expõe a presença dos povos Kaingang na Região Sul do Brasil atualmente. Os registros históricos assinalam que, além deles, havia outros povos na área como os Guarani, Xetá e Xokleng até o século XIX, quando chegaram os colonizadores.

No tocante ao envolvimento com a sociedade nacional, os Kaingang têm-se mostrado como um povo que ora guerreou contra a espoliação dos seus territórios pelos colonizadores, ora estabeleceu alianças políticas estratégicas de resistência social e política com os exploradores de seus territórios, sobretudo nos últimos dois séculos.

El-Khatib (1969) salienta que os Kaingang, no início do século passado, interagiram com os portugueses nos três Estados do Sul e, ainda mais tarde, mantiveram contatos com os imigrantes europeus – o italiano e o alemão. Além disso, conforme o autor, muitos indígenas convivem nas cidades e por consequência aprenderam hábitos e costumes da sociedade envolvente, o que em contrapartida, não sucedeu com os brancos em se tratando de aprendizado com os indígenas. Assim, essa aproximação e interação cultural entre o indígena e o branco no passado desencadearam diversos apelidos de tipo muito comum no que tange ao índio, por exemplo, “bugre”, “mestiço” e este reconhecido como “branco” por viver na cidade e forjar a sua identidade social. Em que pese o processo de influência sociocultural, os nativos tiveram que aprender algumas táticas de sobrevivência e de pressão para sobreviver junto à sociedade envolvente.

Durante o tempo em que El-Khatib (1969) observou o contexto interétnico Kaingang, na região paranaense, os nativos assimilaram particularidades bem típicos do colonizador: falava português, católico, evangélico, assumiam chefia de posto e até pleiteavam cargos políticos no parlamento municipal³⁴. Ou seja, eles estavam em franco processo de “integração forçada” à sociedade nacional, terminologia muito utilizada por meio das políticas indigenistas dirigidas pelo órgão federal de assistência ao índio (no início SPI e depois Funai) do Estado brasileiro.

No que tange ao sistema político, os Kaingang, em geral, organizam-se politicamente da seguinte maneira: na hierarquia política, fica a liderança maior (*Pã`i bmãg*), chefe político, autoridade política ou mais conhecido por cacique³⁵. Além disso, existem outras lideranças menores (*Pã`i sã*) que, dependendo do contexto sociocultural e político, são nomeadas e subordinadas ao chefe político. Geralmente, elas são designadas pela autoridade política para colaboração e condução de tarefas restritas ao cotidiano das comunidades. Nessa hierarquia política do *pã`i sã* pode aparecer a presença dos conselheiros de cada aldeamento, o capitão, o cabo, quer dizer, a polícia local Kaingang. Estes são os que ajudam a governança do cacique e mantêm a ordem e a disciplina na comunidade. Usando uma expressão muito utilizada nas áreas indígenas Kaingang, “somos os olhos do cacique dentro dos locais”. Assim, na ausência do cacique as pessoas de confiança dele assumem o comando interinamente. O sistema político Kaingang é constituído de núcleos familiares, entrelaçados culturalmente, que estabelecem alianças internas e externas a que Fernandes (2003) nomeou de espaços de parentagens e afins.

É importante dizer que os caciques são venerados pelos Kaingang, estes depositam toda a confiança e crença possível nessas autoridades tradicionais. Os

³⁴ Os Kaingang normalmente participam das disputas eleitorais nas municipalidades onde estão concentradas as suas terras, muitos deles já foram vereadores e até vice-prefeito, por exemplo, o índio Orides Belino, eleito em 2000 pela legenda PPS, na cidade de Ipuacu, Terra Indígena Xapécó, Santa Catarina. Nas eleições de 2012, observa-se a presença de candidatos indígenas ao parlamento municipal em quase em todos os Estados da Região Sul. Na Região Sudoeste do Paraná, encontraram-se registros de candidatos a vereadores na Terra Indígena Mangueirinha, com o cacique Valdir e na Terra Indígena de Rio das Cobras, Nova Laranjeira, com o cacique Ângelo.

³⁵ Líder indígena. Termo de língua taino, de índios do Caribe, oriundos da Venezuela, que tiveram contato com os primeiros colonizadores europeus no século XVI. Essa palavra acabou sendo utilizada, no novo contexto, para designar, genericamente, chefes ou líderes de quaisquer grupos indígenas, independentemente da etnia que pertenciam. Os guarani chamam o líder de *Tamõ* e o chefe político de *Mboruvixa*; os Kaingang para líder maior *Pã`i mbãg* ou *Pay-bang/Pay*, e para líderes secundários usam uma palavra *Pã`i* ou *Pay*. (ARQUIVO PÚBLICO DO PARANÁ, 2009, p. 19).

caciques são os representantes legítimos na base; o poder do cacique é medido pelo trabalho interno e externo à comunidade, além disso acrescentaria o fator muito importante e decisivo – o segmento da parentagem em torno dele.

Ademais, os chefes políticos não podem ser tão autoritários nem ausentes em relação aos pedidos do povo que o apoia internamente. Eles têm de estar presentes em todas as atividades que envolvem aspectos socioculturais e políticos da comunidade. Na verdade, os chefes políticos devem participar dos acontecimentos importantes inclusive das festividades relativas à comunidade.

O sistema é entrelaçado pelo faccionalismo político e pelo dualismo cosmológico entre metades exogâmicas denominadas Kamẽ e Kaĩru. No tocante ao poder político, os homens são encarregados de participar das atividades políticas visto que o sistema de parentesco remete-se sempre à ascendência do lado paterno. Convém dizer que o filho é a imagem e semelhança do pai - é aquilo que o pai é. No que tange à posição de poder, os índios obedecem às solicitações dos líderes (que são normalmente homens) durante o tempo em que eles estão na função de representante da comunidade. Observou-se que o princípio da obediência às lideranças maiores é algo considerado de valor e temido dentro da cultura política kaingang.

As autoridades tradicionais têm um mecanismo de informação sutil e poderoso, que são as pessoas ligadas a eles por laços de parentescos, de amizades e alianças políticas. Assim, eles poderão saber por meio dos “olhos invisíveis” do sistema de informantes de quase todos os eventos ocorridos no interior da comunidade, por exemplo, na instituição escolar, na enfermaria e o que se passa no campo de futebol. O sistema de lealdade funciona em pontos estratégicos onde normalmente há indígenas trabalhando a serviço da comunidade, a saber: escolas, posto de saúde, posto da Funai e no espaço das igrejas. A rede de vigilância constante foi uma expressão para caracterizar aquilo que o orientador pedagógico da Escola Estadual Indígena Kókoj Tỹ Hãn revelava: “[...] Nós somos os olhos do cacique dentro da escola.”

3.2 As metades exógamas

A riqueza cultural de um povo está nas suas expressões simbólicas sustentadas na cosmologia e na mitologia de seus ancestrais. Assim, cada povo apresenta um padrão de cultura geral e particular que regula a personalidade e o

comportamento dentro daquele ambiente e espaço social em que interagem com os outros. Em relação à diversidade cultural e aos padrões de condutas dos indivíduos, grupos, classes, clãs, Benedict (1934) afirma que cada cultura seleciona dentro de uma gama de potencialidades humanas aceitas como aquelas às adequadas pelas pessoas que fazem parte do campo de ação dos sujeitos.

Em relação a tal discussão de conduta humana integradora e compartilhada pelos agentes nos diferentes contextos, a autora compreende que:

O que se passou nos grandes estilos de arte sucedeu também nas culturas como conjuntos. Todo o multiforme comportamento orientado no sentido de conquistar um modo de viver, de construir família, de fazer a guerra, de adorar os deuses, se organizou em padrões consistentes de acordo com canons inconscientes de preferências que se desenvolvem dentro da cultura. A certas culturas, como a certos períodos da arte, falta tal integração, e acerca de muitas outras sabemos muito pouco para que compreendamos os motivos que as movem. Mas culturas em todos os estados de complexidade, mesmo as mais simples, atingiram essa integração. Tais culturas são realizações mais ou menos felizes de comportamento integrado, e o que espanta é que possa haver tantas dessas possíveis configurações. (BENEDICT, 1934, p. 61).

Como tal, a organização social e política Kaingang, historicamente, é baseada no sistema de metades exogâmicas, isto é, pela complementaridade entre os indivíduos que trazem a marca cultural conferida de Kamẽ e Kaĩru. Praticamente toda a cosmologia dos Kaingang perpassa pelas assimetrias entre o universo do mito de origem dos heróis³⁶ e pelo faccionalismo. Ou seja, sistema dualista que se opõe e se engloba numa relação dialética de tensão e coesão social. Para falar deste contexto faccional e simbólico, Neoli Kafy, ex-vereador, líder indígena e residente da TI Rio das Cobras, município de Nova Laranjeiras, Sudoeste do Paraná, comentou: “[...] no meio Kaingang, nós temos as facções, né, quando entramos em atrito, o pau pega mesmo entre nós. A rivalidade é grande entre as marcas, as pinturas.”

Assim, o conflito entre eles faz parte do *ethos* guerreiro da nação. Além disso, no passado, a maior parte das guerras internas estavam relacionadas à

³⁶ Segundo Curt Nimuendajú: “A tradição dos Kaingang conta que os primeiros desta nação saíram do chão [...] Saíram em dois grupos, chefiados por dois irmãos por nome Kañerú e Kamé, sendo que aquele saiu primeiro. Cada um já trouxe um número de gente de ambos os sexos. Dizem que Kañerú e sua gente toda eram de corpo fino, peludo, pés pequenos, ligeiros tanto nos seus movimentos como nas suas resoluções, cheios de iniciativa, mas de pouca persistência. Kamé e os seus companheiros, ao contrário, eram de corpo grosso, pés grandes, e vagarosos nos seus movimentos.” (NIMUENDAJÚ, 1913, p. 9).

desobediência dos chefes subordinados ao cacique principal, muitas vezes, no tocante à quebra de normas em relação ao direito exclusivo de exploração dos pinheirais, em relação à coleta dos frutos em tempos não adequados.

A respeito do dualismo, é uma questão central na cosmologia Kaingang, concebido nos mitos de origem como resultado da unidade sociológica cujo princípio constitutivo é a relação sociocultural entre as metades Kamẽ e Kaĩru. Em torno da interpretação da simbologia do dualismo, Crépeau (2006) afirma que os Kamẽ, por um lado, são aqueles que “sempre vão na frente”, de maneira que são aguerridos e perseverantes; por outro lado, os Kaĩru apresentam grandes iniciativas, porém, não são persistentes. Simetricamente, os ritos sociais e culturais construíram-se sobre a divisão social em metades e seções que eles mantêm e às quais reafirmam a irreduzível complementaridade.

Os Kaingang, como outros grupos do tronco linguístico Macro-Jê, são caracterizados como sociedades sociocêntricas, que reconhecem princípios sociocsmológicos dualistas, apresentando um sistema de metades, facções e pinturas indicativas de cada divisão de parentesco. A representação dos pontos Leste para a metade Kaĩru e Oeste para os Kamẽ é venerada no universo do casamento, ritual do funeral e na vida política. É um conjunto de características socioculturais e políticas que ainda permanecem fortalecidas e transmitidas pelos chamados indivíduos experientes e/ou mais velhos. O povo kaingang tem um vínculo forte com o lugar de origem, que ele faz questão de chamar “a minha terra”, porque lá estão enterrados os “ancestrais”, os “tronco-velhos”³⁷ e/ou “o meu umbigo”. Melhor dizendo, onde estão as raízes familiares que eles chamam de núcleo de parentagens.

Assim, o dualismo Kaingang manifesta-se em representações socioculturais relacionados a animais e a natureza. Os sobrenomes sempre estão associados a nomes de plantas, animais, pássaros. Além disso, as representações geométricas como os objetos compridos são relacionadas à Kamẽ, e os redondos à Kaĩru. Com efeito, as representações astronômicas também atribuem uma identidade Kamẽ ao sol (rô) e Kaĩru à lua (kxõ). Tais elementos estabelecem a organização e mantêm o dualismo. Conforme Veiga (2003), o mito Kaingang da origem do sol e da lua

³⁷ O “tronco-velho” é o indivíduo cuja história está associada à própria ancestralidade local; por exemplo, são as histórias de grupos entrelaçados pela cosmovisão Kaingang. Os Kaingang da TI Mangueirinha referiam-se aos entes nascidos e enterrados na própria terra como “meus parentes antigos” e/ou “tronco velhos”.

explicita claramente sua concepção sobre a necessidade da diferença, do antagonismo e da complementaridade.

Na ilustração abaixo, observam-se as representações pictóricas relacionadas à organização dualista do povo kaingang. Portanto, Kamẽ (alto) e Kaĩru são partes de um todo que se complementam no universo sociocultural. Ou seja, as duas seções culturais dão origem à referida sociedade. De acordo com R. C. Fernandes (2003), quando o casamento não respeita a exogamia e a distância genealógica e social, gera subdivisões como Votor e Wonhetky, que são filhos de relações incestuosas ou casamentos entre membros de uma mesma metade. Por isso, o casamento entre pessoas de uma mesma marca chama-se *péin* que são os indivíduos considerados fracos e jamais serão autoridades políticas. De acordo com a cosmologia Kaingang, o indivíduo que nasce de casamento fraco (casamento entre pessoas de marcas iguais) vem a receber um nome feio (*jiji kóréng*) e são conhecidos como os responsáveis pelas atividades e celebração do ritual do kiki. Os *péin* (tanto da subseção Kamẽ como subseção Kaĩru) são os únicos com uma função exclusiva para cumprir rituais de lidar com defuntos, cemitério, adivinhações, cura e com os viúvos/as (VEIGA, 2003).

Quadro 1: Representação do Sistema Exogâmico

KANHRU (Leste) Marcas redondas	KAME (Oeste) Marcas compridas
Kanhru	Kamẽ
Votor	Wonhétky

Fonte: Veiga (2006, p. 95).

A relação de parentesco, na terminologia Kaingang, está diretamente associada à ambivalência e à oposição socio-cosmológica. Com isso, o casamento ideal entre os Kaingang é aquele entre metades opostas. Ademais, os relacionamentos interpessoais e afetivos acabam constituindo-se num momento ritualístico de edificação de acordos entre famílias e/ou grupo de famílias a que o antropólogo R. C. Fernandes (2003) chamou de relações constitutivas de *parentagens*.

O sistema de metades, enquanto articulador da organização social Kaingang, produziu formas muito mais complexas do que aquela identificada pelos primeiros

colonizadores. No mito de origem coletado por Borba (1908) encontra-se uma versão resumida da cosmologia dualista Kaingang. No mito dos heróis culturais, Kamẽ e Kaĩru produzem não apenas as divisões entre os homens, mas também a divisão entre os seres da natureza. Dessa forma, segundo a tradição geométrica Kaingang, o sol é Kamẽ e a lua é Kaĩru, o pinheiro é Kamẽ e o cedro é Kaĩru, o lagarto é Kamẽ e o macaco é Kaĩru, e assim mantêm a lógica estrutural e simbólica do grupo. Por um lado, a relação com o sol significa persistência, permanência, dureza, com os lugares baixo e objetos longos e com o mundo dos mortos. Por outro lado, a referência à lua tem a ver com o orvalho, a umidade, a mudança, a agilidade, lugares altos e objetos baixos e redondos e com o mundo dos vivos (VEIGA, 2003).

Importante assinalar que o pertencimento patrilinear à metade ou à seção está inscrito no nome atribuído à pessoa (criança) no momento quando ela nasce, no círculo familiar. No passado, o rito de dar o nome (batismo Kaingang) era apenas realizado por uma pessoa mais velha da comunidade antes que criança tivesse a certidão administrativa feita no posto da Funai e/ou no cartório de registro civil na cidade. No tocante a esta questão, a família chamava a pessoa sábia da cultura tradicional, portadora de um estoque de nomes referentes a ambas as metades – Kamẽ e Kaĩru. Por isso, todas as pessoas, ao nascer, receberão um apelido que levarão para o resto da vida, de maneira que servirá de registros para as gerações futuras.

A constituição física e social do indivíduo está relacionada, respectivamente, à filiação patrilinear e à nomeação por descendência comum, sendo ambas recebidas através do pai. Por essa razão, os Kaingang são categóricos em afirmar que a criança é o que for o seu pai. Se o pai for Kaĩru, os filhos de ambos os sexos serão Kaĩru; se o pai for “português”, os filhos herdarão essa condição (por demais negativa no meio sociocultural), de sorte que serão sempre considerados índio “misturado” ou, muito comum na linguagem interna, índio não “puro”, “castiçado”.

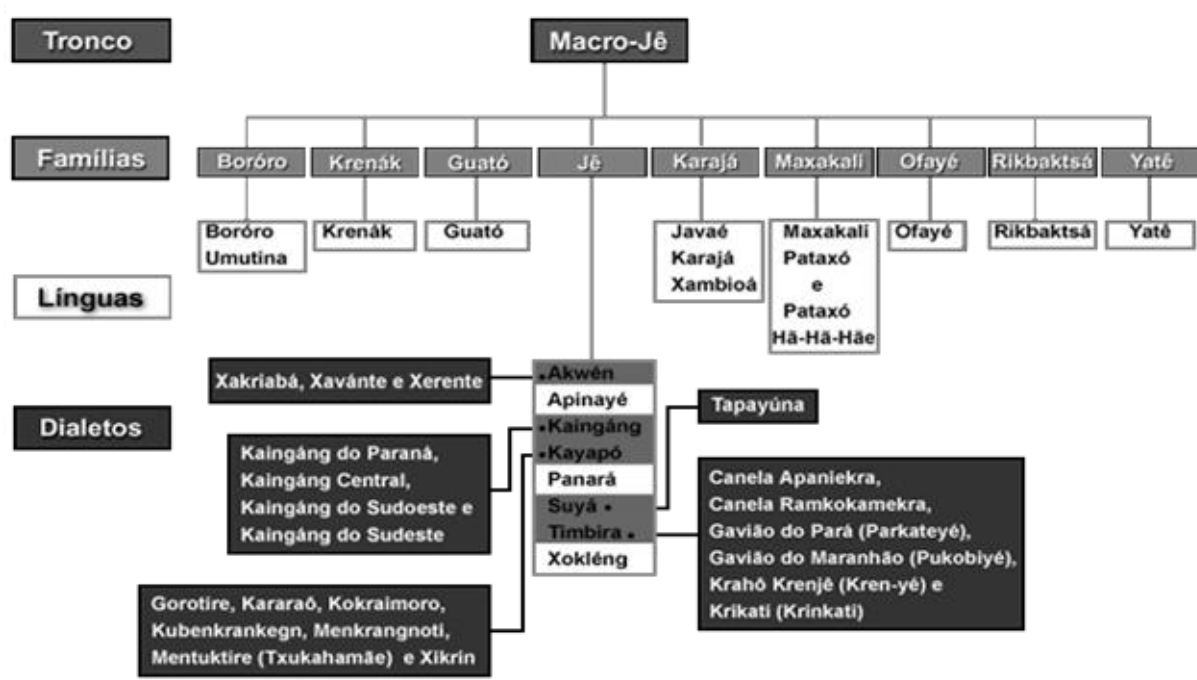
Entretanto, em visita ao posto da Funai na TI Mangueirinha, em outubro de 2012, foi possível observar, nos arquivos internos da entidade indigenista, nos registros de nascimento, a alusão aos dois nomes – o português e o relacionado à metade kaingang. Normalmente, o nome português vem escrito na parte superior do papel e a seguir vem o nome ancestral. Com efeito, essa regra imposta pelo Estado vem caindo em desuso nos aldeamentos hodiernamente. Segundo Izaltino, funcionário responsável pelo posto indígena: “os indígenas fazem hoje os

documentos (registro civil e identidade), apenas com um único nome – aquele mesmo dado pela ancestralidade da família”. De fato, é uma conquista da CF/88 que assegura o direito a liberdade de expressar sua tradição cultural nos documentos oficiais, e mais do que isso, um sinal de afirmação política e identitária, completou o servidor público.

Em relação às origens dos Kaingang, estudiosos como Crépeau (2006), R. C. Fernandes (2003), Veiga (2003), Rodrigues (2000), Tommasino (2000) descreveram o grupo étnico como pertencente ao tronco Macro-Jê e ao tronco linguístico Jê com, aproximadamente, cinco dialetos falados na Região Centro-Sul do Brasil.

No exemplo ilustrativo abaixo, é possível identificar os grupos, as línguas e as formas dialetais do povo Kaingang presentes na Região Sul do Brasil.

Diagrama 1: Esquema dos grupos Macro-Jê presentes no Brasil



Fonte: Instituto Socioambiental, 2012.

Analisando a figura acima, observa-se que os Kaingang apresentam cinco dialetos em torno da Região Centro-Sul, com algumas variações no que tange à língua regional. Segundo Veiga (2006), existe o dialeto paranaense, central, sudeste, sudoeste e paulista. Embora existam as variações linguísticas regionais, nada disso compromete a comunicação entre eles. O importante é que todos se

entendem e mantêm o idioma vivo até hoje no Centro-Sul como língua materna na maioria das comunidades mesmo que em meio ao processo de imposições do mundo civilizado.

No tocante à questão da espacialidade das construções das casas e das malocas, segundo Veiga (2003), não foi encontrado nenhum formato de aldeias circulares como é típico do povo Macro-Jê. Para Melatti (2002), as populações jês setentrionais-centrais e os Bororos expressam um estilo de organização social que estão instituídos simbolicamente no próprio desenho circular da aldeia ou semicirculares, comuns a todos os povos dessa mesma matriz familiar. Conforme Veiga, os Kaingang, diferentemente, apresentam “[...] a oposição espacial entre centro e periferia, masculino/feminino, público e privado, individual/coletivo que se tem apresentado como característica dos demais Jê” (VEIGA, 2006, p. 80). Assim, tais povos também não possuem rituais públicos periódicos ou diários e muitas cerimônias importantes são domésticas e imperceptíveis ao visitante.

3.3 Os aspectos econômicos

No que diz respeito às fontes econômicas, a maioria dos povos indígenas no Sul do Brasil exploravam e retiravam o sustento diário da caça, pesca, e da plantação de milho, feijão, mandioca, erva-mate, coleta de frutas, pinhão, mel entre outras atividades disponíveis em abundância. Antes da chegada do colonizador, os indígenas viviam em terras férteis e de riquezas abundantes que garantiam a autossustentação. Os relatos dos cronistas como Taunay (1888) e Borba (1908) apontam na direção de que os povos estabelecidos nessa região viviam numa sociedade de fartura, onde tudo tinha e nada faltava para a sua sobrevivência dos mesmos.

Em se tratando do sistema tradicional da economia e uso da terra, observa-se que os Kaingang ainda fazem suas roças, cultivam os produtos tradicionais em meio a um solo depauperado, sobretudo pelo uso repetitivo sem acrescentar nenhum adubamento. Com isso, a dependência em relação a fatores externos como insumos e maquinaria é uma realidade presente na maioria das Terras Indígenas. De fato, hoje, existem uma legislação que restringe e limita a ação das populações tradicionais as atividades de caça, pesca, coleta de pinhão, mel, uso da taquara e outros produtos naturais tornando-os dependentes da economia de mercado.

Ademais, existem justificativas importantes, uma delas e a mais agressiva foi, por sua vez, a tomada dos territórios e transformada ora em grandes fazendas, ora em desflorestação de áreas para suprir as necessidades das empresas madeireiras. Convém, outrossim, dizer que tal atitude afetou diretamente as características do ambiente como a fauna e a flora da região, acarretando graves problemas para os grupos tradicionais. Entre tantos diálogos com o cacique da TI Mangueirinha sobre os problemas internos da comunidade, ele queixou-se de um ponto que afetava os índios na comunidade. Referia-se ao rigor das leis no tocante à proibição de algumas atividades tradicionais como a caça e a coleta de frutos dentro da área indígena. Sempre dizia: “A gente não pode mexer em nada, de fato, a terra não é nossa, é da União”, completou o cacique.

Apesar das mudanças socioeconômicas, os Kaingang, hoje, dependem das roças coletivas, das roças familiares e da venda da força de trabalho aos brancos; às vezes, na sua própria área com o arrendamento das terras. Hoje, o artesanato é outra fonte de renda que reforça o orçamento de inúmeras famílias indígenas nos aldeamentos próximos às cidades ou nos acampamentos improvisados em rodovias na Região Sul.

Um elemento importante que vem emergindo na economia indígena é o escoamento do artesanato indígena para as cidades de maior importância econômica, social e administrativa sobre as demais da mesma região, por exemplo, Curitiba, Porto Alegre, Florianópolis, onde os próprios nativos exibem publicamente os produtos decorativos (balaios, cestos, cocar, cabaças, maracás, arco e flecha, colares de sementes etc.) para comercialização nos canteiros das avenidas, calçadão no centro das cidades, rodoviárias, eventos culturais e artísticos onde armam suas tendas. Embora a lógica da sociedade indígena seja coletiva, nada os impede de lançar os artigos culturais no universo do mercado para obter rendimentos pessoais e familiares.

3.4 A situação legal das TIs e demografia

Atualmente, o Estado do Paraná possui cerca de 19 (dezenove) Terras Indígenas regularizadas e distribuídas entre as nações Kaingang e Guarani que vivem na região, de modo que 13 (treze) delas são territórios reconhecidamente Kaingang. São consideradas áreas pertencentes ao povo Kaingang atualmente: TI Apucarana, TI Barão de Antonina, TI Faxinal, TI Ivaí, TI Mangueirinha, TI Marrecas,

TI Palmas, TI Queimadas, TI Rio das Cobras, TI São Jerônimo, TI Tibagy/Mococa e TI Yvyoporã Laranjinha. No que diz respeito às outras áreas indígenas: TI Avá-Guarani do Ocoí, TI Ilha Cotinga, TI Laranjinha, TI Pinhalzinho e TI Tekohá Añetete, TI Rio Areia, e TI Toldo Boa Vista, todas são do povo Guarani.

Mapa 2: Localização das TI Kaingang na região Centro-Sul



Fonte: adaptado de D'Angelis e Veiga (2010).

O mapa acima indica as diversas áreas demarcadas e habitadas pelos povos Kaingang nos três Estados do Sul, com exceção de Bauru. A maioria das terras está reunida no centro do mapa (no chamado corredor Kaingang), onde estão bastante concentradas e com espaços geográficos extremamente minúsculos em relação às terras ocupadas por não-índios.

A tabela abaixo mostra o levantamento demográfico comparativo dos povos Kaingang nas 12 (doze) terras indígenas paranaenses realizadas pelo antigo SPI (1946/51), Funai (1976) e IBGE (2010) em quatro momentos distintos. A última instituição que investiga as populações humanas no Brasil divulgou recentemente o Censo 2010 em que revelou alterações significativas na demografia indígena no Brasil. Além disso, a tabela apresenta a extensão territorial em hectares de cada área em todo o Paraná.

Tabela 01: Áreas Indígenas e População Kaingang

Terras Indígenas Kaingang	População Kaingang em 4 momentos				
	SPI 1946	SPI 1951	FUNAI 1976	IBGE 2010	Área (ha) (FUNAI DAF)
Rio das Cobras	-	634	-	2315	18.681,98
Mangueirinha	180	344	310	2158	17.308,07
Palmas	-	-	-	737	2.944,00
Marrecas	-	-	-	653	16.538,58
Ivaí	331	563	380	1212	7.306,34
Faxinal	-	128	-	587	2.043,89
Queimadas	-	198	-	433	3,081,00
Apucarantina	-	401	-	1358	5,574,00
Barão de Antonina	-	-	-	384	3,751,00
São Jerônimo da Serra	-	-	-	573	1.339,00
Mococa	-	-	-	114	848,00
Boa Vista	-	-	-	1 226	7,3

Fonte: D'Angelis e Veiga (2010), organização do autor.

Além da apresentação demográfica das áreas e a extensão territorial destas é possível visualizar os municípios com os maiores índices de população indígena divulgados no último Censo do IBGE, 2010. Um dado importante revelado foi o caso de Curitiba com uma população de aproximadamente 2.963 índios urbanos. A par disso, 9 (nove) unidades municipais aparecem com números expressivos de

população nativa como Nova Laranjeiras³⁸, com 2.239; Manoel Ribas, 1.699; Tamarana, 1.483; São Jerônimo da Serra, 926; Palmas, 781; Chopinzinho, 650; São Miguel do Iguaçu, 646; Ortigueira, 636; Cândido de Abreu, 617 (IBGE, 2010).

Os dados demográficos levam a refletir sobre as disputas jurídicas por áreas tradicionais e, conseqüentemente, sobre a reorganização social e política dos índios com o decorrer do tempo na Região Sul do Brasil, com um recorte especial à TI Mangueirinha, local conhecido pelas disputas entre governo estadual, empresas colonizadoras, madeireiros, arrendatários e posseiros durante o século anterior. Ademais, o contexto social e político da área indígena adquiriu dimensão nacional e internacional por meio de Ângelo Cretãn, por ter liderado a luta política, em meados dos anos de 1970, de retomada das terras Kaingang no Sul do País. No capítulo 5, ver-se-á narrativa sobre a TI Mangueirinha e as narrativas pessoais das principais lideranças políticas da região.

Além disso, o Censo Demográfico do IBGE, 2010 evidenciou um fator importante para os Kaingang, ou seja, eles continuam sendo o grupo étnico mais numeroso no Brasil Meridional, incluindo-se entre os três primeiros povos indígenas com maior contingente populacional no Brasil atual.

Veiga (2006) considera que os Kaingang não são povos nômades. Não os caracteriza o hábito de vagarem por diferentes territórios, mesmo no passado. Sabe-se que as conjunturas sociais e políticas de interação como o *fóg* forçaram os índios a mudar de lugar, de origem. Dessa maneira, os Kaingang fixaram-se na Região Meridional e apenas se deslocavam de uma área para outra, em caso de conflito interétnico, pois o perdedor devia retirar-se. Em razão disso, a transferência estava associada a uma característica inerente às raízes e ao tronco-comum; eles foram-se expandindo sem abandonar seus territórios tradicionais já ocupados, com exceção daqueles que lhes foram expropriados pelos colonizadores no passado.

³⁸ Nova Laranjeiras, PR, está entre os municípios com maior população indígena nas áreas rurais. Pela ordem vem o município de Redentora, RS, com 4.033; Ipuacu, SC, com 3.436; Porto Alegre, RS, com 3.308; Curitiba, PR, com 2.693; Nova Laranjeiras, PR, com 2.239; Tenente Portela, RS, com 1.997; Manoel Ribas, PR, com 1.666; Charrua, RS, com 1.524; Tamarana, PR, com 1.483e Chapecó, SC, com 1.455 indígenas.

Tabela 2: Populações indígenas com indicação das 15 etnias com maior número de indígenas, por localização do domicílio – Brasil – 2010

Número de ordem	Total		Nas Terras Indígenas		Fora das Terras Indígenas	
	Nome da etnia	População	Nome da etnia	População	Nome da etnia	População
1	Tikúna	46.045	Tikúna	39.349	Terena	9.626
2	Guarani Kaiowá	43.401	Guarani Kaiowá	35.276	Baré	9.016
3	Kaingang	37.470	Kaingang	31.814	Guarani Kaiowá	8.125
4	Makuxi	28.912	Makuxi	22.568	Múra	7.769
5	Terena	28.845	Yanomámi	20.604	Guarani	6.937
6	Teneteha	24.428	Teneteha	19.955	Tikúna	6.696
7	Yanomámi	21.982	Terena	19.219	Pataxó	6.381
8	Potiguara	20.554	Xavante	15.953	Makuxi	6.344
9	Xavante	19.259	Potiguara	15.240	Kokama	5.976
10	Pataxó	13.558	Sateré-Mawé	11.060	Tupinambá	5.715
11	Sateré-Mawé	13.310	Mundurukú	8.845	Kaingang	5.656
12	Mundurukú	13.103	Kayapo	8.580	Potiguara	5.314
13	Múra	12.479	Wapixana	8.133	Xucuru	4.963
14	Xucuru	12.471	Xacriabá	7.760	Teneteha	4.473
15	Baré	11.990	Xucuru	7.508	Atikum	4.273

Fonte: Fundação Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística (2012).

A situação de contato dos Kaingang do Paraná³⁹ pode ser considerada desde as primeiras expedições exploradoras, quer fossem de reconhecimento, de exploração, de captura ao índio (século XVI); quer dos movimentos messiânicos (século XVIII-XIX); quer da abertura de estradas, da agropecuária etc. (século XVIII-XIX). Esses movimentos acompanharam tanto os interesses de Portugal e Espanha, limítrofes ou extralimítrofes, como os diferentes ciclos econômicos do Brasil Colônia, Império e República, chegando aos dias atuais (BECKER, 1999).

Tomando por base o último Censo do IBGE (2010), é possível verificar que os Kaingang estão entre os três povos indígenas mais numerosos do Brasil. O Censo estatístico revelou que este grupo étnico constitui o mais numeroso entre as sociedades Jê. Além disso, um fato importante é que eles ocupam três dezenas de áreas indígenas que se espalham entre o Oeste Paulista e o Norte-Noroeste do Rio

³⁹ Para Becker (1999), o processo de ocupação das Terras Indígenas pelos colonos assim como a sua delimitação continua, como nos demais estados brasileiros, ao encargo do SPI (1910) até a sua reformulação em termos de Funai (1970), órgão ainda em atuação.

Grande do Sul, incluindo o Paraná (norte, centro e sudoeste) e o oeste catarinense. Destaque-se que a região que encerra as áreas de Guarita e Nonoai (no norte rio-grandense), Xapecó e Chimbague (no oeste catarinense), Palmas e Mangueirinha (no sudoeste paranaense), concentra 50% de toda a população Kaingang (estimada, no total, em cerca de 37,470 mil pessoas).

Tabela 3: População Indígena no Paraná

Lugar de nascimento	População residente autodeclarada indígena, por sexo e situação do domicílio					
	Total	Sexo		Situação do domicílio		
		Homens	Mulheres	Urbana	Rural	Rural específico
Brasil	734.127	365.312	368.816	383.298	350.829	304.324
Paraná	31.434	15.805	15.629	19.709	11.725	8.864

Fonte: Fundação Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística (2012), organização do autor.

A divulgação do Censo Demográfico (2010), no que tange às populações indígenas, contesta o falso discurso de extinção da população autóctone veiculado pelos meios de comunicação de massa e por setores conservadores da sociedade brasileira. Embora tenha aumentado demograficamente em quase todos os aspectos estudados, a falta de uma política fundiária para alocar dignamente todos os autóctones têm sido um fator preocupante para o movimento indígena e para as lideranças nacionais e locais. As condições existentes dentro das comunidades são precárias a ponto de ainda serem desassistidos dos serviços básicos (habitação, saúde, água potável e alimentação) pelo órgão indigenista e pelo poder público. Isso tem levado ao êxodo muitos nativos, sobretudo de jovens para áreas periféricas das metrópoles urbanas no Sul do País, especialmente nas médias e grandes cidades do Estado do Paraná (Curitiba, Ponta Grossa, Foz do Iguaçu, Londrina, Maringá, Cascavel e Guarapuava). Como se pode notar, perto desses municípios estão concentradas as maiores TIs do Paraná, portanto, o livre deslocamento entre a aldeia e a cidade é uma alternativa de sobrevivência utilizada pelos índios.

3.5 A organização política regional e as entidades indígenas

A participação política dos Kaingang dentro do movimento regional tem sido fundamental, já que é a maior população indígena do Sul do País. Nesse sentido, a presença das lideranças políticas deste povo no cenário regional é visível a ponto de

estarem inseridos dentro das principais entidades representativas no Sul. A atuação afirmativa das lideranças Kaingang regionalmente tem-lhes dado certa visibilidade e demonstração de muita força política no cenário indígena nacional e internacional.

Observa-se que essa participação política das lideranças pode ser interpretada de duas maneiras importantes. No Estado do Paraná existem dois mecanismos importantes de participação e envolvimento dos índios na questão da política indígena. A primeira perspectiva diz respeito às lideranças tradicionais das comunidades, no caso, os caciques que estão organizados por meio do Conselho Indígena e o Conselho dos Caciques de Guarapuava; a segunda perspectiva está diretamente ligada à questão da atuação das lideranças externas e/ou emergentes que são àquelas que vivem nos centros urbanos e têm uma atuação política pautada pela intercalação entre o movimento indígena regional e nacional, sobretudo engajadas às associações de professores, às organizações não-governamentais e aos órgãos governamentais.

Assim, no que tange ao primeiro caso de engajamento político em defesa da causa indígena, exemplo maior é o Conselho Indígena, que é a entidade máxima de decisões dos caciques e das políticas indígenas na região. Logo, apenas os caciques fazem parte da estrutura e tomam decisões importantes, sobretudo em relação à legitimidade das lideranças políticas externas. Ou seja, elas somente falam em nome dos povos indígenas e tomam decisões importantes nos órgãos governamentais se tiver o consentimento livre e prévio deste conselho.

Convém notar que o Conselho Indígena no Paraná - diferentemente do que acontece noutros estados brasileiros em que não se segmentou - aqui houve uma divisão político-administrativa dos trabalhos em duas frentes de atuação, conhecidas como Conselho Indígena do Paraná (qualquer liderança política do Estado participa como membro), que representam todas as Terras Indígenas que estão localizadas ao Norte do Estado; e o Conselho dos Caciques de Guarapuava (apenas os cacique da região participam), que tem a função de auxiliar todas as áreas que se encontram nas sub-regiões administrativas do Sudoeste e Centro-Oeste e Oeste da mesma unidade federativa.

Conforme Neoli Olíbio, ex-presidente do Conselho dos Cacique de Guarapuava, não existe diferença de estrutura e de atuação; os poderes são os mesmos para todos e o formato político em duas entidades é apenas para aproximar e facilitar os trabalhos administrativos em cada região, já que as demandas das

comunidades são diferentes em se tratando das peculiaridades regionais e a dimensão geográfica do Estado do Paraná.

Em relação a outras perspectivas de interação com a sociedade envolvente, os Kaingang destacam-se pelas suas lideranças políticas externas que se apresentam cada vez mais atuantes e inseridas nos diferentes espaços de intermediação política no Estado-nação. Não por acaso, a participação política das lideranças externas tem acontecido por meio da instituição escolar, das associações indígenas, dos centros estudantis nas universidades e das organizações não-governamentais, o que explica, de certa maneira, a organização do movimento indígena no Sul do País a partir dos anos 1990.

Durante os anos 1990, os professores indígenas deram um passo importante na organização do movimento regional com a criação da primeira organização APBKG (Associação dos Professores Bílingues Kaingang e Guarani) no Estado do Rio Grande do Sul, que dava exemplo de organização social e política para os outros estados da região. Nesse sentido, a participação dos professores, alguns já lideranças políticas nas suas comunidades, possibilitou e ajudou na estruturação do movimento indígena e na ascensão de outras lideranças.

Ainda no ano de 1992, paralelo às discussões sobre educação intercultural e diferenciada, surgiu a entidade política Onisul (Organização das Nações Indígenas do Sul), que articulava o movimento em torno da retomada de terras indígenas na região do Planalto do Rio Grande do Sul, mais especificamente na região do Alto Uruguai, o que veio acontecer, sobretudo com a Terra Indígena Iraí, território considerado sagrado e reconquistado pelo povo Kaingang.

Maria Inês Kaingang, professora bilíngue e liderança indígena no estado do Rio Grande do Sul, narrou a dificuldade no início do movimento social, sobretudo na questão da criação de uma entidade representativa dos indígenas no Sul do Brasil. Segundo ela, faltavam recursos, estrutura física, e ainda mais experiência técnico-administrativa para lidar com a burocracia governamental. Os novos dirigentes enfrentavam muitas dificuldades no dia-a-dia, particularmente na questão da experiência político-organizacional, o que, de certa maneira, afetava o desempenho das atividades e fragilizava as tentativas de sustentabilidade da estrutura política em meio a sociedade externa.

Entretanto, mesmo diante do isolamento político e das adversidades encontradas, no que tange à adaptação ao meio urbano, durante os anos 1990,

havia uma disposição dos indígenas que viviam na cidade de se organizarem politicamente, sobretudo para reivindicar mais direitos e visibilidade perante as entidades indigenistas e a sociedade não-indígena. Romancil Cretãn conta que, entre os anos de 1999 e 2003, os indígenas que moravam em Curitiba passaram a discutir e a trocar experiências pessoais com mais frequência, no sentido de criar uma entidade própria que auxiliasse os indígenas que residiam na zona periférica de Curitiba. Ele explica que era uma maneira de reunir os índios e matar a saudade dos parentes que ficaram nas aldeias. Segundo ele, os índios passavam por dificuldades de adaptação na cidade e precisavam de uma associação que protegesse, defendesse e promovesse o resgate crítico e reflexivo da sociodiversidade dos povos tradicionais do Paraná.

Assim, com base nesses encontros informais, para tomar chimarrão e trocar experiências significativas, surgiu a ideia de criar a entidade Orccip-Curim (Organização Resgate Crítico da Cultura Indígena do Paraná Curitiba e Região Metropolitana). Logo, a ideia de discutir a diversidade cultural no entorno da região curitibana foi o primeiro passo dado para se pensar no futuro da organização política, já que não se tinha nada que agregasse e mobilizasse os indígenas, sobretudo os Kaingang que vivem na zona metropolitana da capital paranaense como estudantes, trabalhadores formais e vendedores de artesanatos no centro da cidade.

Ainda no tocante à questão, de acordo com o Romancil Cretãn: “[...] a ideia nossa era começar com a associação indígena, mas, no futuro, a gente queria que se tornasse uma entidade no Paraná para ajudar todos os índios do Sul. Eu fui eleito presidente, na época, dessa associação.” De fato, a participação dos indígenas urbanos, principalmente estudantes universitários, professores e trabalhadores foram sujeitos importantes na construção da Orccip-Curim.

3.6 O papel da Articulação dos Povos Indígenas do Sul (ArpinSul)

Com base nessa fase de tentativas de construção do movimento social crítico-reflexivo aproximando todos os povos indígenas Kaingang, Guarani, Xokleng, Xetá e remanescentes de Charruas, é que a Orccip-Curim veio, mais tarde, a se transformar na Articulação dos Povos Indígenas do Sul (ArpinSul).

Em relação a esse momento histórico, Romancil Cretãn faz questão de contar os detalhes de como foi a fundação da entidade ArpinSul:

[...] Naquele momento, ninguém podia ir ao Forum Permanente dos Povos Indígenas da Amazônia, então, todo mundo olhou prá mim, porque estava morando em Curitiba, então, já trabalhava ali. A ArpinSul não tinha apoio nenhum, não tinha recurso nenhum. Então, o único que poderia estar a frente dessa organização era eu, né. Claro! Que não foi fácil porque fizemos reuniões no Rio Grande do Sul, depois fizemos em Santa Catarina, fizemos aqui no Paraná com mais de 250 lideranças do Sul. Teve briga, rachou, depois a gente se juntou de novo, e conseguimos chegar a um consenso. E hoje a gente tem ArpinSul aí, né, com esses projetos que ela já está tocando. Com projeto institucional dela, ArpinSul. Hoje, a gente também conseguiu construir e apoiar duas organizações indígenas, que é uma do Mato Grosso do Sul, que se chama Arpipan, tanto que os nomes são parecidos, né!? E a Arpin-Sudeste, que é de São Paulo e Rio de Janeiro. Então, para gente começou aqui. Assim, eu acredito, assim a gente conseguiu dar passos. E a nível nacional, chegamos na Apib, que nós somos membros, ArpinSul. A gente conseguiu criar essa organização maior que é a Apib, com as organizações de base que seria nós, né; a ArpinSul base, a Coiab base, a Apoinme é base, nós temos uma estrutura hoje. (Romancil Cretã, coordenador da ArpinSul).

Em relação a autossustentação financeira da organização e a gestão dos eventos políticos das lideranças na região Sul, Romancil Cretã comentou que a ArpinSul tem uma equipe específica para trabalhar com o *marketing político* da entidade com todos os povos, no planejamento e execução de projetos, por exemplo, organização de debates com a juventude indígena, faz palestras com as mulheres e os idosos nas comunidades. Conforme Romancil Cretã:

É a equipe nossa mesmo que toca os projetos da ArpinSul. A equipe do projeto institucional da organização. Então, eles que são responsáveis por toda a organização. O meu [papel] é mais pela parte política, de chegar lá onde a gente acredita que vai dar [conseguir] apoio para nós para aquele evento. Eu levo o projeto, sento e negocio. E depois é a equipe nossa que organiza. A assessoria de comunicação, o próprio administrativo, o assessor administrativo também, mais os estagiários que a gente tem lá. Então, são eles que organizam. Eles que ligam para as comunidades. Eles que ligam para os caciques. E tudo é a ArpinSul que paga. Tudo pelo projeto nosso com a Embaixada da Noruega⁴⁰. (Romancil Cretã, coordenador político da ArpinSul).

Entretanto, a ArpinSul não se restringe apenas a articular e a apoiar os eventos indígenas, há interação e dialogo com os movimentos sociais em geral, principalmente com a rede social de povos de comunidade tradicionais no Estado do

⁴⁰ O líder indígena explicou que a entidade mantém-se por meio de recursos recebidos do programa de apoio aos Povos Indígenas firmado em 2008, com a Embaixada da Noruega no Brasil. O convênio tem como objetivo garantir o foco na promoção dos direitos humanos para os Povos Indígenas no Brasil.

Paraná intitulada Rede Puxirão⁴¹. De fato, a entidade indígena transpôs o isolamento da causa indígena ao procurar dialogar com outros povos tradicionais como os quilombolas, os pescadores artesanais, os faxinalenses, as cipozeiras, as benzedeadas, os caiçaras e as religiões de matriz africana.

O depoimento abaixo reforça a ideia de superação do isolamento e salienta a importância das alianças políticas com outras matrizes sociais e políticas. Conforme Romancil Cretãn:

Eu sou convidado para vários espaços, né. Então, hoje, a ArpinSul é ligada a uma rede de povos tradicionais aqui no Paraná. Que tem pescadores, ribeirinhos, quilombolas, religiões de matriz africana, ciganos. Não lembro todos, mas, são nove, que sou ligado. Essa Rede Puxirão que é de povos tradicionais. Estou sempre participando dos eventos deles, sempre estou participando com uma palavra. Sempre estamos participando com uma contribuição. É muito difícil para mim, porque são movimentos que ainda estão tentando buscar os seus direitos, garantir seus direitos, garantir as políticas para eles, os programas, né, diferente de nós, os indígenas, que desde de 1988, já têm aí políticas específicas dentro da Constituição Federal. (Romancil Cretãn, coordenador político da ArpinSul)

Como se pode notar a partir da explanação acima, a emergência de lideranças indígenas externas com competências técnico-científicas e engajadas nas

⁴¹ “A emergência de identidades coletivas no Brasil nas últimas décadas tem revelado a existência de diversos grupos étnicos organizados em movimentos sociais, que buscam garantir e reivindicar direitos que sempre lhes foram negados pelo Estado. Desta forma, compreendem-se sem exaustão os motivos para o qual um país tão diverso em sua composição étnica, racial e cultural, a persistência de conflitos oriundos de distintas visões de mundo e modos de vida, que desencadeiam desde o período colonial, lutas pela afirmação das identidades coletivas, territorialidades específicas e reconhecimento dos direitos étnicos. Na Região Sul, especialmente no Paraná e Santa Catarina, a invisibilidade social é uma das principais características dos povos e comunidades tradicionais. Até pouco tempo atrás, a inexistência de estatísticas e censos oficiais fez com que estes grupos elaborassem seus levantamentos preliminares numa tentativa de afirmarem sua existência coletiva em meio a tensões, disputas e pressões que ameaçam seus direitos étnicos e coletivos garantidos pela Constituição Federal de 1988 e, diversos outros dispositivos jurídicos infraconstitucionais. Destas demandas surge, na Região Sul, a Rede Puxirão dos Povos e Comunidades Tradicionais, fruto do I Encontro Regional dos Povos e Comunidades Tradicionais, ocorrido no final do mês de maio de 2008, em Guarapuava/PR. Neste espaço de articulação, distintos grupos étnicos, a saber: xetá, guaranis, kaingang, faxinalenses, quilombolas, benzedeadas e benzedeadas, pescadores artesanais, caiçaras, cipozeiras, religiosos de matriz africana e ilhéus; tais segmentos se articulam na esfera regional fornecendo condições políticas capazes de mudar as posições socialmente construídas neste campo de poder. Ademais, a conjuntura política nacional corrobora com essas mobilizações étnicas, abrindo possibilidades de vazão para as lutas sociais contingenciadas há pelo menos 3 séculos, somente no Sul do País.” (REDE PUXIRÃO, 2010).

entidades políticas vêm dialogando de maneira afirmativa sobre políticas públicas e reivindicações específicas dentro do Estado-nação.

PARTE II – A ATUAÇÃO DAS LIDERANÇAS INDÍGENAS KAINGANG NO ÂMBITO REGIONAL E (INTER)NACIONAL.

CAPÍTULO 4 – EMPODERAMENTO: ALGUMAS DEFINIÇÕES

O termo *empowerment* já existia antes mesmo da utilização a partir dos movimentos emancipatórios relacionados ao exercício da democracia e da cidadania, sobretudo iniciado pelo movimento dos negros, das feministas, dos homossexuais, pelo movimento dos direitos das pessoas deficientes ocorridos nos Estado Unidos e Europa na metade do século XX. Ademais, é o momento de emergência dos novos movimentos sociais exigindo mais liberdade de expressão, participação política e o cessamento do preconceito racial nas democracias políticas ocidentais. Nesse sentido, os conceitos de capital social e empoderamento ganhavam visibilidade no seio dos movimentos sociais e no meio acadêmico.

Como se observa, o empoderamento aparece precisamente durante os anos 1970 nos estudos da área de educação e sociologia política, principalmente remetendo-se à historicidade do tema no século XVI. Assim, a origem do conceito de *empowerment* está relacionada ao movimento da Reforma Protestante, iniciada por Lutero quando questionou o poder tradicional da igreja na Alemanha por meio de 95 teses. A par disso, ele desafiou o clero aplicando um conjunto de críticas à igreja e à autoridade papal, motivo pelo qual veio modificar a partir daquele momento os rumos da religião e da autoridade política sobre muitas nações. Pode-se dizer que é o primeiro indicativo de uma perspectiva de elaboração conceitual do *empowerment* pela literatura e, mais tarde, absorvido pela corrente do liberalismo político (HEWITT, 2007; BAQUERO, R., 2012).

Assim, o conceito de empoderamento⁴² ocupou um espaço importante nas ciências sociais como consequência de estudos nas áreas de educação e política social no século passado. No tocante à primeira, existem estudos realizados pelo educador brasileiro Paulo Freire e o pedagogo norte-americano Ira Shor durante os anos 1970 sobre o conceito de *empowerment de classe* em contraposição à corrente

⁴² De acordo com o dicionário Houaiss, o termo empoderamento significa ato, processo ou efeito de dar poder a alguém ou a um grupo, ou de alguém ou um grupo tomá-lo. Conquista pessoal da liberdade pelos que vivem em posição de dependência econômica ou física ou de outra natureza; tomada de consciência dos direitos sociais pelos indivíduos ao poderem participar dos espaços de decisão (<http://houaiss.uol.com.br>).

liberal vigente que priorizava o empoderamento individual, – o *self made man* (o homem que se faz pelo seu próprio esforço) – organizacional e psicológico preponderante nas ciências sociais aplicadas como na administração, economia, saúde pública, psicologia social norte americana. No que diz respeito à segunda questão, em meados dos anos 1980 surgiu a discussão sobre capital social, relacionado à participação política, cidadania e democracia, realizado sobretudo na área da ciência política por Coleman (1988) e Putnam (1997) e que tem servido de desdobramento para estudos sobre *empowerment*.

Gohn (2004) atesta que o estudo sobre capital social e empoderamento intensificou-se nas últimas décadas do século passado. Ela lembra que o conceito atualmente foi ampliado para questões variadas, sobretudo, relativa a movimentos sociais, políticas públicas, democracia, cidadania, desenvolvimento, política e direitos indígenas. Ademais, é crescente o número de estudos nas áreas das ciências sociais aplicadas que se tem ocupado do conceito de empoderamento em diversas perspectivas de análises na contemporaneidade. Por isso, a expressão empoderamento, derivado do verbete de origem anglo-saxônica *empowerment*, quer dizer participação e capacidade para o desenvolvimento de habilidades que pode fomentar nas pessoas como a consciência crítica e a transformação social.

De acordo com Iori (2002), é na intersecção com a categoria gênero que o conceito de empoderamento desenvolve-se em nível teórico como instrumento de intervenção na realidade. Para a autora, deve-se ao movimento feminista o trabalho de reconceitualização e de implementação de estratégias de empoderamento, procurando romper com as diferentes dinâmicas que condicionavam a existência e impediam a participação plena das mulheres na política e na sociedade atual.

A partir dos anos 1990, observa-se a ampliação do uso do conceito empoderamento para outras áreas de conhecimento já referidas, especialmente encorajadas pelos movimentos sociais, que passaram a discutir o termo como estratégia de desenvolvimento alternativo, nas diversas conferências oficiais e paralelas no mundo, de maneira especial a Conferência Internacional sobre População e Desenvolvimento Humano, realizada no Cairo, em 1994; a Conferência Internacional sobre as Mulheres, realizada em Pequim⁴³, em 1995; e a Conferência

⁴³ É importante dizer que, nos anos de 1990, a noção de empoderamento teve maior força, sobretudo com a incorporação das mulheres nos debates do desenvolvimento humano e constituiu o marco de discussão na Conferência Internacional sobre População e

das Nações Unidas sobre Desenvolvimento Sustentável (CNUDS), realizada no Rio de Janeiro, em 2012, conhecida também por Rio+20.

O contexto dos movimentos sociais dos anos 1990 favorece a construção de novos métodos de abordagens e experiências participativas dos sujeitos dentro da sociedade e do Estado Brasileiro⁴⁴. Com efeito, é correto afirmar que a heterogeneidade dos movimentos desencadeou e estimulou o processo de construção de novas categorias analíticas em meio à sociedade civil da época. O contexto era favorável à aplicação e ao debate de novas experiências participativas. A própria Conferência Rio+20, pode ser um exemplo de que os movimentos sociais e políticos colocaram na agenda política a categoria empoderamento como construção principal no processo de democratização das relações de poder e de maior ampliação da participação no Estado. Na verdade, a discussão e o processo de implementação das Agendas 21⁴⁵ Global, Agenda 21 Nacional, Agenda 21 Regional são experiências de envolvimento da sociedade civil e de fortalecimento político da sociedade e das comunidades no âmbito das políticas públicas (ALMEIDA, 2001).

Em relação à dimensão do empoderamento, Antunes (2002) fala que o ponto de partida do processo de democratização do poder é a localidade, porque o ambiente local é, em geral, mais próximo dos sujeitos, e assim mais tangível aos atores sociais envolverem-se com seus próprios assuntos, sentindo-se com mais disposição para participar e se mobilizar em sua localidade, porque conhecem melhor a origem das demandas e/ou talvez por outras razões. A participação local é uma condição *sine qua non* para o desenvolvimento local e está fundamentalmente articulado com a dimensão regional, nacional e global (ALMEIDA, 2001; MORIN, 1996; SACHS, 1981). Dessa forma, a construção de projetos que levem em conta o

Desenvolvimento, realizada no Cairo, em 1994; a Conferência Mundial da Mulher, realizada em Pequim, em 1995, veio reforçar a discussão sobre o empoderamento.

⁴⁴ Nota-se que a efervescência dos movimentos sociais nos de 1970, no Brasil, tem uma dimensão marcante também para o movimento indígena, uma vez que germinam as primeiras articulações de lideranças indígenas no cenário brasileiro com a criação de associações e a assessoria do Cimi em nível de nacional.

⁴⁵ O debate sobre a criação da Agenda 21 Global é resultado de uma série de reuniões nacionais e internacionais para discutir os problemas do planeta e de como a população nas mais diversas sociedades e comunidades podem participar efetivamente do processo de construção de uma sociedade e de um desenvolvimento ecologicamente sustentável. A Conferência Rio 92 é considerada a maior reunião de chefes de Estado da história da humanidade com a presença de 117 delegações governamentais de vários países buscando soluções para o desenvolvimento sustentável das populações mais carentes do planeta.

entrelaçamento e a interligação das três dimensões políticas poderão modificar as estruturas de poder na sociedade civil e política. Uma transformação será possível quando se aposta nessa perspectiva de olhar para a sociedade e para as comunidades a partir de dentro, isto é, do conhecimento que as pessoas (atores sociais) têm sobre as coisas intrínsecas à sua realidade de vida, isto é, um saber poderoso e sustentável, que Sachs (1981) chama de conhecimento endógeno. Isso leva a refletir, pois, os grupos empoderaram-se e têm consciência dos processos sociopolíticos, comumente estudam e qualificam as suas demandas sem se sentirem coagidos pelas estruturas tradicionalmente dominantes. É o caso da conquista da autonomia das mulheres do vilarejo de Andhra Pradesh, na Índia, provocada pela leitura crítica da cartilha de alfabetização que as conscientizavam em relação à situação de dependência química dos maridos face ao consumo de uma aguardente (licor) bastante comum na região. Assim, a mobilização das esposas, por meio de reuniões constantes, foi fundamental para desencadear uma crise política e econômica no enfrentamento com o poder estatal que subtraía altos impostos com a venda de bebidas no aldeamento (BATLIWALA, 1997). Com base em Freire (1986), pode-se ver que a tomada de consciência não se dá de forma isolada, mas através das relações que os homens estabelecem entre si e sempre mediados pelo mundo.

A partir dos anos de 1990, os movimentos sociais buscam o empoderamento de pessoas e de grupos sociais que vivem em condições de risco e de extrema desigualdade social e política. As formas ultrapassadas de participação social e política passavam por mudanças e ressignificações em quase todos os países do eixo Norte/Sul. Por conseguinte, não havia mais espaço para políticas tradicionais e verticalizadas, pois os contextos sociais e políticos não admitiam mais ações não-dialógicas.

A propósito, durante aquele período houve um impulso na disseminação de Ongs, associações e outras entidades de participação política em todo mundo. A condição para o sucesso de políticas, programas, projetos de um amplo leque de organizações, representantes de diferentes perspectivas políticas, de diferentes tamanhos, capacidade de influência e natureza tem a ver com o envolvimento social e político da sociedade e da comunidade nos destinos de suas histórias de vida (GOHN, 2004; ANTUNES, 2002; IORI, 2002; ROMANO, 2002).

Assim, analisa-se o conceito de *empowerment* mostrando a complexidade e a multiplicidade de sentidos associado à categoria empoderamento, sempre que

traduzido para outros idiomas, no decorrer do tempo, sobretudo quando utilizado nos diversos movimentos sociais e políticos desde os anos 1970 até a atualidade.

4.1 A polissemia do conceito e a abordagem crítica

No tocante ao debate sobre a finalidade dos conceitos, categorias e neologismos (re)criados e (re)inventados pela ciência, pela sociedade e pelos homens não é e nem deveria ser propriedade individual de ninguém e nem de nenhuma área específica de conhecimento. Deleuze (1994) lembra que os conceitos não são elementos estáticos, eles se modificam, transformam-se e não pertencem a ninguém e/ou a nenhuma zona específica de conhecimento. Eles atravessam as áreas e ampliam a cognição. Para o filósofo francês o problema do conceito é gerar discussão, provocar conflito e problematizar a zona de conforto da ciência.

Segundo esse entendimento, nenhuma disciplina jamais poderá aventar exclusividade a respeito da definição de qualquer termo analítico. Para ele, as categorias são totalmente indefinidas, incompletas, inacabadas, diluem-se e transformam-se em outros elementos a todo o momento. Em razão disso, o conceito tem uma história não-linear, uma vez que se entrelaça com outros conceitos incorporando outras significações e codificações.

Não por acaso, a discussão em torno do verbete original *empowerment* e sua correspondência empoderamento na língua portuguesa, e no espanhol *empoderamiento* vem mostrar a complexidade e as infinitas tentativas de como os vocábulos podem ser embebidos e traduzidos no caso das diferentes sociedades e comunidades.

O debate sobre empoderamento tem gerado muitas interpretações e definições a respeito da terminologia, contudo a vasta polissemia conceitual não alterou a sua essência, que é a questão do poder (democracia) e de suas teias de relações dentro da sociedade e das instituições sociopolíticas. É possível que o termo empoderamento tenha incorporado e ganhado novos contornos com a sua utilização por outras áreas, a saber, no espaço do movimento indígena e das lideranças étnicas. A palavra é usada em contextos diferentes e por diversas organizações alternativas também distintas. Não obstante isso, a literatura sobre empoderamento é encontrada nos campos da educação popular, saúde pública, serviço social, psicologia comunitária e nos planos de desenvolvimento sustentável para Países do Eixo Norte/Sul.

A facilidade com que os movimentos sociais e as instituições políticas utilizam o conceito no seu cotidiano permitiu o emprego de tantas outras tentativas de definições. De um lado, o empoderamento aparece, na literatura progressista, como ações efetivas de melhoria da qualidade de vida, da autonomia, da participação política e do aumento da visão crítica da realidade social por parte dos grupos e dos atores sociais; de outro lado, observa-se a perspectiva conservadora centrada nas práticas de uma cidadania assistida e paternalistística apoiada em modelos estabelecidos e manipulatórios. A operacionalização é complexa e requer o compromisso social e consciente de quem estimula e implementa a emancipação política do sujeito no sentido freireano.

Por isso, no que concerne às organizações da sociedade civil e seu papel no empoderamento, há uma tensão entre os defensores de que elas se concentrem na prestação de serviços e os que preconizam a mobilização social. Autores críticos como Zimmerman (1988), Antunes (2002), Sen (1997), Romano (2002), Iori (2002), Gohn (2004), Rowlands (2005), Horochovski (2007) compreendem que as ações mais exitosas são aquelas que rompem com assistência social (cidadania concedida ou manipulada), paternalismo, apatia e alienação dos atores envolvidos. Segundo esse entendimento, a autonomia e a postura crítica e criativa vindo de baixo para cima são ingredientes fundamentais para a mobilização social e a transformação da ordem existente. Como bem diz Freire (1986), ninguém empodera ninguém, as pessoas empoderam-se entre si, mediadas pelo mundo.

Para Sen (1997), o empoderamento é, em primeiro lugar, sobre o poder, alterando as relações de poder em favor daqueles que anteriormente exerceram pouco poder sobre suas próprias vidas. Nesse sentido, a autora afirma: “[...] o empoderamento não é algo que pode ser feito a alguém por outra pessoa. Mudanças na consciência e auto-percepção são próprias, e quando elas ocorrem, podem ser explosiva e criativa” (SEN, 1997, p. 3).

No que tange à questão de que o empoderamento jamais poderá ser uma dádiva, uma concessão, ele deve ser um elemento poderoso de mudança nas pessoas. Nesse sentido, a autora ainda acrescenta de forma categórica:

Agentes de mudanças externas podem ser catalisadores essenciais, mas a dinâmica do processo de empoderamento é definido pela extensão e a rapidez com que as pessoas mudam a si mesma. Isso significa que, se os governos que capacitam as pessoas, elas se fortalecem. Isso significa que os governos não empoderam as pessoas; as pessoas empoderam-se. Assim, o que políticas

governamentais e ações podem fazer é criar um ambiente favorável ou agir como uma barreira ao processo de empoderamento (SEN, 1997, p. 3).

Entretanto, existe uma diferença sutil quando comparadas as definições de empoderamento progressistas e conservadores⁴⁶, surgindo em meio à visão tradicional a perspectiva fundada em valores neoliberais que afirmam:

[...] o empoderamento significa o fortalecimento da esfera privada, deixando-se às associações e comunidades a resolução de seus problemas. Combate-se, desse modo, políticas e programas estatais de assistência e bem-estar social. Sob o argumento de fortalecer as comunidades, o empoderamento assoma como justificativa para redução da despesa pública, dos impostos e da regulação estatal sobre as relações econômicas (HOROCHOVSKI, 2007, p. 492).

A par disso, para Villacorta e Rodríguez (2002), afirmam que o empoderamento é uma perspectiva que coloca as pessoas excluídas dos processos prevalecentes de desenvolvimento e do poder (sua distribuição e exercício) no centro do processo de desenvolvimento. Situar as pessoas e grupos sociais que vivem na pobreza e/ou são excluídos do sistema dominante significa colocar as instituições econômicas (mercados) e as políticas (Estado) a serviço desses grupos, e não o contrário.

Para Villacorta e Rodríguez (2002, p. 47), o empoderamento é um processo de construção e/ou ampliação das capacidades que têm as pessoas e grupos pobres excluídos para:

- “Assumir o controle de seus próprios assuntos;
- produzir, criar, gerar novas alternativas;
- mobilizar suas energias para o respeito a seus direitos;
- mudar as relações de poder;
- obter controle sobre os recursos (físicos, humanos e financeiros) e também sobre a ideologia (crenças, valores, atitudes);
- poder discernir como escolher;
- levar a cabo suas próprias opções”.

Quando se pensa o poder e as relações de poder dentro de um grupo e/ou sociedade a partir de sua base social, compreende-se bem melhor como se dá a democratização e a distribuição das forças que comandam as estruturas e as

⁴⁶ Por conservador entende-se aquela parcela de dirigentes que adota o princípio do controle e da direção dos processos participativos por parte dos sujeitos na sociedade.

relações sociais e políticas. Numa sociedade em que os grupos sociais e os atores sociais estão em posição de igualdade na disputa pelo poder e no acesso a este, normalmente apresentam condições de demarcar posição (poder político ou capital político) no campo de luta dos setores hegemônicos. (BOURDIEU, 2003).

A mobilização do empoderamento numa comunidade, numa sociedade e/ou em grupos sociais jamais pode ser acrítico e a-histórico, por isso é necessário fazer uma análise do contexto das relações sociais dominantes. Para entendimento dos grupos que usam o termo empoderamento, deve-se compreender fundamentalmente por que e qual a utilidade da aplicação de tal categoria na realidade social. Em nenhum momento, o processo deve ser feito à revelia do conhecimento e da reflexão crítica da comunidade e/ou dos grupos envolvidos no processo. Para Rappaport (1995, p. 802), o empoderamento é definido como “[...] um processo intencional, contínuo centrado na comunidade local, envolvendo o respeito mútuo, a reflexão crítica, a solidariedade e a participação em grupo, através dos quais pessoas sem uma divisão igualitária de recursos valorizados ganham maior adesão e controle sobre esses recursos.”

De acordo com Iori (2002), o empoderamento é uma perspectiva que põe as pessoas no centro do processo de desenvolvimento social e político. Não pode haver política de empoderamento se não houver o encorajamento das pessoas. Para ela, inserir as pessoas e os grupos vivendo na pobreza e/ou excluídos no interior do processo de desenvolvimento significa pôr as instituições econômicas (mercados) e políticas a serviço destes grupos. Hoje, é possível ver os grupos excluídos nos países pobres lutarem por políticas afirmativas no que concerne aos direitos sociais, culturais e políticos. Os movimentos sociais estão cada vez mais heterogêneos e pragmáticos em relação à agenda de reivindicações. A participação dos cidadãos no mundo da *subpolítica* é importante dentro do Estado-nação, no sentido de fortalecer a democracia e a participação ativas dos sujeitos. Assim, a inversão da participação política e a atuação dos atores sociais nos contextos sociais e políticos têm mudado a paisagem política em muitos países (BECK, 1997; TOURAINE, 2003, GIDDENS, 2005).

Zimmerman (1988) e Rappaport (1995) afirmam que o empoderamento é uma construção que liga os pontos fortes das organizações e também as competências individuais, ajudando a fortalecer sistemas e comportamentos de pró-atividade quanto às questões de política social e de mudança social. Acredita-se ser um

processo pelo qual os indivíduos ganham domínio e/ou controle sobre suas próprias vidas e participação democrática na vida da sua comunidade.

Horochovski (2007) lembra que a definição de empoderamento é próxima à noção de autonomia, pois refere-se à capacidade de indivíduos e grupos poderem decidir sobre as questões que lhes dizem respeito, escolher, enfim, entre cursos de ação alternativos em as múltiplas esferas política, econômica, cultural, psicológica, entre outras. Desse modo, trata-se de um atributo, mas também de um processo pelo qual se auge poder e liberdade negativas e positivas. Pode-se, então, pensar o empoderamento como resultante do âmbito dos indivíduos e dos grupos.

Ainda de acordo com Horochovski (2007, p. 486), é preciso compreender que, numa perspectiva emancipatória, “[...] empoderar é o processo pelo qual indivíduos, organizações e comunidades angariam recursos que lhes permitam ter voz, visibilidade, influência e capacidade de ação e decisão.” Desse modo, Antunes (2002) ao analisar a questão, acrescenta que o empoderamento é todo o acréscimo de poder que, induzido ou conquistado, permite aos indivíduos ou unidades familiares aumentarem a eficácia do seu exercício de cidadania.

Tomando por base Friedmann (1996), a autora destaca três tipos de empoderamento: o primeiro é o *poder social*, que se refere ao acesso a certas bases de produção doméstica, tais como informação, conhecimento e técnicas, a participação em organizações sociais e os recursos financeiros. O segundo é o *poder político*, que diz respeito às tomadas de decisões; não é apenas o poder de votar, mas, principalmente, o poder da voz e da ação coletiva. É o espaço de enfrentamento do ator social na esfera das tomadas de decisões coletivas, ou seja, a esfera pública. O terceiro, o *poder psicológico*, decorre da consciência individual de força e manifesta-se na autoconfiança da pessoa em tomar decisões em nível individual e coletiva.

Gohn (2004) afirma que o significado da categoria “*empowerment*” ou empoderamento, como tem sido traduzido pelos estudiosos do assunto no Brasil, não tem uma perspectiva universal e nem é uma abordagem intransigente. Tanto poderá referir-se ao processo de mobilizações e práticas destinadas a promover e impulsionar grupos sociais e comunidades - no sentido de seu crescimento, autonomia, melhora gradual e progressiva de suas vidas (material e como seres humanos, dotados de uma visão crítica da realidade social); como poderá referir-se a ações destinadas a promover simplesmente a pura integração dos excluídos,

carentes e demandatários de bens elementares à sobrevivência, serviços públicos, atenção pessoal etc., em sistemas precários, que não contribuem para organizá-los – porque os atendem individualmente, numa ciranda interminável de projetos de ações sociais assistenciais. Vários fatores determinam a diferenciação dos dois tipos de processos

Deve-se dizer, ainda, que Sen (1997, p. 6) aponta seis condições importantes no processo de empoderamento:

1. “O empoderamento é um processo de *aumento de poder*, tanto para o controle dos recursos externos quanto para o aumento da autoestima e das capacidades.”
2. “Ainda que os agentes externos possam constituir catalisadores ou facilitadores do processo, ao criarem condições de apoio, as pessoas precisam tomar consciência de empoderar-se por si mesmas.”
3. “É um processo que não é necessariamente neutro e as pessoas que se envolvem nele devem estar preparadas para vivenciar os conflitos sociais que ele pode desencadear.”
4. “O empoderamento não é um *jogo de soma-zero*, embora possam existir perdedores e vencedores.”
5. “Os *processos coletivos* são determinantes para o empoderamento, porém a transformação dos indivíduos é também essencial.”
6. “O empoderamento não é sinônimo de termos como descentralização e participação, nem é equivalente à ideia de ‘baixo para cima’, de fato ele é mais complexo.”

Como se pode notar, as condições explicitadas por Sen (1997) são importantes na construção social e política do ator social e do grupo, uma vez que os caminhos do empoderamento jamais podem ser orientados por projetos verticalizados e diretivos sem qualquer reflexão crítica e processos socialmente construídos na base. O envolvimento e a conscientização dos grupos e dos sujeitos vão além de exigências formais e externas de órgãos governamentais e não-governamentais da sociedade civil. Diante disso, é necessário todo o cuidado para não confundir o processo de fortalecimento coletivo e individual como algo que não seja exatamente autonomia e tomada de decisões por aqueles grupos e atores que nunca tiveram o poder de decisão.

Assim, a metodologia é gradual e complexa, de modo que não pode ser realizada jamais à revelia dos sujeitos políticos e dos grupos envolvidos. O processo de construção metodológico deve atingir o nível de complexidade das ações sociais para verdadeiramente compreender os fenômenos não revelados e nem explicitados. Logo, o empoderamento deve implicar desfazer as construções sociais negativas, de forma que as pessoas afetadas cheguem a ver-se como possuidoras de capacidade e direito de atuar e ter influência. Com base no exposto, Rowlands (2005) lembra que, na concepção ampliada do empoderamento, cabe observar três dimensões importantes:

1. **Pessoal:** aqui o empoderamento supõe o desenvolvimento do sentido do eu, da confiança e da capacidade individual, e desfazer os efeitos da opressão interiorizada.
2. **Relações próximas:** aqui o empoderamento refere-se ao desenvolvimento da capacidade de negociar e de influir na natureza da relação e das decisões que se tomam dentro dela.
3. **Coletiva:** quando os indivíduos trabalham conjuntamente para obter um impacto mais amplo do que poderia ter alcançado cada um deles em separado. Isso inclui a participação nas estruturas políticas; deveria abarcar também a ação coletiva baseada na cooperação e na competência. A ação coletiva pode estar centrada tanto em nível local, por exemplo, no âmbito do povo e do bairro como em nível institucional, seja redes nacionais e nas Nações Unidas.

Nesse sentido, deve-se dizer que as abordagens sobre o empoderamento, isto é, os conceitos utilizados por Rowlands (2005), Sen (1997), Batliwala (1997), Friedmann (1996), Rappaport (1995), Zimmerman (1988) e Freire (1986), são tomadas como referências para se compreender o fenômeno da liderança indígena dentro dos processos de tomadas de decisões no movimento indígena. Em virtude dessas considerações de base analítica, a tese orienta-se pela ótica da teoria do empoderamento e apoia-se nos enfoques (individual, político e coletivo) presentes nas relações de poder (construção das lideranças políticas) existentes no grupo étnico Kaingang da TI Mangueirinha no Sudoeste do Paraná.

É bom explicar que o *empoderamento pessoal* ou individual ocorre quando o processo vem do próprio indivíduo e de sua consciência de empoderar-se. É a transformação do indivíduo numa liderança política ciente de seu papel na política. O

empoderamento pessoal supõe o desenvolvimento do sentido do eu mesmo (*itself*) e da confiança na capacidade individual, de modo a aprender, aos poucos, a desfazer os efeitos da opressão interiorizada (ROWLANDS, 2005).

O *empoderamento político* diz respeito às tomadas de decisões; não é apenas o poder de votar, mas, principalmente, o poder da voz e da ação coletiva, ou seja, quando os indivíduos trabalham conjuntamente para obter um impacto mais amplo do que poderia ter alcançado cada um deles em separado. Nesse sentido, significa desenvolver habilidades para organizar e mobilizar mudanças sociais através da participação dos indígenas (lideranças) na sociedade e no Estado (HERNÁNDEZ, 2009).

O empoderamento individual é um ingrediente positivo para alcançar o *empoderamento coletivo* e institucional, pois não é suficiente concentrá-lo somente nos indivíduos, é preciso que haja mudanças nas capacidades coletivas dos sujeitos para que assumam a identificação e a satisfação de suas próprias necessidades, seja na unidade familiar e nas comunidades, seja nas instituições e sociedade (ROWLANDS, 2005, SEN, 1997, BATLIWALA, 1997).

Apesar das teorias anteriores, não se pode esquecer a contribuição de Freire no conceito de *empowerment* ligado às classes sociais, porém, ele foi muito cuidadoso para não reduzir tudo às classes sociais. Assim, o educador compreendia que o empoderamento de classe social envolvia a questão de como a classe trabalhadora - por meio de suas experiências, ou seja, de sua própria construção de cultura – empenha-se na obtenção do poder político. Tal consciência política por parte do dominado faz do empoderamento uma ferramenta importante que vai muito além de um invento individual e psicológico.

O empoderamento de pessoas e grupos jamais pode ser algo linear e vindo de cima e sem a participação política direta dos sujeitos envolvidos e dos atores mais interessados no assunto. Os agentes externos do desenvolvimento, de maneira geral, não empoderam e nem procuram discutir as relações de poder inerentes à ligação e à associação entre os projetos implementados e às comunidades. É comum não querer discutir as relações de comando e obediência no momento de implementação da política pública; a maneira mais sutil é desviar os conflitos e as reflexões críticas que, muitas vezes, são consideradas como perda de tutela sobre os sujeitos por parte de quem está no comando das políticas públicas. Rowlands (2005) lembra que qualquer noção de empoderamento outorgada por um ou outro

grupo oculta uma intenção de manter o controle, pois o poder não pode ser concedido, todavia eleva de dentro e do cerne dos grupos e dos atores sociais.

Dessa maneira, para Batliwala:

El proceso de empoderamiento es, entoces, una espiral que altera la consciencia, identifica áreas de cambio, permite crear estrategias, promueve el cambio canaliza las acciones y los resultados, que a la vez permiten alcanzar niveles mas altos de conciencia y estrategias mas acordes con las necesidades y mejor ajecutadas. Visto así, el empoderamiento en espiral afecta a todos los involucrados: el individuo, el agente activista, la colectividad y la comunidad. Por ende, el empoderamiento no puede ser un proceso vertical o unilateral. (BATLIWALA, 1997, p. 201).

Batliwala (1997), relatando uma experiência de mobilização das mulheres⁴⁷ que, por meio de protestos constantes, conseguiram êxito ao derrubar a lei que regularizava a venda do licor no interior da província de Andhra Pradesh, na Índia. Na disputa entre governo e a mobilização feminina, as mulheres indianas saem vencedoras e fortalecidas do movimento social e político. O engajamento e a consciência política das mulheres em relação ao problema acima contagiaram de tal maneira todas elas que não foi possível nem dissolver e nem contrariar tão facilmente as reivindicações. O espírito de luta e a assertividade nos objetivos foi uma condição fundamental para o êxito. Batliwala (1997) lembra que “[...] o movimento reside no fato de os políticos, partidos e governo não terem conseguido dissolvê-lo ou desviá-lo de seus objetivos planejados.”

⁴⁷ O movimento contra o licor que começou em março de 1992, no Estado de Andhra Pradesh, ao Sul da Índia, é incomum entre as insurreições populares. Este movimento foi iniciado e dirigido completamente por mulheres rurais pobres de um pequeno povoado no distrito de Nellore e expandiu-se com rapidez por todo o Estado. Por outro lado, não houve uma liderança centralizada, nem tampouco base em algum dos partidos políticos; foi simplesmente conduzido por grupos de mulheres de diferentes localidades [...]. Foi um movimento de grande sucesso e derrotou até mesmo o governo e os interesses deste na cobrança dos impostos sobre o licor – aguardente. O movimento foi iniciado com a campanha de Akshara Deepam (Luz e Alfabetização), lançada pelo governo e algumas organizações voluntárias do distrito de Nellore. Esta campanha não somente brindou programas de alfabetização para mulheres, porém, estimulou sua conscientização em relação ao seu status social e suas potencialidades para a ação. A partir de uma leitura das unidades da cartilha de alfabetização, as mulheres vieram a refletir sua própria realidade, já que a história que ali se apresentava fazia referência a uma mulher pobre cujo esposo gastava a maior parte de seu salário no consumo de licor vendido na comunidade. A revolta deve-se, entre outros tantos motivos, exatamente à exploração e expropriação daquilo que é mais básico e elementar a um ser humano, a retirada de seu sustento básico do interior de seu lar. Diante disso, as mulheres conscientizaram-se e mobilizaram-se em torno da questão que mais diretamente as afetava (BATLIWALA, 1997).

Atualmente, a categoria poder tem uma dimensão fundamental dentro dos processos sociais para se atingir o empoderamento. De fato, o poder é uma ferramenta considerada importantíssima no debate em tela, visto que são confrontadas duas visões de mundo diversas a respeito da organização social e do exercício da autoridade dentro da sociedade.

4.2 Discutindo a questão do poder

A tematização do poder no campo das ciências sociais a partir dos anos 1960 é objeto de análise dentro das ciências sociais (sociologia, ciência política, antropologia), por isso convém explicar o vínculo direto dessas áreas e dos pesquisadores com o contexto da época. Os movimentos sociais e políticos estavam presentes na sociedade e procuravam questionar a ordem e o poder estabelecido dentro dos Estados Nacionais. O problema era o enfrentamento que se dava entre as instituições políticas (macro) e as classes sociais no mundo ocidental. O poder é uma categoria central e importante nas instituições jurídicas e políticas no mundo ocidental, não há como não falar de relações sociais e relações políticas sem que o poder esteja diretamente implicado. No Ocidente, é quase inevitável não conviver com relações de mando-obediência, porque o próprio estado impõe-se à sociedade e aos indivíduos como uma força física, simbólica, superior. De toda maneira, é bom que se diga que esse jeito de ser e viver dentro das instituições jurídico-políticas não é universalmente aceito e nem válido para todas as culturas. Existem povos que socioculturalmente se recusam e vivem na ausência total de Estado e de poder político permanente (GIDDENS, 2005; CLASTRES, 2003; FOUCAULT, 2003; BOURDIEU, 2004; LEDYAEV, 1997).

Clastres (2003), analisando algumas sociedades indígenas da América do Sul, durante os anos 1970, afirmou que as sociedades indígenas são simplesmente contra o Estado e, automaticamente, contra o poder. Ou seja, existem grupos que negam qualquer forma de poder resultante de instituições jurídico-políticas fundamentados no modelo ocidental de Estado-nação. Assim, Clastres afirmava que, nessas sociedades, o poder não é fundado na força física legítima e nem no comando-obediência aos estatutos legal-racional (WEBER, 2004). Em análise última, para ele, a recusa ao Estado é uma afirmação dos valores e de radicalidade dos povos indígenas sul-americanos aos modelos impostos pelos colonizadores europeus ou por qualquer sistema de poder centralizador.

Clastres (2003) afirmava que o poder na sociedade ocidental está calcado nas relações hierarquizadas e autoritárias de comando-obediência. Não é, de todo modo, universalizante tal perspectiva de cultura política ocidental, já que existem sociedades que vivem sem o poder político coercitivo, baseado no monopólio da força legítima do Estado. É bom dizer que esse pressuposto de autoridade racional-legal não prevalece na maioria das sociedades indígenas sul-americanas. Dessa maneira, Clastres, observando a questão do poder entre os nativos Guayaki e outras nações sul-americanas, considerou que: “[...] Toda forma, real ou possível, de poder é, portanto redutível a essa relação privilegiada que exprime *a priori* a sua essência. Se a redução não é possível, é que nos encontramos aquém do político: a falta da relação comando-obediência implica *ipso facto* a falta de poder político. Por isso, existem não só sociedades sem Estado⁴⁸, mas também sociedades sem poder.” (CLASTRES, 2003, p. 32).

Ainda de acordo com Clastres,

O poder político como coerção (ou como relação de comando-obediência) não é o modelo do poder verdadeiro, mas simplesmente um caso particular, uma realização concreta do poder político em certas culturas, tal como a ocidental (mas ela não é a única, naturalmente). Não existe, portanto nenhuma razão científica para privilegiar essa modalidade de poder a fim de fazer dela o ponto de referência e o princípio de explicação de outras modalidades diferentes. (CLASTRES, 2003, p. 37).

Sobre cultura, poder e política nas sociedades tradicionais e modernas, muitas questões se fazem necessárias quando tratamos do vocábulo poder. Afinal, o que vem ser o poder para diferentes sociedades e para os indivíduos membros de uma coletividade? Na cultura política do mundo ocidental, surgiram muitas interpretações e definições de poder, ao passo que as divergências também aumentavam acerca do assunto exposto. Em virtude dessas considerações, cabe destacar algumas noções mais comuns, por exemplo, a capacidade de impor a

⁴⁸ De acordo com Clastres (2003), o alcance da tese de Lampierre é limitado a certo tipo de sociedade, a uma modalidade particular do poder político, já que significa implicitamente que, onde não há inovação social, não existe poder político. Ela nos dá, entretanto um ensinamento precioso, a saber: o poder político como coerção ou como violência é a marca das sociedades históricas, isto é, das sociedades que trazem em si a causa da inovação, da mudança, da historicidade. E, assim, poder-se-ia dispor as diversas sociedades segundo um novo eixo: as sociedades com poder político não-coercitivo são sociedades sem história, as sociedades com poder político coercitivo são as sociedades históricas. Disposição bem diferente daquela implicada pela reflexão atual sobre o poder, que identifica sociedades sem poder e sociedades sem história.

própria vontade numa relação social como bem lembra Foucault e/ou a probabilidade de que um ator dentro de um relacionamento social estará em condições de efetuar a sua própria vontade, apesar da resistência, independentemente da base sobre a qual repousa essa probabilidade. Exercício legítimo da força física numa perspectiva da sociologia compreensiva weberiana. No campo semântico do termo poder, Ledyaev (1997, p. 43) aponta outras combinações e significados, por exemplo: a) “capacidade de fazer ou agir” b) “influenciar o governo, autoridade” c) “ascendência política e social ou de controle” d) “autoridade delegada”; e) “uma pessoa influente, grupo ou organização etc.”

Tais noções são empregadas nas ciências sociais em geral, no entanto, elas não são exclusivas e nem as únicas verdadeiras, uma vez que existem outras perspectiva nesse debate conceitual. Muitas foram as tentativas de compreender e definir a categoria poder nas ciências sociais, contudo, o que se tem é uma zona de irregularidade e de complexidade conceitual a respeito do assunto. De fato, é preciso sempre voltar à Deleuze (1994) para lembrar a discussão em relação às irregularidades dos conceitos e das definições como instrumentos operacionais que não pertencem a nenhuma área ou terreno específico. Então, enveredando por essa zona de incerteza conceitual, é provável que o poder, enquanto categoria sociológica, venha a incorporar pedaços de outros conceitos (empréstimo de outras áreas e esta é a tarefa desta investigação social) até se aproximar de uma zona de vizinhança.

Para Foucault (2003), o poder é uma substância finita que pode ser alocada a pessoas ou grupos. Para ele, o poder é relacional, é algo que somente existe quando se usa e se aplica, é constituído numa rede de relações sociais entre pessoas que têm algum grau mínimo de liberdade. Bom é dizer que, sem poder as relações não existiriam. Tal compreensão inclui a resistência como uma forma de poder (uma ação sobre outra ação), onde há poder igualmente haverá resistência. Foucault (2003) analisa, no universo da micropolítica das instituições e dos indivíduos, relações sociais díspares e difusas de manifestação de poder na sociedade.

Sen (1997) entende que uma abordagem do empoderamento deve, em primeiro lugar, tratar do poder e das relações de poder. Para ela, se, no contexto de dependência de uma classe sobre outra, houver alteração nas relações de poder em favor daqueles que anteriormente eram pouco poder sobre suas próprias vidas, é

possível ter mudanças significativas na autonomia de pessoas e de grupos menos favorecidos. Portanto, o processo de autonomia pessoal e grupal sempre passará pela conquista e pelo controle efetivo do poder pelas pessoas no seu contexto de luta social. Dessa forma, a obtenção da autonomia por parte dos grupos e dos indivíduos tem de provocar mudança nas relações sociais e institucionais.

No dizer sempre expressivo de Sen (1997), o fortalecimento e a autonomia:

[...] não é algo que pode ser feito a alguém por outra pessoa. Mudanças na consciência e na auto-percepção são importantes, e quando elas ocorrem, podem ser a mais explosiva criatividade de energia, permitindo transformações, a partir do qual muitas vezes não há como voltar atrás. [...] Agentes de mudança externos podem ser necessários como catalisadores essenciais que iniciam fora, mas a dinâmica do processo de empoderamento é definida pela extensão e a rapidez com que as pessoas mudam a si mesmas. O que significa que os governos não capacitam as pessoas, elas se fortalecem. Que o que políticas governamentais e ações podem fazer é criar um ambiente favorável ou agir como uma barreira ao processo de empoderamento. (SEN, 1997, p. 3).

Batliwala (1997) define o poder como dois aspectos centrais: controle sobre os recursos (físicos, humanos, intelectuais, financeiros, em si mesmo), e controle sobre a ideologia (crenças, valores e atitudes). Para ele, se o poder significa o controle, e, em seguida, empoderamento, portanto é o processo de aquisição de controle. A desconfiança por parte dos movimentos sociais e o desconforto com a hierarquia levaram a algumas discussões sobre o significado do poder em si mesmo, a um questionamento sobre a ética do poder sobre os outros (pessoas, natureza), e à substituição por uma noção de poder com a capacidade de ser, de se expressar. No último sentido, o conceito de poder é bastante próximo da noção da capacidade humana.

El poder, por lo tanto, se acumula para quienes controlan o están capacitados para influir en la distribución de los recursos materiales, el conocimiento y la ideología que gobierna las relaciones sociales, tanto em la vida privada como en la pública. La magnitud del poder, mantenido por individuos particulares o grupos, corresponde a la cantidad de clases de recursos que pueden controlar y a la fuerza que pueden otorgar a las ideologías prevalecientes, ya sea en lo social, en lo religioso o en lo político. Este control, a su vez, confiere el poder de decisión. (BATLIWALA, 1997, p. 192).

Discorrendo ainda sobre o movimento conceitual, Zoë Oxaal e Sally Banden (1997), num *briefing* preparado para a Agência Sueca de Cooperação para o Desenvolvimento, em 1997, analisam a aplicabilidade do termo empoderamento na realidade a partir de quatro tipologias de poder, a saber: *poder sobre*, *poder com*,

poder para e *poder dentro*. Aqui, faz-se necessário compreender sociologicamente a função e como se dá a utilidade operacional de cada uma das tipologias. De fato, como no plano da política e da sociedade tem-se manifestado enquanto práticas efetivas de poder, como veremos a seguir.

O primeiro, o *poder sobre*, diz respeito à capacidade de uma pessoa ou um grupo de pessoas ser capaz de controlar de alguma forma as ações e/ou as possibilidades de outros. Para Iori (2002) esse controle pode ser “evidente” através de, por exemplo, o uso da força física, mas também pode ser “oculto”, quando internalizado através de processos psicológicos (BOURDIEU, 2004). Ele pode ser muito sutil (*poder simbólico*), levando a situações de “opressão internalizada”, em que o uso do poder “evidente” não é mais necessário (ex.: o “bom” escravo).

O *poder sobre* pode também ser delegado de uma pessoa a outra. A questão é que se ele pode ser delegado, o mesmo também pode ser tirado. Segundo Iori (2002), a perspectiva de empoderamento ancorada neste conceito de *poder sobre* representou intrinsecamente uma ameaça para os homens quando se tratava de fortalecimento das mulheres dentro do movimento feminista. Para a autora, o temor dos homens foi um obstáculo para o empoderamento das mulheres, porque subjaz à ideia de que, havendo uma reversão da relação de poder, as pessoas que atualmente têm poder, não apenas o perderão, senão verão esse poder sendo usado contra elas, ou melhor, contra eles.

O segundo, *poder para*, tem a ver com poder de decisão, poder para resolver problemas e é inovador no campo social e político. Ele é generativo e/ou produtivo que cria possibilidades e ações sem dominação verticalizada. O terceiro, *poder com*, envolve organização de pessoas com o propósito comum de atingir objetivos coletivos. O quarto, o *poder dentro*, refere-se à autoconfiança, autoconsciência e assertividade. Diz respeito a forma como o indivíduo pode se reconhecer através da análise da sua experiência de como o poder opera em sua vida, e ganhar a confiança de agir para influenciar e mudar a realidade (OXAAL, 1997; BADEN, 1997; IORI, 2002).

4.3 A força da cultura: chefe, cacique e liderança política

As sociedades de lideranças políticas e de chefias que não fizeram uso da força legítima estatal são encontrados em formações históricas e sociopolíticas em diversos continentes; é o caso das coletividades indígenas do continente americano,

os povos da Ásia e diversos povos na África. É possível localizar grupos sociais que dispensam lideranças ou chefes do seu contexto sociopolítico, ou seja, simplesmente não têm chefias permanentes e nem hierarquia política autoritária.

Importante se faz assinalar que o povo Nuer⁴⁹ é um exemplo fascinante que chama a atenção no aspecto da organização política e do funcionamento da estrutura sociopolítica. De acordo com Evas-Pritchard (2007), os Nuer não obedecem a nenhuma ordem e tampouco recebem ordens de qualquer espécie de líder ou chefe. Eles usufruem de uma liberdade como ninguém e dispensam lideranças de toda espécie. Numa passagem sobre a liberdade e a negação de qualquer autoridade, na obra *“A sociedade contra o estado”*, Clastres (2003) lembra que o poder não é algo que está cristalizado no chefe e/ou no líder, mas na coletividade; afirma que nas sociedades indígenas sul-americanas o chefe está a serviço do grupo/povo. (CLASTRES, 2003). E por esse motivo não existe delegação de poder nas coletividades indígenas, ou seja, o chefe nunca dá ordens e nem manda por não haver grupo de repressão organizado. Entretanto, seria inabitual a um nativo receber qualquer ordem de um outro igual na força da sua cultura, visto que há uma filosofia da autossuficiência da vida pessoal.

Robert Lowie citado por Clastres (2003, p. 47) estudou os traços distintivos encontrados na chefia indígena. Clastres, parafraseando Lowie, diz observar três propriedades essenciais do líder indígena, cuja recorrência, ao longo das duas Américas, permite apreender como condição necessária do poder nessas regiões:

1. “O chefe é um fazedor da paz; ele é a instância moderadora do grupo, tal como é atestado pela divisão frequente do poder em civil e militar. O papel dele era trazer a paz ao povo”.
2. “Ele deve ser generoso com seus bens, e não se pode permitir, sem ser desacreditado, repelir os incessantes pedidos de seus ‘administrados’”.
3. “Somente um bom orador pode ter acesso à chefia”.

O papel do chefe e/ou da liderança, nas sociedades tribais, é concebido de maneira diferente daquilo que se costuma ver no ocidente, isto é, nas sociedades indígenas, algumas características como ser um bom orador e generoso com seus bens são elementos preciosos num grande líder. Importante dizer que esses dons são inerentes àqueles que são bem destacados nas tribos. Pode-se dizer que esse

⁴⁹ Os Nuer são um povo pertencente ao grupo nilótico ocidental, que vive na Região Sul do Sudão, no continente africano.

estilo de se organizar socialmente ainda é cultuado em muitos grupos e povos tribais na América e na África.

A autoridade nas sociedades sem Estado é de passagem efêmera e se desfaz tão logo o término do evento no qual lhe foi conferido poderes. Clastres (2003) afirma que o modelo de poder coercitivo não é, então, aceito senão em ocasiões excepcionais, quando o grupo se vê diante de uma ameaça externa. Mas a conjunção do poder e da coerção cessa a partir do momento em que o grupo acha-se em relação de harmonia consigo mesmo. A não-aceitação da violência física e simbólica constante nas sociedades tribais é um exemplo claro de negação de chefes e lideranças autoritários e vitalícios. A hierarquia e a autoridade não se exercem se não houver anuência da coletividade, aliás, nenhuma comunidade há de concordar plenamente com o excesso de poder de seus chefes e líderes políticos ou militares (EVANS-PRITCHARD, 2007, CLASTRES, 2003; SHIRLEY, 1987).

Clastres (2003) afirma que a autoridade de um chefe tribal não pode ir além de dons e competências técnicas, visto que:

[...] somente em função de sua competência “técnica”: dons oratórios, habilidade como caçador, capacidade de coordenar as atividades guerreiras, ofensivas ou defensivas. E, de forma alguma, a sociedade deixa o chefe ir além desse técnico, ela jamais deixa uma superioridade técnica se transformar em autoridade política. O chefe está a serviço da sociedade, é a sociedade em si mesma – verdadeiro lugar do poder – que exerce como tal sua autoridade sobre o chefe. É por isso que é impossível para o chefe alterar essa relação em seu proveito, colocar a sociedade a seu próprio serviço, exercer sobre a tribo o que denominamos poder: a sociedade primitiva nunca tolerará que seu chefe se transforme em déspota. (CLASTRES, 2003, p. 224).

O líder indígena Ailton Krenak⁵⁰ valeu-se das observações de Pierre Clastres sobre os povos nativos da América do Sul. Assim, no artigo “O Eterno Retorno do

⁵⁰ Ailton Krenak nasceu no Vale do Rio Doce, Minas Gerais, em 1954. De acordo com a Organização não-governamental Instituto Socioambiental: “Os Krenak registravam uma população de cinco mil pessoas no início do século XX, número que se reduziu a 600 na década de 1920 e a 130 indivíduos em 1989. Nessa época, Ailton pressagiu: se continuar nesse passo, nós vamos entrar no ano 2000 com umas três pessoas. Felizmente isso não aconteceu. Contando com esforços também do próprio Ailton, os Krenak fecharam o século com 150 pessoas. Com 17 anos Ailton migrou com seus parentes para o Estado do Paraná. Alfabetizou-se aos 18 anos, tornando-se a seguir produtor gráfico e jornalista. Na década de 1980, passou a se dedicar exclusivamente à articulação do movimento indígena. Em 1987, no contexto das discussões da Assembleia Constituinte, Ailton Krenak foi autor de um gesto marcante, logo captado pela imprensa e que comoveu a opinião pública: pintou o rosto de preto com pasta de jenipapo enquanto discursava no plenário do Congresso Nacional, sinalizando luto pelo retrocesso na tramitação dos direitos indígenas.” (KRENAK, 1999).

Encontro”, ele afirma que não há nenhuma ideologia classista nessa maneira de organização social e política dos povos autóctones, pois, segundo ele: “[...] somos contra naturalmente o Estado, assim como o vento vai fazendo o caminho dele, assim como a água do rio faz o seu caminho, nós naturalmente fazemos um caminho que não afirma essas instituições como fundamentais para a nossa saúde, educação e felicidade.” (KRENAK, 1999, p. 28).

Novais⁵¹ (2011), tomando por base Clastres (2003), afirma que os índios não têm o hábito de delegar poder e nem a filosofia da autoridade jurídica. Afinal de contas, o chefe não tem poder de dar ordens. No tocante a tal questão, o pedagogo da Escola Estadual Indígena Kókoy Tỹ Hãn, Florêncio, comentou que, dentro das comunidades indígenas, o líder que organiza um mutirão tem de participar como qualquer outro e não apenas delegar poder. Ou seja, ele tem de ir na frente mostrando o exemplo da vida coletiva para os outros aldeados. Segundo o educador, jamais sobreviverá a liderança indígena que simplesmente ordenar tarefas as pessoas a exemplo da autoridade legal na sociedade disciplinar dos brancos.

Krenak lembra que a organização social e política dos índios opõe-se ao Estado. Entre os povos originários, os chefes são líderes políticos e espirituais, mas não possuem poder individual sobre os outros. De acordo com Clastres (2003), a palavra do chefe não tem força de lei. Se o esforço de persuasão fracassar, então o conflito corre o risco de se resolver pela violência e o prestígio do chefe pode muito bem não sobreviver a isso, uma vez que ele deu provas de sua impotência em realizar o que se esperava dele. Em razão disso, a informação é aberta e o que um sabe todos devem saber. Assim, ninguém se apropria da informação para transformá-la em poder político e econômico.

⁵¹ O jornalista documentarista Washington Novaes foi conferencista do III Seminário Indígena: História e Atualidade, promovido pelo Ministério Público do Paraná, por meio do Centro de Apoio Operacional das Promotorias de Justiça às Comunidades, nos dias 4 e 6 de maio de 2011, em Curitiba, PR (Cf. MINISTÉRIO PÚBLICO DO ESTADO DO PARANÁ, 2011).

CAPÍTULO 5 – OS KAINGANG DE MANGUEIRINHA

5.1 Referências históricas

No que tange à historiografia regional, as primeiras referências histórica sobre a TI Mangueirinha podem ser encontradas nos pareceres jurídicos e documentos governamentais do Estado do Paraná sobre a construção da estrada que haveria de ligar a Região dos Campos de Palmas à Colônia Militar do Chopim realizada principalmente pelos índios Kaingang durante o século passado. Os relatos dos mais velhos na região atestam que a terra indígena foi conquistada através de trabalhos prestados pelos Kaingang e comandados pelo major Antônio Joaquim Cretãn.

Nota-se que a TI Mangueirinha aparece oficialmente reconhecida como território tradicional dos índios Kaingang pelo Decreto-Lei n. 64, de 02 março de 1903, do governo do Estado do Paraná, no qual ordena o despacho do governador Francisco Xavier da Silva (1900–1904), na época, nomeado presidente. Além disso, há outras fontes importantes, sobretudo, da oralidade repassada pelos mais antigos da região, que indicam que o acordo foi negociado no Palácio do Catete, Rio de Janeiro, inclusive, com a presença do cacique Joaquim Antônio Cretãn.

Depois de muitas lutas na região, a administração estadual doou o território aos índios em troca de trabalhos na abertura de estradas (picadão) em direção à Colônia Militar do Chopim, parte antiga pertencente à Gleba das Missões, em 1889, cuja posse era contestada pela República da Argentina. Assim, resolvida à Questão da Gleba das Missões, as Terras Indígenas foram apossadas irregularmente pelo governo do Paraná e, na metade do século passado, foram vendidas e regularizadas a situação a favor dos empreendimentos econômicos (HELM, 1982).

Os relatos dos viajantes da época, sobretudo Visconde de Taunay (1888), descrevem o deslocamento constante de indígenas guarapuavanos aos centros urbanos mais próximos de Curitiba reivindicando assistência, trabalho, roupas, dinheiro e instrumentos de uso coletivo (enxadas e outras ferramentas). Além do mais, os Kaingang reclamavam do tratamento hostil e preconceituoso dos moradores da sede da província paranaense quando aqueles se dirigiam àquela cidade à procura de amparo social.

É bom dizer que nem todos os índios passavam por esse vexame pessoal ao chegar na zona urbana, pois, é certo que havia alguns chefes indígenas que atuavam como defensores e aliados dos brancos contra grupos indígenas

insubordinados que os atacavam. Tais chefes conviviam com os brasileiros na região e dialogavam muito “amistosamente” com os políticos e as autoridades governamentais. A reivindicação das terras da Região de Manguueirinha pelos índios é um exemplo representativo de aproximação e acesso que determinadas chefias indígenas desfrutavam em relação à elite política dominante. Assim, sabe-se que a ocupação da TI Manguueirinha foi feita pelo major Antônio Joaquim Cretãn. Narrativas orais e fontes históricas indicam que Krintan (major Cretãn), junto com seu grupo, foi o primeiro chefe indígena que ocupou as terras entre os Rios Chopim e o Iguaçu, por volta de 1819. Além disso, recebeu as terras em pagamento de serviços prestados na Colônia Militar do Chopim em 1882 (HELM, 1996, p. 25).

Os relatos dos mais velhos que habitam a região e investigações antropológicas⁵², especialmente a perícia realizada por Helm (1996) apontam na direção de que a conquista da TI Manguueirinha foi em troca de trabalho prestado ao governador do Estado do Paraná, Francisco Xavier da Silva, assinado no dia 2 de março de 1903, pelo Decreto nº 64, quando o major Cretãn pediu em troca terras certificadas e atestada a titulação pelo Estado ao seu povo. Os próprios Kaingang afirmam que estão ocupando a TI Manguueirinha desde os tempos em que não havia morador “português” (branco), apenas os grandes sertões (PIRES, 1975).

A partir desse momento, houve um deslocamento indígena tanto de Palmas como da região do Covó para Manguueirinha motivados pelas pressões dos primeiros colonizadores que se instalaram nos Campos de Guarapuava. Loureiro Fernandes, que realizou investigações antropológicas com os Kaingang de Palmas, esclarece: “isolados desse núcleo (de Palmas) ficaram os Caingangues da região do Covó, embora fossem índios já influenciados pelo elemento de civilização europeia em Atalaia donde se haviam retirado em 1819, sob a direção do cacique Condá.” (LOUREIRO FERNANDES, 1941, p. 163).

Assim, constituindo um grande núcleo familiar, sob o comando do major Antônio Joaquim Cretãn, que se prolongou e se prolonga até hoje no comando político da região através de sua descendência familiar, outras lideranças vieram substituir o antigo major e deram continuidade ao processo político. Nesse sentido, descreve-se o perfil de algumas lideranças importantes nessa Terra Indígena,

⁵² Cf. Perícia antropológica da TI Manguueirinha nº 00.0033390-5, 28 de novembro de 1994, Seção Judiciária Paraná.

durante o século passado, com destaque importante para Ângelo Cretãn, o bisneto do antigo comandante idealizador do projeto do aldeamento de Mangueirinha.

As pesquisas etno-históricas realizadas por Becker (1999) sobre os Kaingang, no Paraná, foram importantes para mostrar a trajetória dos chefes indígenas nos Campos de Guarapuava e nos Campos de Palmas. A partir da documentação existente nos arquivos públicos, relatórios e anotações históricas sobre as principais chefias nessas duas regiões, foi possível compreender o processo histórico de envolvimento delas na região de Mangueirinha. Nesse sentido, na TI Mangueirinha, a autora percorreu sobre algumas lideranças que se passou a mencionar como a continuidade do legado deixado pelos Cretãn.

O cacique Chico Honório era um líder tradicional e chamava atenção pelo discurso de reafirmação das raízes culturais e étnicas, por isso, considerava-se pertencente aos índios intitulados “puros” de Mangueirinha. Ser filho de pai e mãe Kaingang constituía um pré-requisito importante para fortalecer a sua identidade indígena perante o mundo dos brancos e das instituições oficiais e tuteladoras dos índios. De acordo com os costumes da sociedade local, ele tinha o hábito de batizar e dar o nome tradicional, relacionando as metades exogâmicas, aos filhos dos Kaingang considerados “puros” (PIRES, 1975).

Reza a lenda que o cacique Honório, habitualmente, recusava-se a nominar pessoas “mestiças”, “castiçadas”, “misturadas”, nomenclatura normalmente utilizada pelos indígenas de Mangueirinha para denominar os nascidos em desacordo com a regra do casamento. O mesmo alegava que, aqueles pais que não sabiam e desconheciam a designação da marca cultural (Kamẽ ou Kaĩru), não estariam habilitados a transmitir para outras gerações as raízes identitárias, sobretudo reverenciadas pelo povo Kaingang, face à cosmologia e a sua história (PIRES, 1975).

Pires (1975) conta que o cacique Honório, ainda que tenha nascido nos Campos de Palmas, era considerado índio “puro⁵³”, “legítimo”, porque atendia a quatro pré-requisitos básicos na época: ser filho de pai e mãe Kaingang, falar o idioma do povo, ter nascido em aldeia e possuir um nome relacionado às metades exogâmicas.

⁵³ A terminologia foi cunhada pelos órgãos oficiais indigenistas para diferenciar o “intrusamento” de pessoas dentro das áreas indígenas.

Passado o período histórico de Honório, outra liderança importante foi João Vicente Capanema, conhecido como cacique Capanema; foi liderança na TI Mangueirinha durante os anos 1960. Ele era filho do major Cretãn, o que de certa maneira atestava-lhe prestígio e influência política entre os índios da região. Helm (1996) conta que o chefe do posto do SPI não aceitava a autoridade política do cacique, de modo que gerou uma divisão interna entre aqueles que o apoiavam e os outros que desejavam a sua saída imediata do poder. Assim, a fim de manipular os membros (caciques) da comunidade e/ou dividi-los para melhor exercer a dominação política a instituição tuteladora dos índios comumente indicava e/ou colocava no cargo de liderança pessoas de sua confiança, porém, descapacitadas para tal função como “pessoas idosas ou mesmo alguém sem iniciativa e que não contava com apoio do grupo.” (BECKER, 1999, p. 125).

Não se pode esquecer que outras lideranças passaram pelo comando político na TI Mangueirinha, porém, não tinham o perfil e a combatividade do velho cacique major Antônio Joaquim Cretãn, como do cacique Capanema e de Ângelo Cretãn. De qualquer maneira, vale explicar, as outras chefias que passaram pelo comando político e não foram lembradas não deixam de ser menos importantes neste trabalho. É que a história deles já foi contada e recontada, e, aqui, deseja-se apenas lembrar alguns personagens que abriram uma etapa de lutas políticas pela retomada de seus territórios, pela reafirmação cultural e pelo reconhecimento legítimo como povo originário da região.

Fechado o ciclo políticos dos caciques considerados os principais na luta pela TI Mangueirinha, na década de 1970, aparece o período de Ângelo Cretãn, grande articulador do movimento político pela retomada dos territórios tradicionais indígenas no Sul do Brasil. Assim, novamente a continuidade da tradição dos Cretãn era mantida na região com a chegada do bisneto do major Cretãn ao posto de cacique da Terra Indígena.

É bom lembrar que Ângelo Cretãn adotou o nome através do parentesco pelo lado materno. A opção pelo sobrenome Cretãn, vindo do lado materno, Balbina Luz Abreu, foi uma escolha e uma tomada de posição política. Com base nessa estratégia de afirmação política, ele usou o distintivo familiar do lado materno e não o paterno (conforme a tradição Kaingang), já que era neto de um Cretãn e bisneto do major Cretãn, a quem se atribui a “compra” da área indígena em 1903 (PIRES, 1975).

O cacique Ângelo Cretãn⁵⁴ participou ativamente da vida política regional e da luta pela retomada das terras indígenas no Sul a começar por Rio das Cobras (PR) e Nonoai (RS) durante os anos 1970. A área indígena de Mangueirinha passava igualmente pelos mesmos problemas de contestação, desde o acordo institucional assinado em 15 de maio de 1949, entre governo da União e do Estado do Paraná, que reduzia as terras tradicionais dos povos Kaingang e Guarani por serem consideradas devolutas pela União. Então, o conflito foi instalado de maneira violenta entre os madeireiros, interessados na extração de pinheiros, e os índios liderados pelo cacique Ângelo Cretãn.

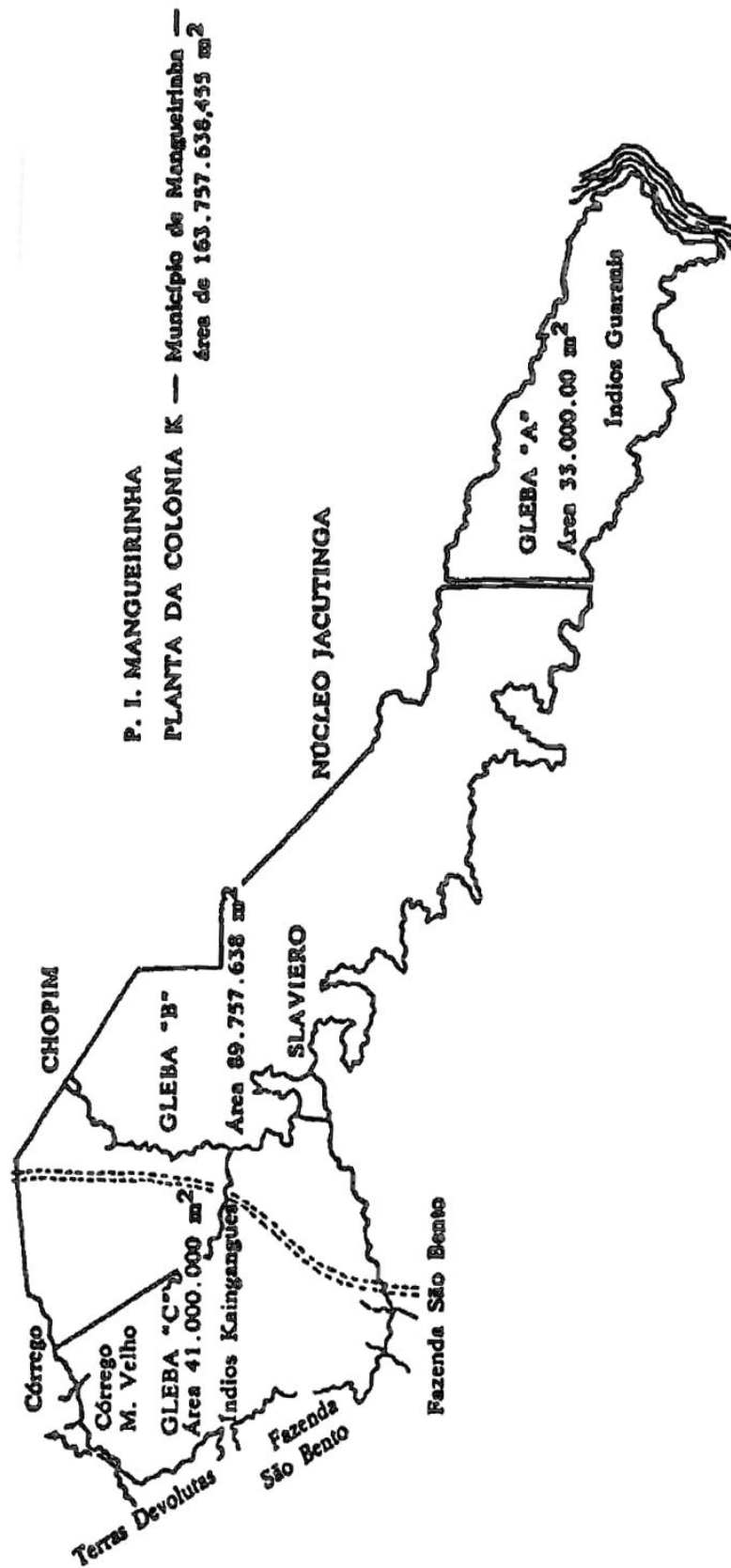
Intimidações e ameaças de setores conservadores contrários à atuação política do ex-líder na região foram constantes até sua morte, em um acidente de carro, envolvendo um automóvel dirigido pelo próprio cacique e um caminhão, em 1980. Até hoje, os Kaingang da TI Mangueirinha acreditam que foi uma emboscada e a morte continua ainda mistério.

5.2 O litígio

Apesar do acordo de 1903, a TI Mangueirinha novamente entrou em disputas jurídicas, pois, em 12 maio de 1949, o governador Moysés Lupion e a União reduziram a área em 7.400 há, intitulada Gleba “B”, conhecida como a Gleba do Conflito. Assim, a área ficou repartida em três porções de terras denominadas Glebas A, B e C; a Gleba “B” foi desmembrada e entregue à Fundação Paranaense de Colonização e Imigração (FPCI) intermediadora da venda de parte das terras sob o pretexto de áreas devolutas. Assim, a empresa compradora foi o grupo econômico Forte/Khury (integrado por empresários do ramo madeireiros) que repassou aos grupos econômicos-políticos F. Slavieiro & Filhos S/A e Comércio de Madeiras, em 1961.

⁵⁴ O cacique Ângelo Cretãn envolveu-se na política partidária e tornou-se vereador no parlamento municipal de Mangueirinha. Ele foi filiado ao antigo MDB (Movimento Democrático Brasileiro, depois PMDB) e concorreu às eleições municipais em 1976, tornando-se o primeiro vereador indígena eleito no Brasil.

Mapa 3: Modelo da divisão das Glebas A, B, C (paisagem)



Mapa 1 — Posto indígena Mangueirinha.

Fonte: Helm, 1982.

Nota-se que a Gleba “A” tem uma área de 33.000,00 m², a Gleba “C” com 41.000,00 m² e a Gleba “B” corresponde a 89.757,638 m², área de conflito e contestada no Tribunal de Justiça pela empresa madeireira Slavieiro & Filhos S/A desde a época da retomada das terras liderada pelo cacique Ângelo Cretãn.

O governo do Estado do Paraná tentou a “integração” dos índios à sociedade de maneira intransigente e autoritária. Assim, negociou seus territórios à revelia da vontade dos indígenas. Não se pode perder de vista o “Termo de Acordo de 1949”, assinado pelo Ministro da Agricultura, Daniel Serapião de Carvalho, e pelo governador em exercício na época, Moysés Lupion. Do referido documento constam as seguintes cláusulas:

“CLÁUSULA PRIMEIRA: O Serviço de Proteção ao Índio determinará e localizará as áreas, compreendidas nas terras reservadas aos índios pelo governo do Paraná, a partir de 1900, que deverão formar as glebas a serem cedidas pelo Estado do Paraná, na forma da lei, para constituírem propriedade plena das tribos ou agrupamentos indígenas que ali se encontram localizadas em caráter permanente.

CLÁUSULA SEGUNDA – Nos termos dos Decretos Estaduais que determinam as reservas de terras para os índios do Estado do Paraná, serão reestruturadas para efeito de cessão a que se refere a cláusula anterior, as áreas que se encontram atualmente estabelecidos os Postos Indígenas de Apucarana, Queimadas, Ivaí, Faxinal, Rio das Cobras e Mangueirinha.

CLÁUSULA TERCEIRA – Tendo em vista a população indígena atualmente existente em cada um destes Postos e adotando-se como critério básico para as respectivas extensões a área de cem hectares por família indígena de cinco pessoas e mais quinhentos hectares para localização dos Postos Indígenas e suas dependências, será feita pelo Estado do Paraná a cessão definitiva, para plena propriedade tribal, das seguintes áreas compreendidas nos limites das atuais reservas, seis mil e trezentos hectares na região de Apucarana, mil e setecentos hectares na região de Queimadas, sete mil e duzentos hectares na região de Ivaí; dois mil hectares na região de Faxinal, três mil oitocentos e setenta hectares na região de Rio das Cobras e **dois mil e sessenta hectares na região de Mangueirinha.**

CLÁUSULA SÉTIMA – As áreas das atuais reservas territoriais indígenas do Estado do Paraná, excedentes das áreas medidas, demarcadas e entregues aos índios nos termos deste acordo, reverterão ao patrimônio do Estado que as utilizará para fins de colonização e reforma agrária.” (CASTRO, 2011, p. 30–31, grifo nosso).

Helm recorreu às seguintes informações do Decreto nº 64 de 1949, do governo do Estado do Paraná, que anulou o Decreto de 1903, para fundamentar os autos da perícia antropológica encomendada pelo Juiz da 2^a Vara Federal em Curitiba, Seção Judiciária do Paraná. A autora da investigação científica, nos termos

do laudo, vem refutar o Acordo de 1949, e reafirma a historicidade do Decreto de 1903, como podemos ver no parágrafo a seguir:

[...] atendendo a que a tribo de índios Caingang, ao mando do cacique Antonio Joaquim Cretãn, acha-se estabelecida à margem esquerda do ribeirão do Lageado Grande, (2) considerando que é mister garantir-lhes morada estável de modo que a se dedicarem à agricultura que estão afeitos, usando da autorização que lhe é conferida pelo art.º 29 da Lei nº 068 de 20 de dezembro de 1892 Decreta art.º único. Fica reservada para o estabelecimento de tribos indígenas as terras ocupadas pelas cabildas do cacique Cretãn com as seguintes divisas: a partir da cabeceira do ribeirão do Lageado Grande à cabeceira do ribeirão Palmeirinha, e por estes dous rios abaixo até ao rio Iguaçu que será divisa norte, respeitadas os direitos de terceiros. (HELM, 1982, p. 130).

Ou seja, já se consideravam terras ocupadas desde o primeiro documento (1903) e não devolutas como se apregoava no texto de 1949. Assim, em meio a inúmeros pareceres favoráveis aos indígenas e aos pedidos de recursos impetrados pela empresa madeireira no âmbito dos tribunais federais, o que se vê em relação a essas disputas no campo jurídico, é que a Gleba “B” encontra-se até hoje sub judice.

5.3 A situação atual da TI Mangueirinha

A população da TI Mangueirinha, atualmente, é de aproximadamente de 1.457 pessoas segundo dados do Censo 2010, do IBGE. Além disso, a área possui cerca de 16.376 hectares estando 8.804 hectares sub judice (D'ANGELIS; VEIGA, 2010). A região possui seis comunidades - Campina da Sede, que é o principal aldeamento e onde se concentra a maior parte das instituições como: escola, posto de saúde, posto da Funai, ginásio de esporte; Passo Liso, Mato Branco, Paiol Queimado, Água Santa e Palmeirinha do Iguaçu.

O mapa 4 a seguir apresenta a delimitação geográfica e os limites que atingem os municípios de Coronel Vivida (1.909,59 há), Chopinzinho (11.347,18 ha) e Mangueirinha (4.051,31 ha). As três unidades municipais possuem área de preservação ambiental, recolhem ICMS Ecológico do governo do Estado do Paraná devido a pertencer à área protegida Reserva do Iguaçu.

Mapa 4: TI Mangueirinha e seu entorno no Sudoeste do Paraná



Fonte: WikiMapia (2013).

Nota: a imagem de satélite mostra a TI Mangueirinha no centro (a área verde mais destacada). Linhas amarelas indicam rodovias, e linhas brancas as divisas territoriais (municípios e áreas de interesse geográfico).

A TI Mangueirinha está situada no Sudoeste do Paraná, na região fisiográfica da região do Terceiro Planalto de Guarapuava e na margem esquerda da bacia hidrográfica e Reserva do Iguaçu como se pode ver no mapa acima. Além da exuberância da fauna e da flora, o local é um corredor ecológico ainda preservado em meio a uma região devastada pelo setor agropecuário e negócios madeireiros.

Na segunda metade da década de 1940, devido ao contexto do pós-guerra mundial, aumentou a demanda externa por madeiras, como o pinheiro da região. Logo, as T Indígenas foram alvo de exploração de madeira por parte do órgão federal de assistência ao índio; durante os anos 1970, a própria Funai instalou serrarias dentro da área indígena e empregou a mão-de-obra local indígena no corte ilegal de pinheiro, imbuía e araucária.

No caso específico da TI Mangueirinha havia, inclusive, um índio da etnia Kaingang, Joneval Teles, cacique durante a década de 1980, na direção da empresa madeireira que contratava indígenas para trabalhar na extração de madeira nativa, na própria área indígena, com consentimento da Funai, conforme mostrou e denunciou o documentário *“Mato Eles”*, produzido nos anos 1980 pelo diretor Sérgio Bianchi.

A tabela abaixo surgiu de uma consulta realizada com os idosos da comunidade que se dispuseram a falar sobre os nomes dos caciques que vieram após a liderança de Ângelo Cretã. Apesar de não haver estudos sobre essas lideranças invisíveis, elas não são menos importantes na história local. Assim, procurou-se a partir de depoimentos e informações, fazer um mapeamento dos caciques do ciclo político pós-Cretã. A dificuldade em levantar dados para construir a temporalidade está relacionada à escassez de documentação escrita, inclusive, quase nada há registrado nos relatórios e atas do Posto da Funai. Assim, recorreu-se à oralidade dos idosos que se recordavam desse período histórico para montar o seguinte esboço.

Tabela 4: Caciques eleitos na TI Mangueirinha (1980–2013)

Número	Caciques
1	Joneval Teles dos Santos
2	Ambrosio Luis dos Santos
3	Juviniano
4	Joneval Teles dos Santos
5	Ambrósio Luis dos Santos
6	Marins Luis dos Santos
7	Luiz Carlos Gabriel
8	Juvelino Palhano
9	José Carlos Gabriel
10	João Santos
11	Joneval Teles dos Santos
12	Valdir Kokoy dos Santos
13	Romancil Cretã

Fonte: pesquisa de campo, organização do autor.

A partir do levantamento realizado com os moradores no local, constataram-se doze caciques eleitos, de 1980 à 2013, a começar por Joneval Teles dos Santos, o primeiro cacique da era pós-Cretã. Ao ser entrevistado pelos periódicos regionais e nacionais, exaltava o espírito de combatividade do líder anterior e exortava para que a política indígena em Manguueirinha não mudasse em relação aos rumos tomados.

A propósito, a pesquisa sobre a historiografia local dos caciques na TI Manguueirinha mostrou que a família Santos, pela genealogia de parentesco ligado ao Ângelo Cretã, aparece como hegemônica no tocante à questão do comando político durante as três últimas décadas do século passado.

Durante a pesquisa com as lideranças locais na TI Manguueirinha, a autoridade política da terra indígena estava nas mãos do cacique Valdir Kokoy dos Santos, que há mais de quatorze anos está a frente do poder político da comunidade. Além do mais, havia outras lideranças políticas de expressão regional e nacional visitando a região. É o caso do articulado político do movimento indígena no sul do Brasil, Romancil Cretã, que tem familiares (mãe, irmãos e sobrinhos) residindo na Aldeia Sede.

Valdir Kokoy dos Santos, mais conhecido por cacique Valdir, carrega o legado dos Cretã; ele é sobrinho do falecido Ângelo Cretã. Na época em que foi eleito, em 1998, tinha apenas 24 anos; hoje, está com 38 anos. Ele declarou que não queria ser cacique, aliás, nem cogitava entrar na política indígena. A comunidade passava por conflitos internos, pois havia corrupção e o envolvimento de autoridades indígenas na negociação de madeira da própria comunidade. Assim, não suportando o descaso e a perda de legitimidade das lideranças que estavam no poder, a população local resolveu, segundo Valdir, fazer eleição para mudar de chefia, então, foi quando apontaram o nome dele para a disputa do cargo de cacique, consagrando-se na votação.

Para Valdir, os jovens foram importantes na eleição, naquela época; foram eles que decidiram “a minha vitória”, contou. Toda vez, ele se orgulha ao contar e se emociona ao comentar, que sempre se dedicou a trabalhar todos esses anos apenas à TI Manguueirinha, procurando resgatar a imagem da comunidade face à sociedade regional. Diante da dedicação e dos resultados obtidos nos últimos quinze anos, analisou ele, os índios, hoje, não falam mais em fazer eleição para trocar de liderança, já que, antes dele, os caciques nunca ficavam mais do que dois anos no

poder devido aos conflitos internos e ao envolvimento com setores interessados na exploração ilegal de madeira.

Em relação à participação indígena na sociedade nacional, Valdir respondeu que não “queremos que nossa cultura se perca, mas não podemos viver como há 500 anos.” Ele ainda destacou que existe uma visão deturpada e folclorizada do índio brasileiro (índio estilizado de arco-e-flecha, nu e vivendo em malocas), que precisa ser superado pela visão de mundo externa, é como se nada tivesse acontecido e transformado no envolvimento com a sociedade e o Estado moderno.

Numa entrevista para um periódico regional, o cacique Valdir declarou:

Ainda existe, e eu acho que não deu tempo, até mesmo, da sociedade nos conhecer. As pessoas de fora ainda têm aquela visão sobre nós de 500 anos atrás, isso não existe até mesmo dentro do nosso município aqui. Tem certas pessoas que não querem que o índio se destaque na política externa. Nós temos, hoje, na aldeia, mais de 20 índios com nível superior adquirido na universidade do branco. Então, se hoje fosse necessário administrarmos uma prefeitura, uma Câmara de Vereadores, teríamos condições e índios competentes, então muitas pessoas não querem que o índio se prepare para assumir esses espaços, muitas pessoas ainda querem que nós vivamos como antigamente, mas não tem como, né. (DIÁRIO DO SUDOESTE, 2011, p. 10–11).

Em relação à época em que assumiu o mandato no Conselho dos Caciques de Guarapuava, em 2003, destacou que a experiência adquirida serviu de resultado para a TI Manguueirinha, pois, era uma região de modo excessivo conflituosa e os órgãos indigenistas não queriam investir e nem dialogar com a comunidade local. De acordo com o cacique Valdir, um exemplo lembrado por ele foi a própria Funai que: “não queria nem conversar com a gente.”

No tocante à questão externa, ou seja, do envolvimento dos índios nas instituições da sociedade não-índia, ele considera que os índios precisam estar: “[...] no dia-a-dia, envolvido na sociedade, dentro de prefeituras, no Estado, até no Governo Federal, porque a gente precisa desenvolver a comunidade.” Um dos traços importante da atual gestão do cacique Valdir é incentivar os jovens a sair para estudar nas universidades e faculdades para depois retornar como colaboradores de projetos e assessores políticos na comunidade. Ele costuma usar no seu discurso a seguinte frase: “Se o índio ficar esperando debaixo de uma palmeira as coisas, ele não terá resultado e não sobreviverá”.

No tocante à estrutura política, a TI Manguueirinha é centrada na figura principal do cacique e na nomeação de uma rede de lideranças de confiança

escolhida por ele após o processo eleitoral para ajudar na gestão. Não há um número exato para compor o quadro de conselheiros ou genericamente chamados membros da Liderança, uma espécie de conselho local.

Normalmente, os processos de escolhas dependem do contexto de cada Terra Indígena e da vontade do chefe político. No caso particular da TI Mangueirinha, existem, segundo o cacique, doze assessores que apoiam e auxiliam na organização administrativa e na questão da disciplina interna.

Tabela 5: Representação e Hierarquia Política na TI Mangueirinha

Unidade social	Autoridade	Atuação
TI Mangueirinha	Cacique	Responde sobre assuntos gerais internos e externos da TI
	Vice-cacique	Responde sobre assuntos gerais internos da TI
Aldeia	Liderança (patentes: major, capitão, sargento, cabo, soldado)	Integra o conselho do cacicado (grupo de lideranças); Responde pela aldeia a qual está vinculado; Atua no policiamento da população.

Fonte: pesquisa de campo, organização do autor.

Além do cacique e do vice, os demais membros do Grupo de Lideranças são indivíduos que cumprem as funções específicas, ora relacionadas ao controle social (chamados de ‘soldados’, ‘cabos’, ‘sargentos’), ora relacionadas aos processos de tomada de decisão (chamados de capitães e conselheiros) - estes são termos utilizados pelos próprios índios.

Em relação ao sistema disciplinar, existe a polícia Kaingang que trata dos problemas de indisciplina indígena dentro da comunidade. Geralmente são os membros do conselho que recebem as nomeações de patentes militares (major, capitão, sargento, cabo e soldado) e assemelha-se à organização militar dos brancos. Em Mangueirinha, os interlocutores sempre afirmaram que não havia polícia indígena, apenas pessoas de confiança (conselho local) do cacique faziam a patrulha e a segurança interna.

Nas comunidades Kaingang dos três Estados do Sul do Brasil visitadas durante esta pesquisa, existe um código de conduta implícito que cada membro conhece desde pequeno e deve cumprir. Aprendem no dia-a-dia observando os

exemplos do que é certo e errado no âmbito da comunidade. Os Kaingang chamam de “leis internas”, “normas internas” ou sistema de conduta baseadas nos costumes, que nada mais é do que um conjunto de princípios não-escritos que devem ser seguindo infalivelmente por todos, sob pena de sofrer punições rigorosas.

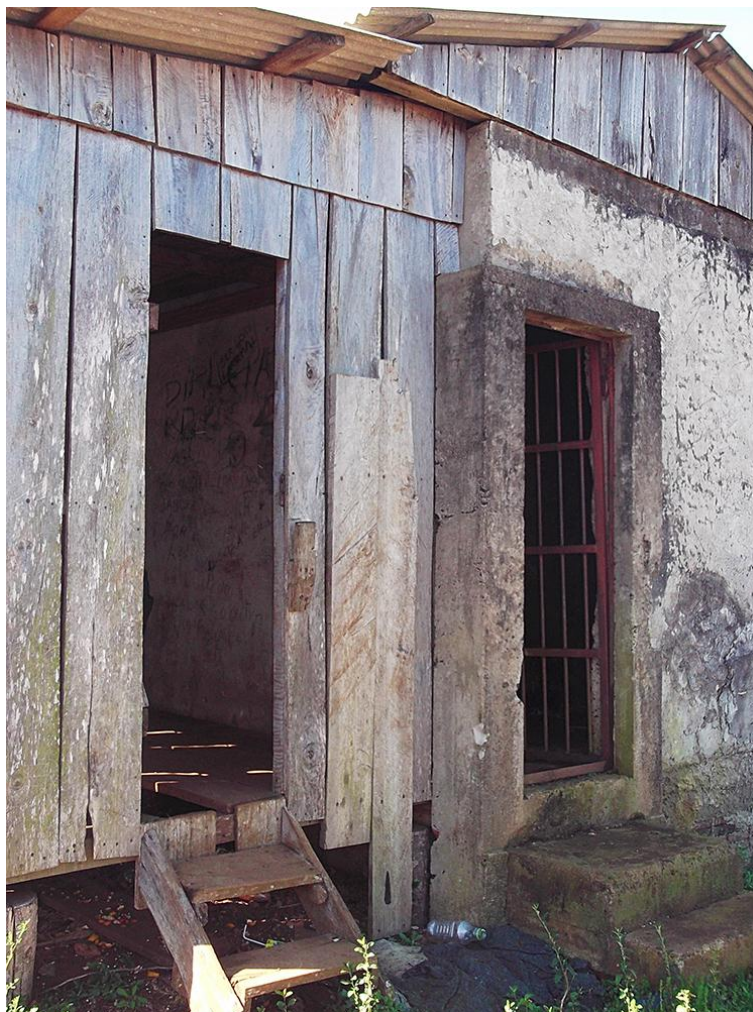
Assim, na maioria das comunidades Kaingang, há uma tabela explícita de penalidades para que as lideranças decidam conforme a gravidade do delito em questão. As penas prescritas variam bastante, por exemplo, brigar e espancar a esposa (três dias ou mais de prisão), beber álcool e agredir alguém com palavras ou fisicamente (um dia ou mais de reclusão), mexericos, fofocas sobre a vida de alguém (dependendo do contexto deverá fazer trabalhos coletivos na comunidade), e outras que mantêm a ordem e a coesão social. Logo, não havendo uma regra específica para a situação em questão, o próprio cacique resolve a dúvida e soluciona o conflito, pois tem a última palavra em caso de não deliberação.

Na TI Mangueirinha existe uma cadeia pública chamada de “Boi-Preto”, que é considerada pela população o lugar de punição para quem desacata as normas internas. Assim, com a mesma designação e similaridade, existe na TI Nonoai⁵⁵, no Rio Grande do Sul, onde a família do cuiã Garcia narrou a história do “Boi-Preto” de Nonoai, e comentou outras formas de punição que havia antigamente na comunidade. Assim, no século passado, além da prisão, era comum entre os Kaingang a utilização do “tronco”⁵⁶ como meio de punição legado da época da relação entre índio-SPI.

⁵⁵ Na TI Nonoai, RS, havia uma “cela de taboas, apenas com um pequeno respiradouro, sem instalações sanitárias, que obriga o índio a atender suas necessidades fisiológicas no próprio recinto da minúscula e infecta prisão, foi apontada pelo Chefe do Posto, Nilson de Assis Castro, como melhoramento de sua autoria. Realmente o cárcere privado lembra presídios de Luis XI, da França: Uma escura caixa de madeira de cerca de 1,30 x 1,00m, construída dentro de um pavilhão de pocilga e estrebaria.” (BRASIL, 1968, p. 8).

⁵⁶ De acordo com o Relatório Figueiredo: “o tronco era, todavia, o mais encontrado de todos os castigos, imperando 7ª Inspetoria. Consistia na trituração do tornozelo da vítima, colocando entre duas estacas enterradas juntas em ângulo agudo. As extremidades, ligadas por roldanas, eram aproximadas lenta e continuamente. (BRASIL, 1968, p. 3).

Foto 1: Fachada externa da cadeia indígena



Fonte: arquivo pessoal do autor, 2012.

No espaço interno da prisão, há muitas pichações e frases escritas com pedaços de carvão natural e giz feitas pelos apenados, revelando a maneira como os Kaingang continuaram reproduzindo o sistema punitivo imposto a eles como meio de correção e disciplinamento, principalmente pelos órgãos indigenistas no passado.

A seguir, a foto 2 mostra a parte interna da prisão, onde estão dois compartimentos de madeira onde fica detido o delituoso. Na TI Mangueirinha apenas foi encontrado a cadeia pública como forma de corrigir e reparar os atos considerados não condizentes com os costumes e as leis da comunidade.

Foto 2: Compartimentos internos

Fonte: arquivo pessoal do autor, 2012.

Os encarceramentos geralmente estão relacionados a desavenças internas e crimes de bagatela. Assim, os apenados descontentes tentam escapar do rigor da prisão de diversas maneiras, porém nunca com muito sucesso, pois, quando pegos passam por sessões de espancamentos e até tortura. Há um relato curioso, na comunidade, de que um preso para se aquecer durante a detenção, numa noite de inverno rigoroso na comunidade, ateou fogo nos compartimentos da prisão usando a própria madeira das caixas.

Não há, no local, nenhum espaço destinado às necessidades fisiológicas do apenado. Além disso, ele não tem direito à alimentação nem a água potável (faz parte da rotina do castigo), a não ser que a família do detido, com o consentimento dos membros das lideranças, dê assistência básica durante o momento da condenação.

5.4 Os espaços de lazer e a socialização política

Na área indígena, existem os espaços de lazer e socialização como a escola, o campo de futebol, o ginásio esportivo, o laboratório de informática, as paradisíacas cachoeiras e as tradicionais festas da comunidade, sobretudo as atividades alusivas ao Dia do Índio, 19 de abril. O povo Kaingang gosta de fazer festa, de bailar (sertanejo, vanerão, funk etc.), de fazer churrasco e participar ativamente dos momentos festivos da comunidade. É uma grande oportunidade de chamar para a confraternização os parentes de outras aldeias, os amigos e os não indígenas das cidades vizinhas.

De todo modo, o futebol faz parte da aldeia, toda comunidade tem um campo de futebol; este esporte é uma das atividades preferidas e praticadas pela população local. A foto abaixo mostra o momento da realização das atividades esportivas da semana cultural da escola indígena em maio de 2011.

Foto 3: Futebol masculino



Fonte: Odan Jaeger, 2011.

Na comunidade, existem campeonatos mistos, em que mulheres participam disputando jogos entre casadas e solteiras e/ou mulheres jogando com homens. Não é muito comum vê-las treinando no dia-a-dia, pois alegam que os horários reservados a elas durante a semana não as favorecem, visto que os homens têm prioridade no uso do campo. Então, fizeram uma tabela de horários para regular o uso do campo, todavia, não deu certo, pois os homens desprezaram o acordo. Assim, percebe-se que, em meio aos espaços coletivos externos, revela-se o ethos do poder e da dominação masculina. Um exemplo claro foi o campo de futebol.

Foto 4: Futebol de campo feminino



Fonte: Odan Jaeger, 2011.

Interessante é que as regras do jogo não seguem um padrão oficial e nem seguidas à risca. Se a bola bate na mão do jogador adversário é infração e alguém grita “parou”, “parou”, nada de esperar pela interpretação pessoal do árbitro. O juiz apenas marca o tempo e confere validade ao gol, porque o restante dos movimentos é simplesmente ludicidade e cultura corporal do movimento exteriorizado nas cambalhotas, nos grandes tombos, nas gargalhadas, nos gritos e nos abraços afetuosos.

5.5 Eleição de 2012: a rivalidade entre o “15” e o “45”

Outro fenômeno sociológico importante são as eleições municipais dentro das comunidades kaingang. As pessoas envolvem-se ativamente nas disputas eleitorais a ponto de distribuir panfleto e santinho de candidatos, além de montar pequenos comitês de campanha eleitoral dos pretendentes dentro das comunidades. O ambiente eleitoral e a busca de eleitores nos aldeamentos pelos postulantes externos à região acirram os ânimos e potencializam divisões e rivalidades internas entre os indígenas.

O período da propaganda eleitoral obrigatória, no rádio e na televisão, para a eleição de 30 de outubro de 2012, coincidiu com a observação de campo na TI Mangueirinha, onde havia bastante material de campanha como *banners*, infográficos e até mesmo uma empresa na cidade no ramo de produção de materiais de campanha política confeccionava os adesivos, os santinhos e outros materiais de campanha encomendados pelo cacique.

No último pleito eleitoral de 2012, como já é tradição, os Kaingang novamente dividiram-se entre a coligação do “15” (liderada pelo PMDB-PTB-PSC-PPS-DEM-PSD) e a coligação do “45” (encabeçado pelo PSDB-PR-PMN-PSL). O candidato da legenda “45” disputava a reeleição com o apoio do cacique da comunidade, que também batalhava por uma vaga na Câmara Municipal de Vereadores do município de Mangueirinha pela mesma sigla partidária da situação.

Não por acaso, o pesquisador recebeu convites para participar das reuniões tanto do lado do “15” quanto do “45”. Os eleitores são disputados a ferro e fogo. Todos na comunidade sabem quem vota no candidato X, Z ou Y, e mais ainda, os indecisos são pouquíssimos, ou quase inexistentes. Como a população é pequena e todos se conhecem, os convites são feitos de casa em casa, ou apelando para o grito de chamamento em locais estratégicos da área indígena (estrada, campo de futebol, colégio e barrancos de areias), além disso havia o carro de som e as passeatas improvisadas de convocação dos habitantes.

Durante a campanha eleitoral, na Aldeia Sede, havia muita agitação entre os partidários e carros de som anunciando a propaganda dos dois lados; o veículo do cacique que era pretendente ao cargo de vereador pela coligação do “45” e o carro representando o postulante ao cargo de executivo pela legenda do “15”, oposição ao atual prefeito que buscava a reeleição. Todos os dias havia reuniões, visitas às casas, distribuição de material de campanha e cestas básicas para os índios. Os

Kaingang normalmente costumam, quando decididos, hastear a bandeirinha dos candidatos escolhidos na frente da casa para afirmar a sua posição política preferida.

A zona eleitoral da Aldeia Sede pertence apenas ao município de Mangueirinha, assim a população indígena ficou bastante dividida em relação às legendas que concorriam à eleição na unidade municipal: os que votavam no 15 e aqueles que votavam no 45. Durante a campanha era comum observar embates ofensas pessoais entre grupos, de modo que o cacique não podia fazer quase nada em relação às desavenças, já que estava licenciado do cargo para concorrer ao pleito. Então, ele ordenava que os membros da Liderança resolvessem os atritos, no entanto recomendava não usar a força, visto que ele não podia perder os votos dos índios.

O cacique Valdir entrou na disputa eleitoral como candidato a uma vaga na Câmara Municipal de Mangueirinha pela legenda do “45”; porém, no decorrer do processo eleitoral passou a apoiar o candidato da oposição, o “15”. Com efeito, essa decisão na reta final do jogo foi entendida como um ato de “traição” e provocou descontentamento entre os índios do “45”, que resolveram não votar mais no cacique⁵⁷. Assim, sem o apoio dos eleitores do “45”, a cujo partido é filiado, ele não se elegeu por cinco votos e ficou na suplência.

Temendo represália após o resultado eleitoral, o grupo vitorioso do “45”, que resolveu boicotar a eleição do cacique, usou o discurso defensivo de que foi o próprio cacique que mudou e não eles. Por isso, todos alegavam que não poderiam ser castigados pelas leis internas pelo fato do chefe não ter sido eleito. Enfim, após o desfecho do processo eleitoral, houve expulsões e perseguições na semana seguinte e o clima de revanchismo alimentava o faccionalismo interno.

Ainda no domingo à noite, após o resultado das urnas, o cacique fez um pronunciamento público para os apoiadores da campanha dele da varanda de sua casa, e prometia mudanças no rumo da política local. Ainda estivesse surpreso com o resultado, ele agradeceu a todos os apoiadores e facultou a palavra aos Membros da Liderança para se pronunciarem. Alguns conselheiros, totalmente revoltados, pediam punições aos índios adversários, denominados de “infiéis”, sobretudo àqueles que resolveram “boicotar” a vitória já dada como certa do chefe local.

⁵⁷ A votação do cacique foi de 241 votos, sendo 211 obtidos na terra indígena e 30 votos conquistados entre os não-índios no município de Mangueirinha.

Normalmente, nessas situações, os castigos costumam ter transferências imediatas da área indígena. A decisão é de conhecimento público e imposta, em muitos casos, a indivíduos que fazem oposição e críticas constantes à política local, além disso pode haver perdas de cargos públicos indicados na parte administrativa da escola, no posto de saúde e na área da agricultura, sobretudo nos locais que dependem da assinatura pessoal do cacique.

Assim, naquele 03 de outubro de 2012, os índios vitoriosos da coligação “45” soltavam foguetes e desfilavam em passeatas pelas estradas vicinais e asfaltadas da região. As comemorações foram vistas como um grande insulto aos índios perdedores que se encontravam na frente casa do cacique apenas assistindo às celebrações. O universo político do Estado, por meio de eleições municipais, normalmente acirra o faccionalismo Kaingang a ponto de uma índia desesperada e aos prantos, no momento do discurso do cacique, gritou para todos os outros que festejavam do outro lado da rodovia estadual: “Índios burros, vocês não votaram no nosso cacique. Se vendem por uma cesta básica. Eu quero ver amanhã o que vocês vão fazer. Se ele [prefeito eleito] vai dar alguma coisa para vocês.”

Os Kaingang, em ano de eleições, envolvem-se ativamente; fazem alianças partidárias que se expressam em rearranjos políticos, retomadas de antigos acordos e de pactos de investimentos não executados. A par disso, promessas de projetos, verbas e empregos públicos passam a vir à tona no momento da campanha eleitoral em troca de aliança e apoio comunitário.

Fernandes (2006), analisando o processo eleitoral na TI Ivaí, no município de Manuel Ribas, Paraná, em 2004, afirma que as disputas eleitorais no mundo político do povo Kaingang:

Expressam arranjos e fidelidades políticas de grande alcance, enunciando riscos e possibilidades para eleitores e candidatos: pequenos ou grandes favores; acesso a programa de governo; direcionamento de investimentos públicos; cargos etc. Neste cenário as eleições não foram percebidas como mero exercício de cidadania, foram vistas como uma oportunidade direta de influenciar os processos de tomada de decisões e o acesso a bens materiais e imateriais. (FERNANDES, 2006, p. 27).

Assim, no processo das disputas eleitorais na TI Mangueirinha em 2012, a comunidade encontrava-se dividida, fragmentada e, no centro das intermediações políticas, havia promessas de cargos públicos para índios na administração local,

propostas de projetos e programas de governo, além de cumprimento de pequenos e grandes favores.

Finalmente, o capítulo seguinte, objeto de estudo desta tese, mostra o perfil das lideranças e o processo de empoderamento e participação política dos atores no campo da intermediação dentro da sociedade indígena e o Estado-nação. Todos os depoimentos obtidos evidenciaram significativamente a necessidade de apropriação das ferramentas tecno-científicas da sociedade não-indígena como instrumento importante de defesa de sua cultura.

CAPÍTULO 6 – CAMPO DE INTERMEDIações: O CASO DAS LIDERANÇAS KAINGANG

Hoje, além daquelas lideranças indígenas comumente conhecidas como lideranças ancestrais e/ou tradicionais localizadas no cenário das aldeias, existem outras atuando fora das comunidades, ou seja, interagindo com a sociedade envolvente e com o Estado-nação. Dito isso, é possível ver o surgimento de novas representatividades indígenas com grande capacidade de intervenção nos espaços internos e na sociedade nacional. Segundo Ulloa (2004), esses novos líderes políticos são aqueles que dialogam e negociam as políticas indigenistas com as instituições governamentais e não-governamentais. Eles aprenderam com as conjunturas políticas tanto nacional quanto internacionais como representantes legítimos de seus grupos étnicos. Aquilo que, no passado, ficava a cargo dos não-índios, como a missão de representar e ser os porta-vozes dos povos autóctones por razões socioculturais estabelecidas, hoje, são os próprios índios que se autorrepresentam.

Assim, este capítulo tem como objeto de análise o fenômeno da liderança indígena em diferentes cenários como: (1) o espaço tradicional (aldeia), onde normalmente inicia a militância política para a maioria dos atores sociais Kaingang; (2) arena das instituições políticas externas (ArpinSul, Funai, Ongs, associações indígenas e instituições escolares), onde atuam as lideranças intermediárias entre o âmbito da aldeia e a esfera da sociedade regional; e (3) análise do espaço de interlocução entre entidades indígenas e o Estado Nacional, sobretudo o *locus* em que normalmente as lideranças passam a ter reconhecimento de outros grupos étnicos nacionais e internacionais. Nessa fase de envolvimento com as instituições políticas nacionais e os organismos internacionais (ONU, OIT; Ongs, Embaixadas etc.), surge e consolida-se a liderança política nacional.

A trajetória das lideranças indígenas está embebida de tradição vinda de seu próprio povo, assim como há incorporação de elementos da sociedade nacional. É possível dizer que boa parte delas nasceu e viveu nas aldeias até determinado momento de suas vidas; deixando-as às vezes, até muito cedo, para estudar e trabalhar nas metrópoles regionais e/ou cidades próximas às terras indígenas. É importante salientar que muitos entraram na militância política indígena por meio dos

movimentos sociais urbanos e/ou movimento estudantil, por exemplo, nos centros acadêmicos das universidades e outros espaços de interação social e nas Ongs.

Os Kaingang são um caso interessante nesse processo de formação das representações políticas que atuam fora das comunidades. O grupo, assim como muitos outros povos, exigem sempre de suas lideranças externas um vínculo com a base, sobretudo com os chefes tradicionais das aldeias (cacique, vice-cacique e *cuiã*). Os Kaingang não deixam seus líderes externos tomarem decisões sem consultar as bases, por esse motivo a existência dos Conselhos de Caciques em duas regiões do Estado (Região de Guarapuava e Norte). É um órgão fiscalizador da atuação de suas lideranças no mundo da política do Estado Nacional.

Assim, a permanência de uma liderança vai depender da construção de alianças e de redes de relações estabelecidas que beneficiem, em primeiro lugar, as comunidades, sobretudo os acordos politicamente costurados nas bases. Os espaços comunitários são importantes no que tange às articulações culturais, sociais e políticas. Valfrido, professor na escola indígena da TI Mangueirinha e estudante de História na Universidade Estadual da Centro-Oeste – Unicentro, revelou que os povos indígenas vivem em coletividade, compartilhamento das coisas no dia-a-dia, negociações, autonomia, visto que tudo deve ser de conhecimento de todos, inclusive, as informações importantes referentes à comunidade são de interesse coletivo dentro de cada TI.

É importante observar que o grupo deslegitima o seu representante externo quando ele não corresponde mais às expectativas da coletividade e da comunidade. No Sul do Brasil, as comunidades indígenas são relativamente pequenas e muitas vivem ainda em pequenas áreas – enclaves - espalhadas pelos três Estados - Paraná, Santa Catarina e Rio Grande do Sul. Ou seja, em cada unidade federativa, é possível encontrar muitos aldeamentos legalizados e outras ocupações de terras ainda não demarcadas. De qualquer maneira, todos eles são constituídos de pequenos e grandes núcleos familiares, assim, as pessoas estão em espaços muito próximos e apertados, o que, na maior parte do tempo, lhes permitem acompanhar e controlar as atividades dos líderes mais de perto.

Em virtude dessa observação, o processo de construção da liderança indígena não é linear e depende de rearranjos socioculturais e políticos que estão, muitas vezes, associados a laços de parentescos, alianças estratégicas e amizades. Todavia, ao contrário dessa visão do mundo externo, vê-se que a construção social

da(s) liderança(s) dependerá da realidade social de cada povo e dos contornos que eles estabelecem com a sociedade externa. Gros (1998, p. 32), analisando o contexto colombiano, afirma que o Estado elabora diferentes identidades para classificar, organizar, adentar e administrar racionalmente as culturas nativas. Assim, o aparelho estatal, de acordo com ele: “[...] necessita de atores étnicos, bem definidos, reconhecidos e legitimados, com o fim de negociar sua própria intervenção.”

À medida que os grupos indígenas se apropriam da categoria índio para demarcar posição em relação ao civilizado e a descobrem a semelhança que une cada grupo a todos os demais povos, estão no caminho de construir uma nova identidade coletiva e constituir-se efetivamente como minoria étnica. Por isso, Durhan (1983) explica que os indígenas estão deixando de ser “minoria em si” e transformando-se em “minoria para si”, dessa maneira emergindo como ator político coletivo.

Neste capítulo, falar-se-á de trajetórias pessoais e coletivas, distinções pessoais até para compreender os elementos imbuídos no novo perfil de ator social e/ou protagonista indígena. Assim, a noção de liderança indígena aqui tem a ver com aquilo que Fernanda Kaingang chamou de “pessoa que exerce influência em nome de uma coletividade e pela experiência que possui em uma determinada área e/ou pelo exercício de uma determinada função que recebeu de seu povo ou de outros povos.” (Fernanda Kaingang, advogada indígena e membro do Inbrapi).

6.1 A construção da liderança: narrativas, distintivos e aptidões.

As narrativas de um povo são o espelho pelo qual o grupo étnico se vê, conta suas histórias, ressignifica valores, reelabora o universo de inter-relações e reproduz continuamente o seu *ethos* social e político. Os povos autóctones apresentam uma diversidade e uma heterogeneidade, entre os grupos existentes, que, fitando de longe, não é possível enxergar toda a sua grandiosidade sociocultural. No entanto, aproximar-se da realidade social, é possível visualizar a singularidade que reside em cada povo tanto do ponto de vista histórico-cultural quanto sociopolítico.

Ao debruçar-se sobre a cultura política Kaingang, observa-se que ela vem estabelecendo contatos com a sociedade não-indígena praticamente há dois séculos no Sul do País. Inclusive, incorporando no repertório cultural elementos pertencentes ao *modus vivendi* da sociedade ocidental, quer seja, por um lado, pela imposição do

colonialismo no que tange à religião, cultura, língua etc.; por outro, por necessidade de sobrevivência e afirmação política no Estado-nação. Dessa maneira, os Kaingang procuraram adquirir competências e habilidades do homem branco como meio de interagir e resistir na atualidade.

Um visitante, ao cruzar a fronteira geográfica e cultural de qualquer comunidade Kaingang no Sul do Brasil, observará muitas ressignificações no repertório cultural. O observador logo encontrará elementos similares trazidos da cultura dominante como a televisão, a igreja, o posto de saúde, a cadeia pública, a escola, o partido político, a geladeira, o automóvel, o telefone, o computador e a instituição escolar. Todos estes objetos de uso pessoal e coletivo foram incorporados a realidade e aos *habitus* da maioria das famílias.

Tommasino (2000), analisando criticamente as instituições sociais, socializadoras e disciplinadoras dentro das comunidades indígenas no Estado do Paraná, afirma que:

Dentro das áreas reservadas, observam-se dois espaços antinômicos mas complementares. Primeiramente, de forma bem visível, uma espacialidade que produz a subordinação ao mundo do branco e encontra-se materializada no espaço da administração pelo poder tutelar. A escola, a(s) igreja(s), a sede do posto, o ambulatório, constituem a base material de dominação e invasão do mundo exterior. O espaço dominado expande-se para as roças “coletivas”, áreas de pastagem e outras atividades desenvolvidas pelos técnicos indigenistas. Esses espaços simbolizam a condição do Kaingang transformado em índio tutelado. (TOMMASINO, 2000, p. 220).

Assim, em antropologia cultural, comumente chamou-se de empréstimos⁵⁸ culturais para dizer que uma cultura agregou ao seu repertório sociocultural elementos de outra(s) sociedade(s) diferente(s). Tal empreendimento não significa incorporação integral e irrestrita, apenas admite adequações e (re)elaborações de saberes já existentes. A maioria das declarações dos entrevistados sinalizou para a troca de experiências, saberes e, sobretudo, o conhecimento técnico-científico. Interessante observar a reflexão crítica manifestada no depoimento do professor da comunidade de Passo Liso, TI Mangueirinha, ao afirmar: “[...] é preciso associar os dois conhecimentos (o do *fóg* e do índio), hoje, por uma questão de resistência

⁵⁸ Ralph Linton (1959) usou o termo para explicar os empréstimos e/ou trocas culturais entre os povos e a contribuição de cada cultura no processo histórico como por exemplo, para arte, ciência, gastronomia, educação, vestuário etc.

social e política.” (Valfrido⁵⁹, Kaĩru, professor bilíngue da Escola Estadual Indígena Jykre Tãg e estudante de História da Unicentro).

O passado histórico é revivido na fala de Jesus⁶⁰, da metade Kamẽ, professor bilíngue da Escola Estadual Indígena Jykre Tãg, residente na aldeia Passo Liso, ao afirmar que, no passado bem como no presente, os Kaingang se aliaram ao inimigo por astúcia, porque não tinha armas (além do arco e flecha e a floresta densa para se esconder do inimigo) para enfrentar e derrotar os conquistadores. De acordo com ele: “[...] hoje, entendo que a aliança foi uma estratégia de defesa” utilizada pelos ancestrais para resistir, já que não havia outra alternativa a não ser aprender a se proteger usando as artíficos do próprio branco, “[...] porque, através disso, talvez, conhecesse um pouco a fragilidade do inimigo. Que noutras épocas tinha como fugir, tinha as florestas e nós estávamos adaptados.” (Jesus, professor bilíngue da Escola Estadual Indígena Jykre Tãg).

É de se notar que a percepção dos entrevistados a respeito do que é necessário atualmente para ser uma liderança política vai depender de fatores distintivos, por exemplo, tradição familiar, herança política, dualidade clônicas, conduta moral, alianças políticas e escolaridade. Assim, a última variável foi sinalizada pela maioria dos colaboradores da pesquisa como relevante, visto que, atualmente, no confronto não se usam mais as armas de antigamente, mas, “[...] é na base do papel e da tinta. Então, ter o nível mais alto de instrução é importante.” (Valfrido, professor bilíngue da Escola Estadual Indígena Jykre Tãg).

⁵⁹ A entrevista foi realizada na casa de Valfrido na tarde do dia 24/07/2012, TI Manguairinha. Ele estava lendo e fichando um texto sobre feudalismo para aula à noite no curso de História, Unicentro, campus de Coronel Vivida, PR, um dos municípios que faz limite com área indígena.

⁶⁰ Entrevista realizada na própria casa do professor Jesus pela manhã do dia 29/07/2012. Era um domingo de inverno e fazia muito frio na Região Sudoeste do Paraná. Assim, toda a família estava no lar, a esposa na cozinha preparando o almoço, os filhos assistindo à televisão na sala de visitas. Logo, para não interromper a conversa, o educador preferiu conceder o depoimento num outro compartimento apertadíssimo entre a sala e a cozinha para manter o silêncio e não haver qualquer interferência externa na gravação do áudio. No final, ele disse que seu nome em Kaingang é “Sẽ St”, quer dizer, pássaro pequeno. Na comunidade de Campina da Sede, observamos vários registros de nascimentos em que aparece escrito o nome nas duas línguas: língua materna e no português. O funcionário relatou que, hoje, eles não fazem mais os registros de nascimento e nem casamentos internos, apenas expedem uma declaração com o timbre da Funai para os índios buscarem a regularização junto ao cartório de registro civil mais próximo da área indígena. De fato, foi uma grande surpresa saber que o chefe do posto celebrava casamentos, fazia registros de nascimento e expedia atestados de óbito.

Observa-se que, hoje, os depoimentos delineiam um perfil de ator social que vai desde uma pessoa com conduta exemplar a um grande articulador político que tenha condições de se mover dentro da sociedade envolvente como um grande estrategista e um contemporizador. Assim, Cesar⁶¹, Kaĩru, funcionário contratado da escola, descreve o líder étnico como uma pessoa que deve ter:

Comportamento dentro da aldeia, principalmente, comportamento soma muito. Então, de como você vive, como é o seu dia-a-dia dentro da aldeia. **Ter um contato bom. Ter uma fala boa. Ter um desenvolvimento bom.** Para mim, hoje, vendo assim, para convidar alguém para ser uma liderança. A pessoa acima de tudo tem que ter respeito pelo indígena. Tem que ter um bom comportamento. Não andar de bebedeiras. Assim, bebedeiras é uma palavra bem mais direta. Saber tomar e com quem tomar. (Cesar, funcionário da Escola Estadual Indígena Kókoj Tý Hãn Jã).

Em relação à questão do respeito à tradição e aos costumes internos, Alcides, Kaĩru, professor bilíngue da comunidade Passo Liso, é enfático ao dizer que o representante da etnia deve ter uma conduta exemplar e ser um grande contemporizador. Além do mais, ele não pode ser um dirigente arrogante, nem autoritário a ponto de desrespeitar as leis internas das comunidades. Para ele, o cacique jamais pode “desobedecer às leis internas. Ele tem de ser exemplo para todos os índios subordinados.” É bom dizer que, conforme se observou, existem dentro das comunidades dois sistemas de leis: as regras tradicionais dos Kaingang e as leis do Estado. Assim, as populações nativas, praticamente em todo Brasil, convivem com esse paradoxo sociocultural e jurídico; no caso dos Kaingang, ainda é mais gritante, uma vez que eles vivem diariamente no itinerário aldeia-cidade-aldeia. Em razão disso, há necessidade de eles conhecerem as duas culturas jurídicas como meio de sobrevivência⁶² na sociedade não-índia.

De qualquer maneira, muitos indígenas declararam que não podem mais viver apenas do direito consuetudinário, é preciso mesclar com a cultura jurídica do

⁶¹ Entrevista agendada por telefone e realizada no dia 24/07/2012, no ginásio de esportes da comunidade, ao lado da escola indígena, aldeia Campina da Sede, onde ele trabalha como funcionário contratado pelo Processo Seletivo Simplificado (PSS) do Governo do Estado do Paraná. No momento do encontro, ele preparava-se para coordenar a campanha política da coligação PSDB-PR-PMN-PSL para prefeito do município de Manguaçu.

⁶² É bom dizer que, na TI Manguaçu, existem cerca de 150 índios trabalhando nas empresas locais ligados ao setor de frigoríficos e eletrodomésticos. Eles fazem o trajeto semanal de ônibus, alugado pela empresa, que pode ser desenhado da seguinte maneira: aldeia-empresa-aldeia. No estado do Rio Grande do Sul, inicia-se o debate sobre a organização e sindicalização dos trabalhadores indígenas empregados em frigoríficos catarinenses.

homem branco. O cacique Valdir, discursando para uma plateia de autoridades políticas e indígenas, durante a comemoração da semana cultural da Escola Estadual Indígena Kókoy Tỹ Hãn Jã, em abril de 2012, declarou: “Hoje os tempos são outros. O índio não pode mais ficar esperando as coisas acontecerem debaixo de um pé de palmeira. Ele tem de lutar por terras para manter a comunidade.” Não por acaso, o discurso do cacique da TI Mangueirinha era de apelo para a questão da organização social e política como a retomada das terras⁶³ para as famílias que vivem na pobreza nas periferias das cidades e nos acostamentos das rodovias no Sul do Brasil. Além disso, o cacique Valdir reforçou que não basta apenas conquistar terras, é preciso oferecer condições de subsistência e melhoria de vida aos índios. Hoje, buscar o conhecimento técnico-científico e jurídico é uma condição necessária, segundo o cacique Valdir, sobretudo para reparar as desigualdades existentes no que diz respeito à efetivação dos direitos conquistados na Constituição Federal de 1988.

Além de ser cuidadoso com seu povo, articulador e notável negociador, a liderança jamais pode envolver-se com questões desfavoráveis à comunidade, tanto interna quanto externamente. Ela tem de ser exemplo para os outros nas atitudes e nos afazeres comuns a todos. É tudo que os Kaingang esperam de um bom líder, de um cacique. Ele tem de saber comportar-se na comunidade e ser um bom contemporizador. Assim, Azelene Kaingang⁶⁴, socióloga e militante política, com

⁶³ Na III Semana Cultural da Escola Indígena Kókoy Tỹ Hãn Jã, o cacique Valdir enfatizou que a comunidade vem crescendo, por exemplo, muitos crianças, jovens, mas, por outro lado, a extensão das terras continuam sendo as mesmas. Ou seja, os territórios são cada vez mais pequenos para conviver uma população que cresce demograficamente. O cacique alega faltar terra para plantar, caçar, enfim, como ele mesmo explicou: “não podemos derrubar árvores para aumentar as roças, nem caçar nossos animais, porque a lei nos proíbe”.

⁶⁴ Entrevista concedida na sede da Funai, no dia 30/05/2012, cidade de Chapecó, Santa Catarina. Neste depoimento, a socióloga Azelene contou os detalhes sobre sua militância política, por exemplo, o fato de ser mulher e pertencer a um povo na qual o sistema de filiação e de organização se fundamenta na descendência paterna. Segundo ela, foi muito difícil conquistar o respeito e a confiança dos homens Kaingang em relação à participação na política. Logo, o relato a seguir é de uma índia que desafiou as estruturas e o lugar reservado à mulher dentro do universo masculino. Nesse sentido, Azelene revela: “[...] eu acho importante falar como mulher indígena. Além das dificuldades naturais de indígena, saindo da aldeia, galgar espaços em universidades e em fóruns políticos. Nós, mulheres, temos uma dificuldade a mais, que é ser mulher. Os homens indígenas, de algumas culturas indígenas, são extremamente machistas nessa abertura de espaços de participação política das mulheres. Então, me firmar como liderança diante dos povos e das lideranças, também foi um dos grandes desafios meus. Ser reconhecida pelo meu próprio povo, que é um povo patriarcal. Que é uma cultura patriarcal, nossa identidade é patrilinear. Nós somos

vasta experiência dentro do movimento indígena nacional e internacional, afirma que a liderança não pode parecer, ela tem de ser autêntica, transparente com os povos. Para ela, o líder que pensar e agir diferentemente do grupo ao qual pertence não sobreviverá como dirigente indígena por muito tempo. Ou seja, ele perderá o reconhecimento como representante legítimo do seu povo.

Em síntese, por mais que a cultura política tenha sofrido renovações no decorrer do tempo, os processos de escolha das chefias nas comunidades Kaingang (*cuiã*, cacique e outros) ainda se aproximam daquilo que o antropólogo francês assinalou: “O chefe, às vezes, aceita corrê-lo, tenta impor à tribo seu projeto individual, tenta substituir o interesse coletivo por seu interesse pessoal. Alterando a relação normal que determina o líder como meio a serviço de um fim socialmente definido, ele tenta fazer da sociedade o meio de realizar um fim puramente privado: *a tribo a serviço do chefe, e não mais o chefe a serviço a tribo.*” (CLASTRES, 2003, p. 225, grifo no original). Então, se isso funcionasse, segundo o autor, teríamos aí a terra natal do poder político, como coerção e violência, isto é, a primeira encarnação da figura do Estado.

Referente à controvérsia sobre processos políticos do povo Kaingang, o professor Alcides⁶⁵, Kaĩru, evidenciou um ponto pertinente na maioria dos depoimentos dos índios entrevistados: a importância da liderança saber efetivamente transitar nos dois mundos, conhecer e falar bem os dois idiomas: a língua Kaingang e a língua dominante, no caso, o português.

No que diz respeito ao assunto, ele ainda afirma categoricamente:

Ah! Dentro da Terra Indígena, ele tem de ser uma pessoa muito séria. Você tem de ser um nome muito forte dentro da comunidade. **Nunca ter o teu nome, assim falado em qualquer coisa errada que seja. Você não pode estar envolvido com nada de errado para ser uma liderança.** Tem de ser uma liderança muito séria, né,

patrilineares. Nós herdamos nossas identidades de nossos pais. A sua identidade é a identidade de seu pai. Você Kaingang se você é filho de pai Kaingang. Então, assim, para mim, foi o maior desafio, de me consolidar liderança indígena mulher, diante de homens, lideranças, de culturas patriarcais. De romper alguns paradigmas para poder consolidar toda a minha militância e todo o meu trabalho. Então, um dos maiores êxitos e uma das maiores conquistas minhas foi exatamente essa, de ter, como mulher indígena, esse reconhecimento de lideranças indígenas, homens e mulheres de meu país, das américas e do mundo.”

⁶⁵ A entrevista foi realizada no dia 20/04/2012, no momento da celebração da III Semana Cultura da Escola Estadual Indígena Kojóy Tỹ Hãn Jã, na aldeia Campina da Sede, Terra Indígena Mangueirinha. O processo de captação do áudio, na lateral do campo de futebol, foi uma escolha do entrevistado. No momento, ocorria jogos das equipes de futebol de campo indígena masculino e feminino, além de outras atividades tradicionais da cultura kaingang como a palheta (*ka fón*) e a corrida do cesto (*kej tunh ke*).

para você ter argumento prá qualquer coisa. Assim, prá você dar um conselho, prá você fazer uma reunião, prá você falar de um assunto importante na comunidade. Você não poder ter problema em lugar nenhum. Você tem de ser educado com as pessoas. Você tem que conversar com elas. Uma boa comunicação com as pessoas; com as crianças, com os jovens, com os adultos, com as pessoas mais velhas. **É muito importante essa comunicação. Você saber falar as duas línguas prá você ter uma garantia de liderança né.** Que as pessoas acreditem em você. Você falar do teu trabalho, falar do que você tem intenção para o futuro (Alcides, professor bilíngüe da Escola Estadual Indígena Kókoj Tỹ Hãn Jã.

Outros entrevistados reforçaram o argumento do educador Alcides, ao se referirem a outros requisitos como dedicação à causa indígena, honestidade, compromisso político e humildade no exercício do poder de liderança junto ao seu povo. Normalmente, esses atributos são fundamentais para o trânsito nas comunidades e o transcorrer do mandato que lhe foi conferido como representante legítimo daquele povo.

É muito importante também observar as declarações de Azelene Kaingang, socióloga e liderança política, confirmando que recorre sempre às experiências positivas trazidas da atuação política⁶⁶ junto à sociedade envolvente para se posicionar melhor no campo de intermediação política. E vai além; destacou que o reconhecimento e o compromisso político com o grupo étnico e os povos em geral são essenciais para atuação de uma liderança.

A gente precisa ter compromisso com o nosso povo, com nós mesmos e com o nosso povo, sabe! Se você não tiver compromisso, sabe, em primeiro lugar compromisso com o seu povo, não tem como você ser uma liderança. Por que você vai ser liderança de quê? Quais são seus compromissos? Que compromissos vão pautar sua atuação como liderança política. Então, primeiro lugar, você tem

⁶⁶ A militância política no movimento indígena começou na aldeia e depois no curso de graduação em Ciências Sociais, PUC-PR. Após participar ativamente da causa indígena no sul do Brasil, veio o convite do Governo do Paraná, em 1994, para assumir a Assessoria Especial de Assuntos Indígenas (AEAI). Esta assessoria está ligada ao gabinete do Governador para atender às demandas indígenas no estado. A socióloga diz que foi a primeira assessora indígena, na época, da gestão de Roberto Requião. Assim começou sua trajetória no Estado do Paraná, logo foi para Brasília a convite da liderança política Marcos Terena para atuar na Coordenação Geral de Defesa dos Direitos Indígena (CGDDI), uma coordenação recém-criada dentro da estrutura da Funai, em Brasília. Em razão disso, passou a militar politicamente para todos os povos da região sul e do Brasil. A partir desse momento, o trabalho junto às comunidades, às lideranças foi consolidando-o como liderança nacional. Segundo ela, a participação ativa a levou a assumir a Secretaria Permanente do chamado CAUCUS (termo que significa na língua dos índios norte-americanos Reunião de Líderes Indígenas) ou Conclave dos Povos Indígenas das Américas. É a representante dos Conclaves da América do Norte, Central e do Sul. Atualmente é presidente do Conclave da América do Sul e responsável pela secretaria permanente do Conclave das três Américas.

que ter compromisso social e político com um povo. E junto, ou seja, ao lado do compromisso, tem que ter o apoio do povo, do meu povo, do seu povo. Tem que ter o reconhecimento de seu povo. Se teu povo não te reconhece como liderança e não te apoia, não tem como pretender ser liderança de outros povos, de outras nações. Então, eu acho duas coisas fundamentais, o compromisso com meu povo. **Quando eu digo com o meu povo, já não é mais só Kaingang, mas, com os povos indígenas, com os direitos indígenas de todos os povos, direitos humanos.** (Azelené, socióloga e servidora pública na Funai).

A narrativa do povo Kaingang sempre envolve a lógica da oposição entre metades *Kamẽ* e *Kaĩru*, espírito de resistência e rivalidade. É bem comum ouvir relatos dos mais velhos sobre os momentos de autossuperação e de façanhas envolvendo os mitos e os elementos da natureza dentro da cosmologia Kaingang. O mundo lendário da ancestralidade, do universo espiritual dos *cuiã*⁶⁷, dos caciques aguerridos que lutaram contra os invasores, das festas tradicionais como o ritual do Kiki, que, no jogo simbólico das disputas no campo político, foram ressemantizados e empregados como mística de resistência social e política dentro de seus territórios.

Assim, é possível observar a questão da ancestralidade como um recurso⁶⁸ político de resistência no depoimento de Romancil Cretã⁶⁹, um dos articuladores políticos dos povos indígenas no Sul do Brasil, quando declarou:

Eu saí de Mangueirinha em 1988, bem na época do período da Constituinte. Então, faz praticamente 24 anos que eu saí da aldeia. No meio de nosso povo kaingang, existe muito aquela questão de expulsar os indígenas de dentro das terras por causa de alguma coisa que ele cometeu. Na época, em 1988, nós tivemos um problema interno de nossa família aqui. Então, nossa família teve que sair da aldeia, inclusive, o próprio cacique, o Valdir, na época,

⁶⁷ No idioma Kaingang, *cuiã* tem muitos significados, ou melhor, dependendo do contexto étnico pode chamar-se de *cuiã*, pajé, curador espiritual, benzedor etc. Na TI Mangueirinha, pelo processo de aproximação com a sociedade envolvente, não foi possível observar qualquer relação de existência do pajé, *cuiã*. A intervenção política do SPI foi tão forte na área que as expressões culturais foram deixados de lado pela comunidade, por exemplo, quase nenhum morador falava o idioma kaingang. Muitos índios relataram que os caciques sofreram pressões do SPI/Funai em relação a proibição de falar o idioma materno e largar as manifestações expressivas da cultura, sobretudo os rituais tradicionais do grupo.

⁶⁸ Yúdice (2004) fala da cultura como um recurso político e/ou reserva disponível criativa pertencente a um povo, ou grupo étnico que, muitas vezes, utiliza-a como estratégia para reivindicar e negociar direitos sociais e políticos no campo de intermediações.

⁶⁹ No dia 09/06/2012, realizou-se a entrevista com o articulador político da ArpinSul, Romancil, que escolheu o lote de terra onde ficava a antiga casa do pai, Ângelo Cretã. Hoje, existe apenas o terreno baldio com os restos de concretos e pedaços de madeira da antiga moradia. A preferência pelo local foi uma escolha do próprio entrevistado, cujo objetivo era relembrar a história do antigo líder político que sempre concedia as entrevistas para jornalistas e pesquisadores de todos o mundo na própria residência sentado num tronco de madeira.

também foi expulso. Eu fui embora para Santa Catarina e morei em Chapecó e depois em Irani. Acabei voltando para Manguaerinha novamente, fique um dia apenas aqui, mas não acostumei mais, pois a situação política ainda estava complicada. Então, voltei para São Miguel do Oeste, Santa Catarina, acabei trabalhando na construção civil lá. Aliás, hoje, eu sou pedreiro de formação na área de construção civil. Assim, quando eu estava com 18 para 19 anos, eu me alistei no exército e servi por um ano e um mês e três dias. Eu dei baixa no Exército, em março de 1992, fui embora para Curitiba. Sempre pensei em morar um dia naquela capital. **Eu tive vários convites para ir para outras aldeias, mas o meu umbigo está enterrado aqui nessa terra (TI Manguaerinha). Eu sou herdeiro direto dessa terra, porque essa terra foi comprada pelo meu tataravô, Antônio Joaquim Cretã [ele pronunciou Kritan para se reportar ao nome na língua materna]. Foi ele que comprou esta terra aqui.** Esta terra não era da União, agora, é da União, que a Funai reconheceu ela em 80. Em 1980, a Funai reconheceu ela como Terra Indígena, porque tinha muito interesse nas madeiras que tinha aqui, inclusive, tinha uma serraria antigamente da Funai, que não era nossa, isto é, dos índios, porém, era da Funai. Por isso, eles acabaram reconhecendo esta terra aqui como terra da União. Aqui era uma terra de família, era registrada no nome de meu tataravô. **Eu sou herdeiro diretamente dessa terra, como todos os meus filhos e minha família [que é herdeiro]. Que tem o sobrenome Kritan, que aportuguesou para Cretã. E também do Ângelo Cretã, meu pai.** Então, eu fui para Curitiba. A minha vida nunca foi fácil, foi muito difícil. Trabalhei em tudo que era emprego lá. Trabalhei nas fábricas, trabalhei em metalúrgicas, passei muita dificuldade. Em 1988, meu avô, que também foi uma liderança muito importante, conhecido como Chico Luis. Ele era da época da Constituinte de 88. Ele foi um dos índios que lutou junto com o Raoni, o Álvaro Tucano, o Mário Juruna e outras lideranças mais antigas. Hoje, eu passo por essas lideranças mais antigas da época do meu avô e fico pensando. Meu avô me visitou em 88 em Curitiba; eu trabalhava numa metalúrgica e ganhava muito pouco, tinha um salário muito pequeno. Eu morava numa meia-aguinha, mais ou menos do tamanho desta aqui. Tinha apenas um banheiro, quarto e cozinha. Então, esse meu avô, num sábado, me lembro até hoje, disse assim para mim: quem que você é? Ele perguntou para mim. Daí eu falei, eu sou Romancil Cretã. Ele disse: não, você não sabe quem que você é? Você não é Romancil Cretã. Eu vou te contar quem você é. Então, falou sobre toda história do Ângelo para mim, da luta do Ângelo. Por que o Ângelo, para mim, era apenas o meu pai. Hoje não! Hoje ele não é mais só o meu pai. Hoje ele é um grande líder para mim. Assim, eu tenho muito orgulho de ser filho dele. Saber que ele foi capaz de dar a própria vida dele, pelas nossas, pelos nossos filhos. Isso que meu avô passou na conversa. Na época, ele disse para mim: você precisa voltar para Manguaerinha. Você tem de começar a fazer um trabalho lá em Manguaerinha, para você se tornar o cacique de Manguaerinha. Para você começar a ajudar a sua comunidade e, depois, você ajudar as outras comunidades e depois você poder ajudar o Sul. Foi com essas palavras que ele falou para mim. Depois, você começa a ajudar os índios a nível de Brasil. Então, esse era o sonho que meu avô tinha, de eu ser cacique de Manguaerinha. Depois dessa conversa que

tivemos num sábado, em 1988, meu avô veio para Mangueirinha de tarde, veio para cá, para aldeia. Depois de um mês e meio meu avô morreu. Então, eu não pude mais falar com ele. Toda aquela vida que eu tinha na cidade, começou a cair as fichas. Antes da conversa, para mim, não interessava, porque minha vida era na cidade. Então, como eu saí daqui muito jovem, quando a gente é jovem, a gente acaba saindo meio revoltado com a liderança que tem aqui e tudo. Até para mim mesmo, tinha falado que eu não era mais índio. Que eu ia viver na cidade, mas, não iria morar em terra indígena nenhuma a não ser na minha, porque aqui está meu umbigo, aqui que eu nasci. (Romancil, articulador político da ArpinSul).

Após o diálogo com o avô sobre a história do Ângelo Cretãn, veio a percepção de que era preciso assumir novamente a identidade cultural e usá-la como arma de luta no campo político a favor dos indígenas. Assim, conforme Romancil Cretãn:

A partir do que meu avô falou para mim, eu comecei a ver o mundo com outros olhos, a história do meu pai. Ou seja, com outros olhos, que eu nunca tinha visto vivendo como não-índio dentro da cidade. Ou seja, lutando pela sobrevivência de minha família lá em Curitiba. **De repente, eu sempre conto, sempre falo para as pessoas, que eu dormi um dia Romancil, e me acordei no outro dia Cretãn [referência ao pai Ângelo Cretãn]! Que era uma pessoa muito maior que Romancil; o Romancil praticamente não é ninguém. Entretanto, Cretãn é um nome bem mais pesado, é uma pessoa bem mais com respeito.** (Romancil, articulador político da ArpinSul).

No que tange ao nome do ex-líder político Ângelo Cretãn, ele é citado pelos herdeiros no sentido de afirmar o poder simbólico⁷⁰ nos processos políticos na TI Mangueirinha e no Sul do Brasil. Afinal ele nasceu na Terra Indígena onde atuou politicamente como líder durante os anos 70 do século passado. Portanto, não é à toa recorrer ao passado dessa liderança indígena como um recurso político de afirmação da luta dos grupos étnicos no sentido de promover a retomada de territórios tradicionais na Região Sul. No campo das disputas, saber 'jogar o jogo' é muito importante para a manutenção de poder de barganha entre os grupos de intermediação (BOURDIEU, 1994). Os Kaingang têm utilizado esse recurso como reserva política disponível face ao mundo das agências de proteção e assistência ao índio.

Após assumir a questão étnica como uma prioridade fundamental, Romancil Cretãn ingressou no movimento indígena participando da organização e articulação

⁷⁰ Segundo Bourdieu (2004, p. 7): “[...] é, com efeito, esse poder invisível o qual só pode ser exercido com a cumplicidade daqueles que não querem saber que lhe estão sujeitos ou mesmo que o exercem.”

política dos índios do sul do Brasil. Ele assegurou que é possível atuar na política indígena mesmo vivendo nas comunidades, basta ver o exemplo de Ângelo Cretãn, que contribuiu ativamente para a causa indígena naquela época. De acordo com o articulador da ArpinSul, hoje, no próprio espaço das comunidades, é possível acessar o telefone celular, a televisão, a internet, transporte público. É o caso de outro coordenador da entidade, Rildo Mendes, que vive na TI Toldo Imbu, Santa Catarina, que concilia a vida na aldeia com os trabalhos de administração e assessoria de projetos técnicos na área de saúde indígena pela mesma entidade.

Regressar às raízes históricas ligada à TI, segundo Romancil, deve-se aos filhos, pois eles precisam vivenciar o cotidiano das aldeias. Ele não parava de comentar que o menino nasceu no dia 29 janeiro de 2012, mesma data em que faleceu o líder Ângelo Cretãn, o avô. Romancil chegou a dizer que foi uma grande “coincidência histórica”, e não hesitou em dizer “vocês vão ver, meu filho será uma grande liderança no Sul do Brasil. Ele vai ser como o avô”, e disse mais: “Eu vejo, está no sangue da nossa família”.

Os Kaingang valorizam muito as lideranças que nasceram e continuam interagindo com o cotidiano das aldeias. A maioria dos entrevistados revelou uma faceta importante da cultura política kaingang, que os melhores dirigentes são aqueles que mantêm o vínculo social constante com as comunidades e o reconhecimento legítimo por parte do povo. Em outras palavras, o tipo ideal de liderança seria aquele que faz o seguinte percurso: aldeia-cidade-aldeia. Os kaingang são exigentes em relação à representação externa a ponto de deslegitimar qualquer pessoa que fale em nome do grupo sem a autorização prévia do Conselho dos Caciques do Paraná.

Ainda no tocante à representação política externa, certa vez num tom de conversa, na TI Mangueirinha, sobre as grandes lideranças de trânsito nacional, o cacique Valdir comentou que nenhuma comunidade endossará e nem reconhecerá qualquer que seja a autoridade indígena imposta de cima para baixo, sobretudo das agências de proteção e assistências ao índio. Para ele, o dirigente tem de ter o respaldo da base, ou seja, do Conselho dos Caciques.

Romancil afirma que ser uma liderança é um dom. Ele contesta o discurso de que apenas ter conhecimento escolar e competência técnica, hoje, são suficientes para formar um bom cacique e uma liderança expressiva.

Uma liderança não se forma na universidade. Eu acho que liderança, **a gente tem de nascer um líder. Porque, eu acho que ser líder é não pensar muito em você, né? Não pensar muito, é pensar no geral, no povo.** Então, eu acredito que não existe universidade para formar um líder. Ele tem de nascer com isso. Assim, em relação ao cacique, acho que tem de nascer com o dom de ser um cacique, né? Porque um cacique e uma liderança são diferentes. Um cacique consegue ter controle de uma comunidade, coisa que uma liderança de uma organização não teria condição. (Romancil, articulador político da ArpinSul).

O “despertar indígena⁷¹” para a causa indígena, como bem narrou o articulador da ArpinSul, apesar de um pouco tarde e ter iniciado fora da aldeia, foi importante na aprendizagem de estratégias de lutas nos dois espaços de intermediação sociocultural e política – o da aldeia e o campo da sociedade envolvente.

Em virtude das considerações anteriores, a declaração abaixo revela o perfil aguerrido do articulador político da ArpinSul, em que declara não temer a morte sempre que estiver em jogo a liberdade dos povos indígenas e, ainda mais, se for para eternizar o nome dos Cretã.

Eu não tenho medo de nada! Sabe, eu não tenho medo de morrer. Eu acredito mais do que nunca que o espírito da gente fica. Acho que o espírito da gente incomoda mais na hora que o corpo. Porque o Ângelo, até hoje, o Ângelo, assusta muita gente. Oh! Quantos anos que o Ângelo é morto. Então, eu não tenho medo de morrer! Eu acredito, assim, que a morte para nós que somos líderes, assim é muito orgulhoso, sabe. Principalmente, **se você morrer numa luta. Daí sim, você eterniza a sua vida. Ou seja, você eterniza para os seus filhos e para sua família.** Eu mesmo, não tenho medo nenhum! Enquanto eu tiver força e apoio das lideranças para nós estarmos lutando, eu vou estar lutando. Isso daí é uma das coisas que igual falei para você, é do sangue, sangue da nossa família. Assim, eu acho, se eu não tivesse chegado no movimento indígena, não tivesse na ArpinSul hoje, eu acredito que seria uma pessoa muito frustrada. **Porque meu pai deixou um nome aí para gente. O nome Cretã que vai ficar para os nossos filhos.** Mas hoje não, hoje, eu sou feliz. Eu acredito muito no que faço! Procuo, às vezes, a gente tem vitória na luta, às vezes, a gente tem derrota. Mas, eu acho que a derrota é só um passo para a gente poder conquistar a vitória. Então, você dá um passo para trás, recua um pouquinho e

⁷¹ Ulloa (2004) utiliza o termo para afirmar que, durante anos, as comunidades indígenas têm lutado “em voz baixa” para conservar suas terras e seus recursos, mas foi em vão, porque não tiveram êxito nas suas reivindicações aos governos. Nesse sentido, essa falta de reconhecimento levou os indígenas a tomarem posição mais beligerante e efetiva, por isso, hoje, buscam articulação com a vida social e política de seus países. Segundo a autora, tais situações mostram os indígenas como sujeitos políticos que estão reclamando maior participação e solução da problemática social.

depois dá um passo para a vitória. (Romancil, articulador da ArpinSul).

Durante o período colonial, cobiçada pela coroa portuguesa e espanhola, a Região dos Campos Gerais e de Guarapuava era um território praticamente Kaingang e de domínio dos núcleos familiares mais ou menos numerosos sob o comando de chefes como Pahy, Gacon, Viri, Condá, Cretãn. Sabe-se que a localização interessava e estava nos planos políticos expansionistas dos dois impérios marítimos, contudo pela frente estavam os destemidos índios Kaingang para exterminá-los.

Em razão dessas disputas expansionistas, vieram as expedições das Cartas Régias, de 1808 e 1809, já aludidas em capítulos anteriores, em que tencionava conquistar os territórios e evangelizar os autóctones para, depois, transformá-los em súditos do rei. Assim, o destino dos Kaingang, a partir dos contatos com a sociedade luso-brasileira, foi o confinamento em aldeamentos, toldos e áreas de reservas⁷², ou a guerra permanente liderados por grupos revoltosos e aguerridos (MOTA, 1994; MACEDO, 1995; BECKER, 1999).

De acordo com Tommasino (2000), os grupos que recusavam o contato com o branco retiravam-se para outras povoações, rompendo com o grupo que aceitou fazer a aliança com o *fóg*. A autora explica que os mesmos grupos, em situações temporais diferentes, refazem alianças entre os grupos rivais, “[...] desfazendo a ideia de que as inimizades entre os Kaingang eram radicais e eternas.” (TOMMASINO, 2000, p. 201).

Associava-se o papel da chefia a um dom extraordinário, ao talento, a aptidões que o indivíduo já possuía espontaneamente, como dito anteriormente. As

⁷² A noção de reserva aparece no Estatuto do Índio, 1973, no Capítulo III – Das Áreas Reservadas – Art.º. 26 A União poderá estabelecer, em qualquer parte do território nacional, áreas distintas à posse e ocupação pelos índios, onde possam viver e obter meios de subsistência, com direito ao usufruto e utilização das riquezas naturais indígenas, podendo organizar-se sob uma das seguintes modalidades: a) **reserva indígena**: é uma área destinada a servir de *habitat* a grupos indígenas, com os meios suficientes à sua subsistência; b) **parque indígena**: é a unidade administrativa subordinada à União, instituída em região na qual pelo menos um terço da população seja formado por índios; c) **colônia agrícola indígena**: é a área destinada à exploração agropecuária, administrada pelo órgão de assistência ao índio, onde convivam tribos aculturadas e membros da comunidade local; d) **território federal indígena**: é a uma unidade administrativa subordinada à União, instituída em região na qual pelo menos um terço da população seja formado por índios. (FUNDAÇÃO NACIONAL DO ÍNDIO, 2007).

considerações de Romancil corroboram as reflexões de Adir⁷³, coordenador técnico local da Funai: “A liderança é intrínseca à pessoa. Se ele não for um líder nato, jamais vai conseguir ser, ter, exercer a liderança. Ele pode ser um político, mas ser líder tem que vir dele.” A maioria dos entrevistados respondeu que a liderança é algo inerente à pessoa, isto é, ela já nasce com este atributo que os indígenas chamam de dom, talento, carisma. Em relação às crenças dos Kaingang sobre o perfil dos líderes, acredita-se que estejam mais associados à história das relações de parentesco do que a qualquer distintivo extraordinário e/ou sobrenatural.

Em contrapartida ao recurso da ancestralidade cultural e aos dons extraordinários, principalmente preconizados por Adir, coordenador técnico da Funai, e pelo articulador da ArpinSul, Romancil, nota-se, na declaração do cacique Valdir, uma outra conotação, diferente da associação entre o exercício da chefia indígena e o domínio das crenças religiosas de matriz ocidental, sobretudo da igreja Assembleia de Deus. O cacique disse que a escolha pela religião evangélica foi uma necessidade espiritual e uma maneira de dar exemplo para os da comunidade de como viver sem se envolver como álcool, drogas e outros problemas.

Assim, o dirigente da TI Mangueirinha afirma que muitos querem ser líder de uma comunidade, ou melhor, objetivam a função de cacique, mas, antes de tudo, é preciso de iluminação própria e ser escolhido por Deus⁷⁴. O chefe local afirma que:

⁷³ Entrevista realizada no dia 20/04/2012, no momento da celebração da III Semana Cultura da Escola Estadual Indígena Kojóy Tỹ Hãn Jã, na aldeia Campina da Sede, na TI Mangueirinha. O entrevistado é o coordenador técnico local para assuntos indígenas da Funai para as três maiores terras indígenas do Estado do Paraná: a TI Rio das Cobras, a TI Mangueirinha e a TI Boa Vista, as duas últimas localizadas no município de Laranjeiras do Sul. Adir identificou-se como pertencente ao povo Guarani, mas, confessou que convive há muito tempo com os Kaingang a quem agradece pela confiança de estar trabalhando como assessor técnico dentro dessas comunidades. No Sul, os Guarani, por terem poucos territórios na região, acabam tendo que morar com os Kaingang. Hoje, eles convivem normalmente, mas, no passado, eram rivais. Na TI Mangueirinha existe um aldeamento guarani cedido pelos Kaingang desde os anos quarenta do século passado. O coordenador de projetos técnicos da Funai ressaltou que a didática Guarani da humildade e da espiritualidade o ajudou muito a conviver com os Kaingang, porque diferentemente dos povos Guarani, “estes são de ir para cima e brigar pelos seus direitos”.

⁷⁴ Entrevista realizada na tarde do dia 06/05/2012, na própria casa do cacique Valdir Kókoy, TI Mangueirinha. Após o almoço, ele contou a história de vida na comunidade no tempo em que era “piá” [menino] e jogava futebol nos campos de várzea da aldeia. Atualmente, ele falou que é evangélico e frequentador da Igreja Assembleia de Deus, embora sua esposa dele goste de frequentar a Igreja Mundial do Poder de Deus, do Apóstolo Valdomiro Santiago. Não por acaso, observou-se no discurso do cacique uma relação muito *sui generis* entre chefia indígena e religião nesta TI sob o seu comando político, sobretudo pela quantidade de templos religiosos dentro da comunidade. Assim, constantemente ele atribuía

“É como eu falei, muitos querem ser líder né, muitos querem ser caciques, mas, primeiramente tem que vir uma iluminação Divina.”

Além disso, no que tange às competências de uma liderança, se elas são inatas ou construídas socialmente, percebeu-se que os elementos constituintes de um estilo de liderança dependerão do contexto social e político de cada terra indígena e/ou da organização interna de cada povo. Então, ao questionar o cacique Valdir sobre a permanência no cargo durante aproximadamente quinze anos, no tocante ao poder político na comunidade, ele responde que “[...] a comunidade não quer trocar de cacique.” Em seguida, questionado sobre o aprendizado adquirido a frente do poder e na relação com as instituições da sociedade não-indígena, afirmou: “Ele (Deus) me ensinou a chegar num departamento governamental, conversar com o prefeito, com deputado, com governador, e até mesmo, em Brasília. Então, ele preparou minha liderança para gente fazer essa mudança, porque se fosse da vontade da gente, acho que seria difícil.”

É inquestionável o aprendizado das lideranças em contato com as instituições e os organismos de defesa dos direitos indígenas; hoje, eles estão mais politizados e preparados para expor suas reivindicações de maneira mais independente. Daniel Cabixi, liderança política do povo Paresi, entrevistado pelo periódico “Brasil Indígena”, editado pela Funai, 2006, revelou que a grande fragilidade dos povos indígenas, na atualidade, é essencialmente mais de natureza econômica do que política. Segundo ele, a partir do momento que houver uma estratégia econômica importante e asseguradora da qualidade de vida e da viabilidade política das bases, as lideranças deverão interagir naturalmente com maior poder de pressão nas diversas dinâmicas do campo de intermediação política.

As palavras do cacique da TI Mangueirinha revelam uma atitude presente nas aldeias em todo Brasil: o avanço das igrejas evangélicas e pentecostais dentro das comunidades. É importante notar que a infiltração dessas crenças religiosas, assim como no passado colonial, começa comumente pela conquista e adesão dos dirigentes a tais seitas. Nesse sentido, para além do assédio das promessas redentoras e salvadoras proclamadas pelas doutrinas evangélicas em questão, a

o domínio político dizendo: “Deus quis assim. É poder Dele”, pelos resultados importantes conquistados durante os quinze anos de cacicança.

adesão das lideranças de base ao discurso religioso⁷⁵, hoje, acima de qualquer afirmação precipitada, vem operar mais como estratégia política de consolidação de poder político e/ou navegação social nos dois mundos – o do índio e do branco - do que atribuir unicamente de alienação e manipulação.

Os depoimentos a seguir sinalizam para uma plasticidade social do modo de socialização política e de participação das lideranças no campo das disputas interculturais. Se, antes, os caciques precisavam apenas dos conhecimentos tradicionais e do apoio da comunidade para exercer livremente a cacicança - até porque viviam quase no isolamento em relação à sociedade circunvizinha - hoje, porém, já não é mais possível sobreviver como antigamente. Desso modo, muitos entrevistados falaram o que a Funai fazia e continua fazendo, como agente tuteladora do índio, o papel de representação e ligação do autóctone com o mundo dos brancos, enquanto no momento a função dela é mais ligada ao auxílio e proteção. Além disso, o órgão federal de assistência ao índio realizava casamentos locais, registro administrativo, atestado de óbitos, hospitalizava e até mandava prender quando o autóctone cometia um delito aos olhos da sociedade não-índia.

A conjuntura política dos povos indígenas vem mudando a todo instante em meio a sociedade capitalista, assim, eles tiveram que fazer escolhas importantes como sair para morar nos centros urbanos, trabalhar como empregados nas empresas, acessar à universidade e assumir cargos nas instituições governamentais e não-governamentais, declarou o cacique Valdir. Então, tais mudanças e descentramentos da população autóctone dentro do Estado nacional vão-se alinhando na direção de alguns pressupostos da sociedade externa (educação, cultura, política, saúde, ciência, tecnologia da informação etc.), aos poucos atingindo internamente o cotidiano dos aldeados.

Hoje, os caciques, as lideranças têm uma tarefa importante que exigem deles competências para articular os conhecimentos tradicionais e os técnico-científicos

⁷⁵ A festa realizada no dia 08/09/2012, no Centro de Cultura da TI Mangueirinha, foi para homenagear o índio brasileiro contrariando a data oficial do dia 19 de abril. Bom é dizer que, no meio da solenidade de apresentações das autoridades (cacique, prefeitos, vereadores, diretor de escola, professores, alunos e visitantes), o pastor da Igreja Assembleia de Deus intercedeu na programação e celebrou um pequeno culto religioso para todos os presentes no evento, como parte das atividades programadas pela comunidade. Em seguida, o cacique, em fase de campanha eleitoral de 2012, aproveitou do momento para anunciar que era aniversariante do dia, rendendo-lhe alguns minutos de atenção para uma boa divulgação da candidatura pessoal ao parlamento municipal.

dentro das comunidades. Portanto, os discursos elucidados por grande parte dos entrevistados apontaram na direção de um novo perfil de líder que entenda e dialogue a respeito das necessidades dos índios que geralmente circulam por outras esferas políticas das instituições não-indígenas, por exemplo, movimentos sociais, associações, Ongs, universidades e governo. Para romper as barreiras impostas aos indígenas nos espaços externos ao mundo das aldeias, muitos jovens e adultos recorrem aos conhecimentos dos brancos como uma necessidade para manter a resistência cultural e política dentro e fora das comunidades. Ou seja, conhecer a cultura, a política e a educação da sociedade envolvente poderá ser uma estratégia importante para assegurar o direito pleno, a vez e a voz na arena das disputas do Estado Nacional.

O estudo demonstra que existem várias organizações de articulação e defesa da causa indígena que ostentam lideranças capacitadas e com domínio de ferramentas tecnocientíficas que oferecem suporte à organização de base, a exemplo da ArpinSul. Ou seja, eles vivem exclusivamente da política indígena, sobretudo da dedicação ao movimento social e político. Essas pessoas institucionalizadas nas entidades indígenas são os grandes articuladores políticos, os novos protagonistas que vieram como resultado dos direitos conquistados na CF/1998. O poder de articulação e oxigenação do movimento indígena está em atividades importantes como encontros regionais e nacionais que servem de parâmetro para definir o agendamento político das negociações entre a esfera federal, estadual e os líderes do movimento indígena.

O depoimento dado por Romancil é bastante ilustrativo no que tange ao papel desempenhado pelas lideranças políticas na atualidade. Na visão do articulador político, qualquer que seja o governo, ele jamais se reunirá individualmente com cada liderança para discutir as políticas públicas importantes para os povos Kaingang e os Guarani no tocante à agricultura, à habitação, à educação e à saúde indígena. De acordo com ele, as sociedades indígenas também comportam tensões, hierarquias entre grupos e desigualdades como todas as outras sociedades, por isso, há necessidade de intermediação e de diálogo com todas as forças políticas dentro de uma comunidade.

Para Arruda (2001), as sociedades indígenas, por mais homogêneas que sejam culturalmente, “[...] apresentam significativas divisões internas derivadas das posições diferenciais dos grupos que as formam e do jogo político interno por

prestígio, influência e posições de poder”. Além disso, as lideranças assumiram “condições de sujeitos em muitas tarefas especializadas, por exemplo, marceneiro, piloto de voadeira, motorista de caminhão, operador de motosserra, operador de rádio transmissor-receptor, mecânico e outros, beneficiam-se de seu prestígio”, e, mais, o de grande intermediador político na esfera pública. (ARRUDA, 2001, p. 54).

Assim, no que tange às ações e às demandas coletivas submetidas aos departamentos governamentais pelos povos indígenas, normalmente elas não são tratadas e nem discutidas conforme os interesses de cada aldeia isoladamente. Em razão disso, as entidades de defesas dos direitos dos povos indígenas (ArpinSul é um exemplo no Sul do País) entram no jogo como intermediadores políticos no que se refere à convocação das lideranças de base e à realização de reuniões de planejamento com os representantes do Governo a fim de debater as reivindicações das comunidades representadas pelos seus chefes tradicionais - os caciques.

Muitos entrevistados declararam que o líder deve compreender e representar as aspirações da comunidade que vem transformando-se continuamente com o avanço da sociedade envolvente. Todos os Kaingang interrogados foram categóricos, não se pode mais negar a hibridação⁷⁶ do conhecimento, mas deve-se aproveitar cuidadosamente os ensinamentos da sociedade branca e usar a favor das comunidades, sobretudo no sentido da garantia dos direitos internacionais. Enfim, procurar selecionar o que é necessário como os conhecimentos, as tecnologias, entre outros que trarão benefícios relevantes à manutenção da vitalidade da comunidade sem que prejudique os costumes tradicionais de cada povo, a exemplo das imposições do colonialismo aos nativos no passado. Em razão disso, as palavras proclamadas, no parágrafo a seguir, por Adir, coordenador técnico regional para assuntos indígenas da Funai, reforça o discurso existente e muito difundido, inclusive pelo movimento indígena, de que um bom dirigente deve atender algumas exigências:

[...] Um líder hoje, além de liderar, organizar uma comunidade, ele precisa conhecer essa comunidade e representar as aspirações da comunidade. Se ele não tiver representando essas aspirações da comunidade dificilmente sobreviverá. Então, dentro das comunidades

⁷⁶ Para Canclini (2010), hibridação significa um conjunto de processos de intercâmbios e mesclas de culturas, ou entre fronteiras culturais. Pode incluir mestiçagem – racial ou étnica -, sincretismo religioso e outras formas de fusão de culturas, como a fusão musical. Historicamente, sempre ocorreu hibridação, na medida em que há contato entre culturas e uma utiliza emprestado elementos das outras. Para ele, em muitos casos essa relação não é só de enriquecimento, ou de apropriação pacífica, mas conflitiva.

indígenas, hoje, como a população é jovem, a tendência que as lideranças sejam novas e antenadas com a realidade. Isto é, mais novo por que ele representa, ele consegue interpretar os anseios da população mais nova também, né. Porque mudaram as aspirações, por exemplo, **antes se brigava por terras, hoje, além de brigar por terras, se briga por sustentabilidade, por estudo, por melhor condição de vida na comunidade.** E o líder que não tem essa visão abrangente, não vai conseguir sobreviver, porque não vai representar as aspirações da comunidade. **Ele tem de ser um bom negociador também, porque dentro da comunidade, ele tem de negociar as vontades da comunidade nas esferas do Governo. Se ele não for um negociador, não tiver um jogo de cintura. Ele vai se perder, né.** Por exemplo, se ele não vai com o que a comunidade quer, se ele não vai ser ouvido no governo. Se não vai cumprir com o que o governo aspira também para a comunidade, daí poderá ser um problema para o comando dele na comunidade. (Adir, coordenador técnico local da Funai).

Além da ideia de hibridação cultural e de aumento da população jovem⁷⁷ nas aldeias, sobretudo evidenciado no último levantamento realizado pelo IBGE (Censo/2010) sobre populações indígenas no Brasil, a pesquisa divulgou dados importantes sobre o aumento da população autóctone, da escolaridade e da participação política nas instituições sociais e políticas da sociedade envolvente, o que vem sinalizar para os anseios tanto das lideranças novas quanto das tradicionais, no tocante ao discurso do saber-fazer e/ou estarem bem assessoradas (inclusive os chefes tradicionais nas aldeias), tanto interno quanto externa, para atender as demandas das comunidades. Ou seja, é preciso aprender-aprender para qualificar o modo de interação com os intermediários políticos, principalmente com os organismos nacionais e internacionais sempre no sentido de afirmar direitos e projetos coletivos.

Neste tom argumentativo acima explicitado, o coordenador-técnico da Funai teceu alguns comentários que apontam para a transformação do perfil da nova liderança, e disse mais:

Ele tem de ser uma pessoa dinâmica, dinâmica até porque, hoje, os jovens estão estudando, buscando muito conhecimento fora das aldeias. Eu continuo estudando, porque se você não estudar você não consegue nem escrever um projeto para a comunidade, detalhar um projeto, orçar um projeto técnico e enviar para o governo. Você

⁷⁷ O Censo (IBGE/2010), no Brasil, evidenciou que a pirâmide etária indígena tem a base larga e vai se reduzindo com a idade em quase todas as etnias das 305 identificadas. Esse padrão reflete suas altas taxas de fecundidade e mortalidade, influenciadas pela população rural. Entre 2000 e 2010, a proporção de indígenas entre 0 a 14 anos de idade passou de 32,6% para 36,2%, enquanto o grupo etário de 15 a 64 anos de idade foi de 61,6% para 58,2%. (IBGE, 2010).

pode ter uma ideia, mas, ideia não significa você ter um projeto bem elaborado. **Então, para você transferir uma ideia para um projeto, você tem que ter o conhecimento escolar. Você tem de buscar esse conhecimento, às vezes, você está numa reunião na comunidade e eles te apresentam dez ideias importantes. Então, essas dez ideias, às vezes, estão dentro de um projeto só!** Às vezes, então, você tem de conseguir transferir isso para o papel e transformar isso em ações concretas. (Adir, coordenador técnico local da Funai).

Em relação à fase de consolidação dos projetos étnicos dos anos noventa do século passado, cujos financiadores são os governos, Ongs, organismo internacionais e multilaterais, o antropólogo Luciano, da nação Baniwa, fez uma reflexão crítica sobre a metodologia adotada na implementação dos projetos nas comunidades e liderados, muitas vezes, por especialistas e técnicos indígenas, ligados à Funai, bem como por setores indigenistas e lideranças locais, incorporadores da lógica instrumental do mercado. Conforme o autor, os planos de ação são orientados por princípios que dizem respeito:

[...] aos ideais brancos e que começam por impor estruturas de poder, como as associações formais puramente artificiais, as lideranças artificiais que, embora com certo domínio de conhecimentos e habilidades técnicas, não conseguem articular os espaços internos de poder tradicional. Além disso, utilizam conceitos que não encontram eco nas dinâmicas sociais tradicionais, lógicas administrativas, burocráticas e técnicas que quebram ou concorrem com a autonomia e autoridade tradicional. [...] Na realidade, ou se aprendem e se incorporam novas práticas e racionalidades dos projetos, ou se finge que aprendeu a lição, pois é a única forma de acesso aos benefícios financeiros para resolver velhos problemas. O que mais acontece é que as lideranças acabam incorporando o discurso e a prática das agências no cotidiano. (LUCIANO, 2008, p. 38).

Em tempos de mundialização econômica e na era das tecnologias das informações, os povos indígenas sofrem pressões externas que, na maioria das vezes, potencializam o sistema de vida nas comunidades no tocante a buscar novos saberes para lidar com situações cotidianas, notadamente, para ampliar o diálogo e a interação com o *fóg* (branco). Ou seja, as comunidades tradicionais não estão isentas dos encaixes e desencaixes do “progresso ocidental” e do descentramento do saber e da vida cotidiana (GIDDENS, 2005).

Assim, muitos autóctones relataram, durante a pesquisa de campo, não poder mais negar o conhecimento do *fóg* e viver como no passado, apenas do conhecimento tradicional repassados pelos mais velhos. Eles disseram que estão

em contato diariamente com a sociedade externa, inclusive, na TI Mangueirinha, onde se observou dois trechos de estradas (uma rodovia federal e outra estadual) de grande circulação de veículos e mercadorias cruzando toda a área indígena.

Em se tratando da aproximação com a sociedade envolvente por meio de diversos corredores socioculturais (instituições, rodovias, prefeituras etc.), Valfrido, professor bilíngue da Escola Estadual Indígena Jykre Tãg, explicou que: “[...] o cacique, hoje, para exercer esse cargo na comunidade, ele vai ter que ter uma formação a nível médio ou universitário para dialogar melhor com as instituições. Assim, para os dias de hoje, muita gente comenta essa questão aí. Porque vem a questão das leis indígenas que afetam diretamente nossa área indígena.”

A questão da apropriação do conhecimento não-indígena é visto pelos Kaingang como um recurso político para negociar projetos de desenvolvimento comunitários; assim também conhecer a legislação indigenista, discutir políticas públicas de inclusão social, disputar cargos de direção na Funai e participar ativamente de organismos de defesa dos povos indígenas dentro do Estado-nação. É por isso que os Kaingang acessam o conhecimento técnico-científico como uma ferramenta alternativa para efetivamente trazer para a realidade das comunidades as políticas específicas que estão escritas no papel.

Valfrido, cuja marca tradicional fez questão de explicitar: “eu sou da metade Kaĩru e nascido, aqui, na TI Mangueirinha. Meus troncos velhos estão enterrados aqui mesmo.” Ou seja, todos os seus parentes pertencem à região, razão de tanta veneração pelo lugar. Analisando a situação das chefias internas, ele fez questão de relatar sobre as pressões que os caciques estão recebendo dentro das aldeias, sobretudo os não-escolarizados nas instituições sociais do homem do branco. Narrou o dilema existente entre as lideranças tradicionais e os líderes mais jovens ao afirmar: “Ele vai falar assim; não, eu tenho conhecimento e você não tem. Então, você não poder ser cacique e eu posso. Então, essa questão está se encaminhando para esse lado,” completou.

Para Arruda (2001, p. 59), os povos indígenas, na medida em que aprofundaram as relações com a sociedade nacional, passaram a interferir mais ativamente na dinâmica sociopolítica do campo de intermediação. Segundo ele: “[...] num movimento que se expande e se adensa, alguns povos indígenas fundam entidades e associações, elaboram projetos (econômicos, educacionais, políticos),

participam do mercado como produtores e consumidores, tornam-se eleitores e políticos, ocupam cargos públicos e participam da máquina estatal.”

Além disso, o próprio Valfrido lembrou uma situação que aconteceu numa comunidade indígena no Rio Grande do Sul – ele não recordava mais o nome da terra indígena - onde uma das lideranças reivindicava o direito de ser cacique à coletividade, visto que estava preparado e capacitado para o exercício do cargo. Com base no episódio pouco recorrente entre o povo Kaingang, mas, que ocorrido em Terras Indígenas gaúchas, Valfrido opinou sobre o caso da seguinte maneira:

[...] A primeira coisa que o índio faz, logo pensa. Eu sou detentor do saber, portanto, sou detentor do poder. Aqui na Região Sul do Brasil, por exemplo, o indígena foi lá estudou e se formou em Matemática. E deu um problema lá (na aldeia) e tiraram o cacique, daí ele entrou como cacique né. Eu vejo assim, está se encaminhando ainda para esse problema aí, está se encaminhando, porque daí como eu falei anteriormente, essa **questão da disputa de poder entre os povos indígenas**. Ele vai falar assim; **não, eu tenho conhecimento e você não tem. Então, você não pode ser cacique e eu posso**. Então, essa questão está se encaminhando para esse lado. Eu tenho conhecimento e quero ser cacique. Não é assim também, tem que ver seu comportamento dentro da própria comunidade (Valfrido, professor bilíngue da Escola Estadual Indígena Jykre Täg).

São considerações importantíssimas as elucidadas pelo educador Kaingang sobre a reivindicação do indígena à posição e/ou *status* de cacique porque se considerava apto para a exercer a função de liderança, já que possuía diploma universitário. Assim, Ortolan-Matos (2006), analisando o perfil dos líderes e os processos políticos no cenário brasileiro, afirma que:

O reconhecimento de jovens-líderes deu-se por meio de um referencial de autoridade política indígena, constituído a partir do campo das relações interétnicas e da valorização de novos atributos de liderança, além daqueles reconhecidos culturalmente nas comunidades indígenas. Por exemplo, ler e escrever na língua portuguesa, ter conhecimentos do aparelho administrativo e político do Estado nacional, ter acesso a autoridades governamentais, ter parceiros não-indígenas dispostos a apoiar os direitos e os interesses indígenas etc. A lógica de autoridade da liderança do movimento indígena tem relação complementar com a lógica da chefia de grupos e comunidades indígenas, embora haja momentos de tensão entre elas. Essa complementaridade foi instituída ao longo da trajetória do movimento indígena no Brasil, embora em situações de brechas que a impede de ser totalmente exercida. Torna-se necessário articular a mentalidade política das chefias mais velhas com as das lideranças mais jovens para atualizar as ações do movimento indígena. (ORTOLAN-MATOS, 2006, p. 222–223).

Jesus, professor bilíngue na Escola Estadual Indígena Jykre Tãg, é uns dos críticos do poder dos caciques de nomear as lideranças internas (espécie de assessores e ajudantes), com isso todos ficam totalmente subordinados ao poder dele. Ele disse claramente que discordava desse processo político, pois não é democrático e não faz parte do *ethos* Kaingang. Diversos estudos etnográficos com aldeias Kaingang no sul do Brasil⁷⁸ revelaram que a maioria das comunidades apresenta um estilo hierárquico e autoritário de exercício de poder político dentro das Terras Indígenas. No tocante ao assunto de desrespeito aos direitos humanos, internamente às comunidades, a ArpinSul vem promovendo oficinas de conscientização política no sentido de precaver as lideranças no tocante aos excessos de autoridade.

Além disso, o professor questiona o processo e explica que a indicação das lideranças internas pelo cacique não é consensual, inclusive, lamentou que muitos deles não têm conhecimento necessário, grau de escolaridade, uma necessidade, nos tempos atuais, para desenvolver atividades educativas e conscientizadoras da própria nação. E ainda, segundo o educador, eles não sabem aplicar as propostas que são sugeridas internamente porque há esse *déficit* escolar. Em razão disso, ele declarou:

Olha, a liderança indígena é mais indicada pelo cacique. **E, nós, professores, não estamos sendo a liderança que gostaríamos de ser. A gente se barra muito quando quer aplicar os conhecimentos da gente, se barra com as lideranças.** É uma questão que a gente não pode passar na frente deles, que eles têm autoridade interna. Mas, a gente quer aplicar o conhecimento. Só que muitos barram por falta de conhecimento. Eles barram as ideias da gente por falta de conhecimento. Ou seja, falta do conhecimento escolar. Por causa disso, eles, muitas vezes, são umas pessoas desinformadas. **Ele quer demonstrar força, com a força bruta, com a autoridade dele. A gente não; quer mostrar pontos que poderiam melhorar e é barrado.** (Jesus, professor bilíngue da Escola Estadual Indígena Jykre Tãg).

⁷⁸ A preocupação do professor em relação aos “excessos” de poder das lideranças leva a refletir sobre uma conversa com uma liderança Guarani da região de Foz do Iguaçu, Paraná, onde ele explicava que o povo Guarani não tem cacique. Os verdadeiros líderes Guarani são os Chamyi e não os “caciques”. Segundo ele, o cacique é uma construção social e política do homem branco para intervir no Tekohá. Na TI Mangueirinha, existe um núcleo familiar Guarani em território Kaingang, e, não se presenciou qualquer enaltecimento ao poder político do cacique ou da liderança. Aliás, eles são por demais discretos, no que tange à política, à representação, fazem questão de deixar para os Kaingang tomarem as decisões mesmo que elas atinjam diretamente suas vidas.

Em consonância com essa lição, é preciso olhar sempre para o passado e refletir sobre o presente, Valfrido, referindo-se à época de Ângelo Cretãn, assegurou que não havia lideranças instituídas pelo cacique⁷⁹, todas eram escolhidas pela comunidade. Em razão disso, ele enfatizou que aquele líder não tomava as decisões sozinho, sem consultar a população interessada, sobretudo em relação às questões de interesse da organização política da comunidade e do movimento. Segundo o educador indígena:

Ele não agia dessa maneira, quer dizer, **ele governava com o povo, para o povo, mas com o povo**. Eu vi muitas pessoas participando. Então foi um período assim que passou, né. Ficou apenas ali, assim, após a morte dele, daí voltou né. Daí foi instituído novamente as chamadas lideranças indígenas. **A partir daquele momento, lá atrás até hoje, quem decide é o cacique e a liderança**. Assim, quem instaurou isso aí foram os próprios indígenas, no caso, eu imagino que nas outras reservas aconteceu a mesma coisa. Que os próprios indígenas se reuniram e conversaram e resolveram instituir uma liderança assim, que representasse o todo. Então, tem o cacique e as lideranças dele. (Valfrido, professor bilíngue da Escola Estadual Indígena Jykre Tãg).

Por volta de 1970, a política interna era pautada pela participação dos índios nos assuntos comunitários. Todas as decisões eram tomadas coletivamente em assembleias indígenas. Conforme Iori (2002), a participação é um elemento constitutivo das estratégias de empoderamento no campo das políticas. Assim, o professor Valfrido lembrou o tempo em que as discussões eram bem participativas e democráticas na aldeia. Ele até chegou a comparar aquele momento fabuloso da época de Ângelo Cretãn, nas entrelinhas, comentou receosamente: “[...] sabe aquele filósofo lá, ah! Não lembro o nome dele...” – o professor queria referir-se ao filósofo genebrino Jean-Jacques Rousseau e o assunto que ele queria explicitar era a democracia direta. Assim, com muito entusiasmo buscou relacionar o momento vivenciado na época do Ângelo Cretãn com o conceito de liberdade e autonomia do pensador contratualista.

Interessante observar que também Azelene buscava fazer essas (re)ligações de saberes entre o conhecimento científico e o tradicional durante seu depoimento para a pesquisa. Na entrevista, ela lembrou que os conhecimentos obtidos no curso de Ciências Sociais ajudaram-na muito na militância política dentro das organizações sociais. No tópico a seguir, alguns trechos destacados do testemunho

⁷⁹ Antes do ex-cacique Ângelo Cretãn, segundo ele, as lideranças (cacique, chefe do Posto da Funai) eram instituídas pelos órgãos indigenistas, sobretudo na época do regime militar.

dela mostrando a importância da associação e da relação conceitual com o mundo da tradição indígena.

A associação daquela fase de apogeu de Ângelo Cretãn à democracia direta era um pouco de saudosismo de uma época que ficou na história da TI Mangueirinha. Não quer isso dizer, entretanto, que o cotejo tenha sido por demais pretensioso e descontextualizado; o próprio Rousseau como Michel de Montagne e Bartolomé de Las Casas fizeram elogios à liberdade e à igualdade dos ameríndios, reprovando a conduta de desumanidade do colonialismo europeu face aos nativos.

Em relação aos novos protagonistas do movimento indígena, Neves (2004) afirma que o novo *status* de porta-vozes de si mesmos abriu aos povos autóctones a possibilidade de conquistarem a voz ativa anteriormente reservada aos organismos não-governamentais e às entidades do Estado brasileiro de assistência ao índio. Em relação ao contexto de inversão da representação política, o autor afirma que “Antes da Constituição, o movimento indígena sobrevivia a partir de uma ilegalidade tácita, após 1988, com a promulgação da nova Carta Magna, as organizações indígenas adquirem *status* de organizações sociais, legalmente aceitas. E, pela primeira vez no Brasil, os índios podem exercer sua voz ativa e defender eles mesmos os seus interesses.” (NEVES, 2004, p. 92).

6.2 “A tática de sobrevivência”: empoderamento e poder na perspectiva das lideranças internas e externas.

As categorias poder e empoderamento foram utilizadas tanto nos diálogos com os nativos, na TI Mangueirinha, quanto em conversas com as lideranças vinculados à Funai e ao Conselho dos Caciques do Paraná. Nas entrevistas realizadas, todas elas foram questionadas sobre como veem a questão do empoderamento (individual, político e social) assim como a noção de poder e o fenômeno liderança indígena.

Em linhas gerais, o empoderamento foi, por um lado, um verbete, para a maioria, desconhecido no que diz respeito ao significado, isto é, semanticamente; por outro, quando elucidado o sentido da terminologia, parte das pessoas, pelo processo de associação das palavras, disseram compreender e/ou ter ouvido a expressão em algum lugar. A par disso, os entrevistados foram sondados se se consideravam uma liderança empoderada e fortalecida, e quase todos os participantes responderam que sim. Ou seja, muitos se consideravam de posse de

um capital social privilegiado, alicerçado nas informações adquiridas, na convivência com o campo de intermediação política. Segundo esse entendimento, a advogada Fernanda Kaingang atestou: “aprendi a conhecer os caminhos, as pessoas e as instituições estratégicas.”

A socióloga Azelene Kaingang falou que o empoderamento está associado ao conhecimento técnico-científico conquistado com o envolvimento com a sociedade externa. Afinal, ela convive, há muito tempo, com a sociedade não-indígena e participa ativamente representando os povos originários nos organismos nacionais e internacionais, o que, em certa medida, proporcionou-lhe acessar mecanismos e ferramentas técnico-científicas importantíssimas para o empoderamento individual, político e étnico. De acordo com Azelene, a sociologia a ajudou muito a compreender a sociedade não-índia e a qualificar a sua intervenção política nas discussões referentes às atividades promovidas pelos organismos internacionais como Organizações das Nações Unidas (ONU) e Organização Internacional do Trabalho (OIT) sobre os direitos dos povos indígenas. O discurso afirmativo de Azelene faz pensar na perspectiva sociológica do empoderamento como uma arma importante que impulse os sujeitos e/ou grupos sociais a buscar a liberdade de expressão, a autonomia e a emancipação social, sobretudo em conjunturas políticas desiguais de relações de poder (ANTUNES, 2002; IORIO, 2002; SEN, 1997).

Batliwala (1997) assinala que o empoderamento manifesta-se a partir do momento em que há uma equivalência nas relações de poder, quer seja, entre nações, classes, raças, castas, gêneros ou indivíduos. Assim, as relações políticas poderão ser mais equilibradas e diversificadas quando reforçadas pela ideia de empoderamento como elemento transformador da realidade. Nota-se que os indivíduos, quando empoderados, tendem normalmente a se envolver nos cenários políticos assimétricos de maneira bastante consciente e encorajada, principalmente atuando como um questionador das relações sociais autoritárias e hierarquizadas.

No dizer sempre expressivo de Iorio (2002, p 24), o empoderamento jamais poderá ser, em qualquer conjuntura sociopolítica, um processo neutro e desinteressado quando levado a efeito pelos agentes internos e externos. Para autora, “[...] O empoderamento deve implicar uma mudança nas relações de poder em favor das pessoas vivendo na pobreza.” Em razão disso, ela discute o empoderamento a partir de um plano sociológico que coloque as pessoas, as minorias étnicas e as classes sociais no centro do processo de mudança.

Em consonância com o debate anterior, Azelene, quando interpelada sobre a temática, e se se considerava uma liderança empoderada e capacitada para dialogar como porta-voz dos povos indígenas, no campo de intermediação dos organismos nacionais e internacionais, refletiu e respondeu:

Eu sim! Eu sim! Eu me considero uma militante empoderada né, porque **eu tive acesso a coisas, porque eu tive acesso a mecanismos e a ferramentas e ao conhecimento técnico-científico do homem branco**. Eu acho, que é assim, hoje, ele é indispensável para o empoderamento de qualquer liderança e de qualquer pessoa. Assim, por que eu posso ser uma liderança, uma liderança de base lá dentro do território indígena, entendeu. **Mas, se eu não tiver um conhecimento técnico-científico ou se alguém não me explicar o que que é isso, eu não tenho condições de discutir alguns direitos fundamentais do meu povo**. Por exemplo, as políticas públicas, cheia de conceitos, cheia de armadilhas para se discutir, né. **Então, é necessário isso, daí uma forma de eu me empoderar foi acessar uma universidade. Acessar o conhecimento do homem branco, que eu não gosto dessa palavra homem branco, mas da sociedade não-indígena**. (Azelene, socióloga e servidora pública na Funai).

O trecho acima revela um pouco a história de Azelene em contato com o mundo das instituições políticas e sociais da sociedade ocidental. Suas reflexões críticas sobre o processo de como as políticas públicas são pensadas, desenhadas e elaboradas em gabinetes governamentais e escritórios não-governamentais, sempre a portas fechadas e à revelia dos povos autóctones. Ela lembra que uma elite togada e urbana, constituída por juristas, procuradores, parlamentares, consultores técnicos, indigenistas e antropólogos elaboravam, no passado, as leis e as políticas públicas sem que os maiores interessados participassem dos rumos do debate. A partir dos anos 1990, o Brasil tornou-se signatário de várias declarações internacionais sobre os direitos humanos e os povos indígenas brasileiros. Como parte legítima do processo em questão, passaram a reivindicar o direito de participação ativamente no debate de políticas públicas que diz respeito à vida das populações tradicionais no Estado Nacional.

Azelene disse que os conceitos e as definições de políticas indigenistas são elaborados de maneira tão abstrata e tão carregados de valores que não é possível ser entendido pelas populações autóctones se não forem explicados claramente os significados⁸⁰, os efeitos perversos deles na vida das comunidades. Segundo ela, às

⁸⁰ Azelene comentou, durante a entrevista, que, diversas vezes, serviu de porta-voz dos caciques kaingang nas reuniões na sede da Funai em Curitiba. Na época, ela era estudante

vezes, a explicação para algumas comunidades tradicionais, que não falavam português, muitas vezes, sucedia apenas na língua materna. A explanação de Azelene, sobre o processo de interação e o ato de transmitir o conhecimento aos caciques no próprio idioma deles, faz lembrar o conceito de tradução cultural de Michaela Wolf (2008), que significa não transmissão literal e arbitrária de terminologias socioculturais, mas translação, deslocamento e mobilidade do outro sujeito que resiste – no caso, o interessado no processo de apropriação do novo conhecimento, que, comprometido com a tradução cultural, mostrará o significado real para as pessoas interessadas.

Em virtude das considerações acima, Azelene explicou que, ao sair da aldeia para estudar, as dificuldades foram muitas, porém o sonho de ser antropóloga⁸¹, de acessar uma universidade, ter o domínio de alguns sistemas simbólicos da cultura ocidental possibilitou-lhe trânsitos importantes nas duas culturas, principalmente defender a sua cultura e atuar na afirmação dos direitos dos povos indígenas. De acordo com ela, conhecer melhor os códigos culturais do homem branco fez-lhe refletir sobre o que é mesmo ser Kaingang e a questão do próprio pertencimento.

O testemunho da pensadora indígena, a seguir, revela a conscientização étnica e a habilidade para navegar nas duas culturas, articulando e negociando as garantias dos direitos políticos dos povos originários:

Eu conheço minha cultura. Eu domino melhor do que ninguém minha cultura. **O que eu quero é o seu conhecimento, é o seu saber como não-indígena para eu poder me defender de você mesmo, entendeu.** Então, o empoderamento, essa forma de ter o poder, e de

de Ciências Sociais da PUC-PR e participava das reuniões a convite dos caciques. Ela lembrou que, muitas vezes, traduziu as reuniões para alguns líderes no próprio idioma Kaingang. O fato é que eles não conseguiam compreender a discussão nas reuniões, em virtude do alto nível de abstração dos conceitos utilizados pelos profissionais dos órgãos governamentais. Segundo ela, as lideranças mais antigas tinham dificuldades de assimilar aqueles termos técnicos pronunciados pelos indigenistas justamente para os índios não entender. Azelene disse que participava das reuniões como tradutora das terminologias, inclusive, a pedido das lideranças do Paraná, e comentou que foi o primeiro emprego dela na Funai. Azelene relatou um fato repetitivo nos momentos dos encontros entre os intermediários: era quando paravam as reuniões para ela explicar aquele conceito, aquele termo científico para as lideranças no idioma Kaingang.

⁸¹ Foi um pedido do pai, na adolescência, ainda no tempo em que morava na TI Carreteiro, Rio Grande do Sul, quando aconteceu um grande conflito interno entre os Kaingang. Então, para fazer a mediação do acontecimento veio uma antropóloga, a pedido da Funai. Assim, o pai assistindo àquele processo de pacificação feito por aquela antropóloga, achou muito interessante uma mulher fazer a conciliação entre os índios na comunidade. Em razão disso, ele gostaria de ver a filha estudando antropologia, e assim deu-se a trajetória de Azelene, ao sair da aldeia para estudar Ciências Sociais, para ser aquilo que o pai mais desejava, vê-la antropóloga.

ter o conhecimento, porque informação hoje é poder, né. Ela dá para você, aliás, abre para você acessos importantes, que vão afunilando-se. De certa forma, eles vão afunilando-se, que não são todas as pessoas que têm acessos. **E você vai fazendo parte, e você vai cada vez mais nesse afunilamento fazendo parte de um grupo seleto de pessoas na medida em que você vai aprendendo. Ou seja, na medida em que você vai conhecendo, se informando. E mais do que isso, quando nós indígenas acessamos esses espaços como as universidades, a gente está contribuindo numa outra questão, que é de fazer as sociedades não-indígenas nos entenderem e também nos respeitarem.** Porque eu acho, que você só respeita aquilo que você conhece. Se você não conhecer, você não respeita. Então, na medida que você vai também fazendo parte desse afunilamento, você também vai qualificando as pessoas para que elas conversem com você e te entendam. E, só fazendo um parêntese, quando eu participei da discussão da Declaração da ONU sobre os Direitos dos Povos Indígenas e outros fóruns internacionais, como o fórum da Terceira Conferência Mundial contra o racismo que aconteceu em Durban, na África do Sul, eu lembro que, numa pré-conferência que aconteceu em Genebra, Suíça, a gente discutia essa questão da adoção do termo povos indígenas dentro da Declaração, e, muitos países, não concordavam com esse termo. Por que, quando você fala povo, você fala o povo do mundo, o povo das américas, de uma forma bem genérico. Quando você fala povos, quando você coloca o “s”, agrega o “s”, a essa palavra. Logo, você reconhece que ele é diverso. E que não existe um único povo, mas que existem muitos. Além disso, que são diversos entre eles e das sociedades que o cercam. **Então, muitos países não aceitavam colocar “s” na palavra povos, porque aí eles teriam que reconhecer essa diversidade e proteger essa diversidade e adotar políticas para isso. Então, muitos países não queriam reconhecer.** (Azelene, socióloga e funcionária da Funai).

Aliando ao discurso anterior, Azelene continuou narrando a experiência pessoal e política como representante dos povos indígenas das américas na ONU (Organização das Nações Unidas), como integrante da delegação oficial do Brasil para discutir a Declaração das Nações Unidas sobre os Direitos dos Povos Indígenas, em 2006. Ela participou de todas as edições anteriores do evento, porém, em 2011, foi impedida pelo governo federal, por meio de uma notificação da própria Funai⁸², de representar o Brasil na conferência da ONU. O órgão indigenista alegou

⁸² O jornal Folha de S.Paulo publicou na edição do dia 14 de maio de 2011, “Funai não libera índia para ir à ONU criticar Belo Monte”, o órgão indigenista impediu o afastamento da socióloga indígena da etnia Kaingang para participar do encontro das Nações Unidas, em maio de 2011. O motivo para tal impedimento é que a militante foi a todas as edições anteriores, porém, nunca representou o governo brasileiro, mas sim os povos indígenas. Em razão disso, o governo enviou dois outros funcionários ao fórum justificando que é de interesse da administração pública a participação de outros servidores. (MAGALHÃES, 2011).

que a indígena nunca representou o Estado brasileiro e, sim, os povos indígenas, por isso haveria de dar oportunidade para um outro servidor não-indígena.

Sen (2002) julga que a consciência crítica e a atitude política sejam fundamentais para qualquer ator político na esfera pública, apesar de que, no sistema político vigente, as lideranças correm sérios riscos de sofrer retaliações na vida pública e privada quando desafiam o monopólio da força legítima de repressão – o Estado.

Retomando as narrativas pessoais de Azelene, ela contou minuciosamente sobre a sua intervenção política feita no fórum da ONU, em 2007, onde usou de cinco minutos para defender os direitos dos povos indígenas.

Aí, eu me lembro que, nessa época, eu fiz parte da delegação brasileira oficial para discutir essa questão. Havia um grupo fechado de discussões, que um diplomata brasileiro me convidou para participar. Aí um diplomata francês falava assim, porque eu tenho que reconhecer eles como povos diferentes? Por que olha ela é igual a mim, ela não tem diferença de mim. Ela é igual a mim. Por que eu tenho que reconhecer a ela direitos diferentes, ou seja, direitos além daqueles que eu tenho como cidadão francês? Aí, o diplomata brasileiro perguntou se eu queria responder. Eu disse, eu quero responder. Aí ele falou, olha como você tem dificuldade com o inglês. Então, você pode falar em português e eu transmito por inglês para a tradução da ONU, das Nações Unidas, pegar e jogar para todos. **Eu falei tá bom! E quando ele acabou de falar. Eu fiz o sinal para acender a luz do microfone, aí eu comecei a falar em kaingang, eram uns quatros minutos que podia falar. Eu falei uns três minutos em língua kaingang. Aí a tradução da ONU parou, porque não tem tradução para Kaingang né.** Todo mundo me olhando assim, né. O diplomata brasileiro olhando também. Por que eu não falei que iria falar em língua Kaingang. Quando faltava um minuto mais ou menos, eu falei em português. Eu perguntei, se ele tinha entendido o que eu falei ao diplomata francês. O diplomata brasileiro perguntou para ele. Ele disse (diplomata francês) que é óbvio que não tinha entendido nada. Eu falei, sabe por que você não entendeu, porque só um povo no mundo fala essa língua, que é o meu povo. Por isso, você não entendeu. É por isso que sou diferente de você. **Então, de como o empoderamento, de como acessar mecanismos e ferramentas e espaços eles servem de estratégias políticas para a gente. Para a gente poder dessa forma contribuir não só de políticas, mas de legislações, de normas, de declarações, de pactos internacionais dos direitos humanos né, do direito internacional, em favor de nossos povos.** Então, eu me sinto uma militante empoderada exatamente por isso, porque eu consegui acessar mecanismos, ferramentas, espaços, saberes, conhecimentos, informações, culturas que me permitiram colaborar e contribuir não só com o meu povo, mas com os povos indígenas do Brasil, das Américas e do mundo. No sentido de assegurar e de garantir direitos que hoje estão aí, sendo discutidos, adotados, seguidos, gerando jurisprudência em

juízos internacionais. Então, é assim, por isso, que me sinto uma militante empoderada. (Azelene, socióloga e servidora pública na Funai).

À medida que uma liderança étnica usa o próprio conhecimento do inimigo - expressão cunhada por ela - como estratégia política para defender os direitos políticos, sociais e coletivos dentro do Estado-nação, duas questões vêm à baila: a primeira questão tem a ver com o fato dos povos indígenas acessarem constantemente os sistemas culturais e os mecanismos formais para conquistar direitos e políticas dentro da sociedade envolvente. Ou seja, utilizarem as próprias armas do opressor para se defenderem com mais sabedoria e igualdade. A segunda questão refere-se aos limites e possibilidades de uma atuação afirmativa do movimento indígena dentro do Estado racional-legal. Assim, até onde a autonomia e a liberdade dos povos originários são preservados - pela tradição dos grupos - sem que se confundam com os conceitos de liberdade vigiada e autonomia relativa dos sujeitos dentro do Estado moderno.

Convém notar, outrossim, que Antunes (2002) afirma que o empoderamento é um verbete de muitas interpretações e, quando a metodologia é utilizada de maneira mal-intencionada, sobretudo não assegurando o exercício livre da palavra àquelas pessoas que não têm voz. Além do mais, se não houver redistribuição de poder aos que nunca o possuíram e exerceram na sociedade, de fato, todo e qualquer processo de empoderamento por mais bem-intencionado que seja, jamais será emancipatório.

Em relação às informações (ferramentas, saberes, conhecimentos sobre legislações nacionais e internacionais) adquiridas por parte da ativista Kaingang, Iori (2002) explica que é preciso que as pessoas acessem as informações básicas; assim, elas poderão remover barreiras e viabilizar o processo de autonomia e de maior confiança (*self-expression*). Por isso, ela compreende que: “Ter o controle sobre as informações é um elemento fundamental para o empoderamento. Com informações, as pessoas, os grupos têm uma oportunidade de sair da condição de beneficiário para ser um agente ativo do processo.” (IORI, 2002, p. 30).

Em suma, após tecer observações sobre a construção social do perfil de uma liderança e sua percepção sobre a atuação nas diferentes esferas do jogo político dentro do Estado-nação, Fernanda Kaingang, advogada e Diretora Executiva do Inbrapi, revela que com a atuação política na Coordenação Geral de Defesa dos

Direitos Indígena (CGDDI), em Brasília, aprendeu a conhecer os caminhos e as instituições estratégicas, que se sente à vontade para interagir em defesa da causa indígena.

Sen (2002, p. 3) reforça que o empoderamento é, em primeiro lugar, sobre o poder, alterando as relações de poder em favor daqueles que anteriormente exerceram pouco poder sobre suas próprias vidas, podendo alterar a dinâmica das relações sociais nas comunidades, nos grupos étnicos em geral. Nesse sentido, a autora afirma: “[...] o empoderamento não é algo que pode ser feito a alguém por outra pessoa.” Então, o estado jamais empoderará as pessoas de maneira emancipatória. Freire (1986) compreende que são os próprios sujeitos que se fortalecem, se empoderam por meio da conscientização política vinculada a uma perspectiva de classe social. O autor fala de empoderamento de classe para se posicionar face aos outros estilos muito comuns na sociologia e na psicologia norte-americanas que são os tipos: o individual, o político, o psicológico e o social.

É de se notar que, hoje, as lideranças indígenas recorrem aos símbolos culturais externos (educação escolar, universidade, tecnologias, conhecimento técnico-científico e jurídico etc.) e utilizam-nos como recursos poderosos em favor das demandas coletivas, principalmente da afirmação da identidade cultural e da luta por territórios tradicionais. Yúdice (2004) mostra os símbolos culturais como elementos de legitimação de reivindicações ou interesses crescentemente dirigidos como: “[...] recurso para a melhoria sociopolítica e econômica, ou seja, para aumentar sua participação nessa era do envolvimento político decadente, de conflitos acerca da cidadania.” (YÚDICE, 2004, p. 25). Em razão disso, nas últimas décadas, o nível de instrução⁸³ e de envolvimento dos indígenas nas esferas do Estado-nação vem aumentando significativamente e até interferindo na formatação das políticas indigenistas locais e nacionais.

No tocante à questão da afirmação política dos direitos originários, a Constituição da República Federativa do Brasil, promulgada em 5 de outubro de 1988, no Capítulo VIII, *Dos Índios*⁸⁴, é um exemplo desse protagonismo indígena

⁸³ De acordo com o Censo (IBGE/2010), mesmo com uma taxa de alfabetização mais alta que em 2000, a população indígena ainda tem nível educacional mais baixo que o da população não-indígena, especialmente na área rural. Nas terras indígenas, nos grupos etários acima dos 50 anos, a taxa de analfabetismo é superior à de alfabetização.

⁸⁴ A Constituição Federal 1988, no Capítulo VIII, *Dos Índios* – Art. 231, afirma que são reconhecidos aos índios sua organização social, costumes, línguas, crenças e tradições, e

durante as últimas décadas no Brasil. Não quer isso dizer, que os direitos presentes nos livros e nos manuais jurídicos sejam efetivados na prática. É preciso constantemente lutar para afirmar e materializar o direito que está nos livros como realidade social dos povos indígenas e não-indígenas desprotegidos. Para Ari Paliano⁸⁵, advogado e liderança Kaingang, é preciso que o índio aproprie-se fundamentalmente da “técnica-jurídica, para que ele vá prá frente e use a nosso favor”, completou. Na mesma linha de entendimento, Rildo Mendes, coordenador técnico da ArpinSul e morador do Toldo Imbu, Santa Catarina, sustentou o argumento anterior: “se uma liderança tem o conhecimento técnico acima dos demais, ela consegue ter maior poder de decisão na esfera regional e local.”

Conforme Santos (2012), a teoria sociojurídica do direito estabelece uma discussão entre os direitos acima mencionados: o dos livros e o da prática. Para o autor, o primeiro é o modo como o direito fala ao poder; o segundo é a forma como o poder fala ao direito. Em última análise, o autor afirma que é preciso compreender os dois momentos sem incorrer nas contradições performativas do direito. Por isso, a sociologia das emergências procura ampliar os movimentos e as lutas sociais antes ausentes e/ou invisíveis para afirmar, no espaço público, aquilo que se ocultava, que se invisibilizava e não se pronunciava e/ou não se pretendia publicizar devendo permanecer no espaço de marginalização que lhes foi sempre conferido pelas estruturas de poder.

Uma outra reflexão que deve ser feita é sobre quando as lideranças aprendem a reivindicar e a negociar na arena de disputas no Estado-nação. A ação delas pode interferir no desenho das políticas públicas específicas, além de rever a maneira como o sistema de poder lida com as questões que lhes dizem respeito. É importante salientar que, nesse processo político no campo da intermediação, todos aprendem a jogar o jogo, inclusive as próprias lideranças indígenas. Normalmente, elas tornam-se mais conscientes da realidade e aparecem como sujeitos de direitos

os direitos originários sobre as terras que tradicionalmente ocupam, competindo à União demarcá-las, proteger e fazer respeitar todos os seus bens”. Assim, observa-se no Art. 232. Os índios, suas comunidades e organizações são partes legítimas para ingressar em juízo em defesa de seus direitos e interesses, intervindo o Ministério Público em todos os atos do processo.

⁸⁵ Ari Paliano é aquele jovem que proferiu no funeral do líder Ângelo Cretãn a seguinte frase: “[...] o degrau mais alto de uma vida de um homem índio está abaixo do primeiro.” A cena está imortalizada no filme “Póstuma a Cretãn”. Hoje, é advogado e servidor público da Funai. A entrevista com Ari Paliano ocorreu no I Congresso Sul-Brasileiro de Promoção do Direitos Indígenas, realizado em novembro de 2012, na cidade de Chapecó, Santa Catarina.

visíveis à sociedade envolvente. É óbvio que isso incomoda as instituições sociopolíticas que, dependendo da conjuntura, são obrigadas a revisar as práticas de intervenção social, ora para acatar as demandas coletivas dos movimentos sociais, ora recuar e reprimir as reivindicações coletivas.

Assim, tão importante quanto os resultados é a constatação de que a conquista da autonomia e da consciência política pelas minorias é um empoderamento importante, que, bem aproveitado e utilizado, poderá provocar mudanças significativas nas comunidades, na sociedade e no Estado. (BATLIWALA, 1997; SEN, 1997, IORIO, 2002; ROMANO, 2002; ROWLANDS, 2005). Os Kaingang têm utilizado os espaços de decisões e recorrido as “brechas jurídicas” para afirmar políticas públicas efetivas de inclusão dos indígenas na construção de habitação, na educação universitária e disputam aplicação específica de parcela de *royalties ecológicos* dentro das comunidades no Sul do Brasil.

O despertar para o empoderamento individual, político e social foi narrado pelo cacique Valdir: “Então, eu não conhecia Funai, não conhecia o Estado, as autoridades, deputado, governador e nem prefeito daqui. Eu fui aprendendo, participando e me envolvendo com a sociedade e as instituições de governo.” De fato, as lideranças recebem geralmente as primeiras lições de governança na base, para, em seguida, lançarem-se na luta em defesa da política indígena regional onde vão conhecer os meandros das instituições governamentais. Nesse momento de ativismo político, elas acabam circulando bastante por áreas e conhecendo a realidade socioeconômica e política de outras comunidades indígenas.

De acordo com o cacique Valdir, a aprendizagem com as instituições políticas o fortaleceu politicamente a ponto de ser sempre consultado por outras lideranças sobre diversos assuntos, inclusive, já prestou orientação política para o Conselho Estadual dos Caciques do Paraná e o Conselho Regional dos Caciques de Guarapuava. Assim, as entidades referidas buscavam seu auxílio quando se tratava de decisões importantes sobre política indigenista regional. Iorio (2002, p 29) esclarece que “[...] as pessoas empoderam-se a si mesmas”. Em razão disso, Antunes (2002) explica que o empoderamento não é algo feito por alguém a outra pessoa. É uma conquista e ainda mais um estímulo individual e coletivo. O sentido verdadeiro é a transformação do poder de baixo para cima, isto é, a conscientização política como prática poderosa em face de todo e qualquer processo que seja

neutro, despolitizado e não emancipatório dos sujeitos. (FREIRE, 1986; SEN, 1997; IORIO, 2002; ROMANO, 2002).

Romancil, articulador político da ArpinSul, atestou o argumento de Valdir a respeito do empoderamento e declarou-se decisivo quando se trata de articulação política dos povos indígenas no Sul do Brasil. Questionado se ele se considerava empoderado, afirmou:

Sim. Sim. Sim. É que para mim, falar isso é meio complicado, mas, eu acho que sim. Eu acho que eu tenho esse empoderamento. Eu já senti. Eu sinto, às vezes, assim que a minha pessoa assusta muito. Porque **eu consigo com um simples telefonema, hoje, e com uma conversa com outras lideranças, a gente consegue fazer um movimento imediato.** Então, eu acredito que eu tenha esse empoderamento. E o empoderamento não só pela questão de você fazer reivindicações, mas, o empoderamento de você adquirir o conhecimento também, conhecimentos políticos, **saber avaliar a conjuntura política independente do governo que está no Estado ou Governo Federal. Você saber que nem um governo é igual a outro. O Governo do Paraná você tem que trabalhar de um jeito com ele, o de Santa Catarina, de outro e o do Rio Grande do Sul, de outro. Mas, você tem que tentar, ter estratégias de dialogar com cada um deles. Então, eu acredito que isso é o empoderamento de você entender as coisas. Não é só pelo poder de você chegar e vamos fazer um movimento agora.** Não é só disso! O empoderamento, desde o entendimento político que você tem dos direitos. Você saber, quando você está na frente de um Deputado Federal, quando você está na frente de um Senador. Você saber a postura que você tem que ter perante ele. Quando é uma pessoa que você quer amedrontar ele, para ele ficar e se preparar que o próximo é ele dentro de uma reivindicação. Tem o jeito, eu consigo fazer essas falas. Eu consigo assustar as pessoas desse jeito. **Para mim, o empoderamento é você ter o conhecimento do que você vai fazer naquele momento.** E tem que ser iluminado também, porque se você não for iluminado... Então, eu acredito que seja isso o empoderamento. (Romancil, coordenador político da ArpinSul).

Em outras palavras, Romancil explica que é fundamental as lideranças desenvolverem uma visão crítica de mundo no campo da intermediação, isto é, atingirem uma conscientização política aliada à estratégia de ação no campo de disputas de poder.

A antropóloga Helm (2011), em evento promovido pelo Projeto Virada Copérnico⁸⁶, na UFPR, para discutir etnografia, perícia e o laudo antropológicos em

⁸⁶ A temática foi objeto de discussão da antropóloga Dr.^a Cecília M. Vieira Helm, em conferência promovida pelo Núcleo de Estudos em Direito Civil-Constitucional – Projeto “Virada de Copérnico” (UFPR) e Núcleo de Direito Civil-Constitucional cujo tema era

processos judiciais, salientou que os Kaingang são ótimos negociadores na arena das disputas, vêm negociando desde os tempos dos primeiros contatos com os colonizadores e, mais recentemente, com as instituições políticas modernas. Ao participar da política do homem branco, eles aprenderam a articular e a defender seus próprios direitos face ao Estado-nação.

De acordo com ela, muitas comunidades:

Falam sua língua e o português. Possuem escolas bilíngues, frequentam cursos superiores e estão atentos aos seus direitos. Aspiram participar de reuniões com os não-índios sempre que estiver sendo debatido algum projeto que poderá atingi-los, como a construção de hidrelétricas que cause impactos em suas terras, às suas matas e para os habitantes de suas aldeias. Exemplos, a usina hidrelétrica Mauá, que está sendo construída no Rio Tibagi, no município de Telêmaco Borba, PR, para atender interesses dos governantes e de políticos e empresários locais. (HELM, 2011, p. 15).

De fato, é preciso compreender que os Kaingang foram envolvendo-se com os brancos em diversos contextos socioculturais, todavia nenhum dos encontros foram benéficos do ponto de vista do respeito pleno aos costumes e aos valores humanos. Praticamente todas as terras indígenas foram expropriados pelo Estado e pelos atravessadores como fazendeiros, madeireiros, arrendatários, comerciantes oportunistas e políticos locais. Como se não bastasse, todas as vias de acessos às cidades da região passam por dentro das comunidades, o que possibilita aos índios estarem diariamente em contatos com a sociedade externa. Muitas comunidades, no Sul, ainda mantêm a língua, a cultura e muitos costumes tradicionais com muito esforço e resistência cultural, por exemplo, o ritual do Kiki na Aldeia Condá, Santa Catarina. Não é por acaso que as comunidades vêm optando por caciques instruídos e hábeis, lideranças que tenham um perfil de negociador e sabedor da realidade socioeconômica e política regional e não apenas interna, mas, externa à comunidade para lutar de maneira igual, sem jamais perder a cultura.

Freire (1986) vê o empoderamento como um mecanismo que só terá sentido se levar às pessoas a própria dimensão de consciência política de classe, especialmente de emancipação humana. Ademais, ele acredita que as classes sociais, por meio da educação libertadora, conquistam e se fortalecem politicamente a ponto de alterar as relações de poder nas estruturas dominantes. Assim, o autor

critica qualquer visão de empoderamento que limite as possibilidades de emancipação social dos grupos, dos segmentos sociais. Freire compreende o *empowerment*, muito mais que um invento individual e/ou psicológico, “indica um processo político das classes dominadas que buscam a própria liberdade da dominação.” (FREIRE, 1986, p. 138).

As políticas indigenistas, ainda que completamente diretivas no que tange às decisões, têm possibilitado aos dirigentes das organizações indígenas uma apropriação da linguagem, da tecnoburocracia como recurso político importante no aprimoramento das entidades e da luta. O antropólogo Luciano (2008), da etnia Baniwa, relatou a experiência de aprendizado do seu povo junto aos projetos de desenvolvimento sustentável levado a cabo pelas organizações e entidades indígenas no Alto Rio Negro, Amazonas.

Em se tratando da questão específica do envolvimento do povo Baniwa nos processos políticos sobre execução de projetos de desenvolvimentos sociais, ele salientou:

Ao que tudo indica, os povos indígenas do Rio Negro têm consciência dessas possibilidades e oportunidades e estão apropriando-se da melhor forma possível, ainda que com todas as contradições e conflitos inerentes ao processo, dos potenciais benefícios oferecidos a eles. As trajetórias dos dirigentes das organizações indígenas locais evidenciam um ativo aprendizado da linguagem e das estratégias da tecnoburocracia, do manejo de instrumentos administrativos e das técnicas de gestão, como via de apropriação da lógica institucional de entidades públicas e de cooperação internacional, visando ao aprimoramento da eficiência e eficácia de suas entidades e lutas. (LUCIANO, 2008, p. 40).

Adir, coordenador técnico da Funai, refletindo sobre a questão do poder institucionalizado e as obrigações enquanto indígena no exercício da função, explicou que, para a função dele, é necessário conhecimento técnico-científico e está bem atualizado. Por isso, o líder precisa saber acolher todas as demandas comunitárias e negociá-las a ponto de transformá-las em ações efetivas de políticas públicas de assistência aos direitos dos povos indígenas.

Assim, no tocante à questão do empoderamento, ele respondeu:

Não deixa de ter. O cargo que você ocupa, se você não tiver um pouco desse poder, dessa liderança, você também não permanece. **Você tem um pouco de poder, você não pode esquecer que tem obrigações a cumprir com o governo. No meu caso, eu tenho obrigações a cumprir com o governo, com a instituição (Funai), que são metas a serem cumpridas.** São normas burocráticas que têm de ser seguidas. Não deixa de ter um pouco de poder, porque

você, na hora que você escreve um projeto, detalha um projeto junto com a comunidade, está representando o que você aprendeu e mostrando para a comunidade na prática. A comunidade começa a ver com outros olhos. O projeto começa a ganhar corpo. Eles começam também a te respeitar como líder. Mas eu não me considero uma liderança comunitária. Eu me considero, tenho até uma certa liderança. Liderança que vem de mim. Mas não que eu seja uma liderança indígena. Eu sou mais um braço do Governo Federal a serviço das comunidades indígenas. Trabalhando pelo Governo nas comunidades indígenas. (Adir, coordenador técnico local da Funai).

Arruda (2001) chama atenção para a complexidade das relações quando as lideranças indígenas interagem com as instituições e com o governo. Segundo ele, no jogo político que se estabelece, muitas vezes, os índios são usados como:

[...] massa de manobra e induzidos por promessas paternalistas, principalmente por parte das agências estatais, mas em geral acabam por ser atendidos em algumas de suas reivindicações. No entanto, este é um terreno escorregadio, no qual se desenrola, de um lado, um jogo ambivalente de resistência e cooptação das lideranças indígenas, muitas das quais passam a desenvolver uma atuação que oscila entre a fidelidade a seu próprio povo, ao movimento indígena e o apego aos valores tribais e, de outro, a atração pelo mundo do branco, o mundo das mercadorias. (ARRUDA, 2001, p. 53).

Alcides, professor bilíngue da Escola Estadual Indígena Kókoj Tỹ Hãn Jã, lembrou que a partir do momento em que fez o magistério indígena e tornou-se professor da citada instituição de ensino em questão, na aldeia Campina da Sede, da TI Mangueirinha, ganhou mais respeito da comunidade local. Ele disse que a formação escolar diferenciada possibilitou-lhe, como falante da língua Kaingang desde a época de criança, valorizar o idioma, porque falava na aldeia onde nasceu no Estado do Rio Grande do Sul. Assim, o conhecimento trazido de casa, quando se comunicava apenas na língua com os pais, veio facilitar, hoje, no momento de aplicar a metodologia de ensino do idioma na escola intercultural da TI Mangueirinha. Além disso, o fato de ser indígena falante do idioma Kaingang possibilitou a proteção e preservação das tradições orais, herança dos mais velhos. Dessa maneira, a função de educador bilíngue dentro da aldeia estabeleceu ligação com outros espaços de intermediação sociopolítica, conforme ele “[...] com o pessoal da educação, as universidades têm conhecimento de meu trabalho. Então, eu acho que, de uns tempos para cá, eu me fortaleci muito, muito.” Nesse depoimento, observa-se a questão do reconhecimento interno e externo e o quanto ele é importante para afirmação do sujeito na coletividade.

Valfrido, professor bilíngue, falou que se sente fortalecido e empoderado apenas para dar sugestões e orientar as lideranças na comunidade. Ele explicou que gostaria de exercitar mais o papel de intermediador político entre as duas culturas – a indígena e a do branco. Assim, sempre que as lideranças internas, ligadas ao cacique, pediam algum auxílio e/ou orientação, nunca hesitou, sempre aconselhava e participava das atividades políticas internas. Em suma, ele declarou que o objetivo é trazer para a comunidade os temas importantes que ocorrem externamente e traduzir internamente para seu povo. Dessa maneira, ele considera que:

O único poder que eu tenho como professor, é de orientar. Por exemplo, seria isso meu trabalho, e é isso que eu quero exercer. Ter o poder, assim, de orientar as pessoas do que acontece lá fora. E que nós também estamos inseridos e que nós somos diferentes. Como eu sempre falo, a gente é assim um povo, ainda, que vive na coletividade. Se você cair fora dessa coletividade, as coisas perecem. **Então, a nossa força, desde antes, é a coletividade.** Porque você sozinho não consegue fazer nada! Pode notar até a questão, das manifestações contra isso e contra aquilo. Então, se você não só nas sociedades indígenas, mas também nas sociedades não-indígenas acontece isso. É a força do grupo. Eu sempre converso com o pessoal aí, sozinho você não vai fazer nada. Então se você está engrupado, aí a coisa anda. (Valfrido, professor bilíngue da Escola Estadual Indígena Jykre Täg).

Ser um discurso pedagógico de orientação, no meio dele podem esconder os reflexos das relações de poder dentro dos aldeamentos e do faccionalismo Kaingang. A questão do compromisso com os grupos políticos, muitas vezes, aqueles que estão no comando são potencializadores dos maiores conflitos entre os Kaingang. Em verdade, às vezes, o discurso do não-enfrentamento numa comunidade indígena pode ocultar a divergência política, as relações autoritárias, as alianças internas indesejadas. Veiga (2006), analisando as condições sociais e políticas dentro das comunidades indígenas no Sul do Brasil, durante os anos 1980, contou que ainda existia uma estrutura de poder político hierarquizado à moda militar dentro das aldeias, cujos reflexos estavam enraizados nas velhas práticas autoritárias impostas pelo organismo federal de assistência ao índio no decorrer do século XX.

É bom observar, nas palavras de Souza Lima (1992), a forma como o Estado brasileiro procurou integrar os povos indígenas à sociedade nacional. Além de catequizar e civilizar, o aparelho estatal também projetava reabilitar a noção de

trabalhador nacional; assim, as entidades indigenistas foram embebidas pela ideologia militarista que professava:

O soldado-cidadão – em especial o engenheiro-militar – era representado como o agente indicado para o trabalho de “salvação” da nacionalidade, “missão civilizadora” que consistia em descobrir e demarcar o território geográfico, submeter e “civilizar” os que estivessem à margem da Nação, tal significando inseri-los num sistema nacional de controle social gestado a partir do centro do poder, tornando-os produtivos e engajados nesse mesmo esforço. Impunha-se uma representação da Nação como indivíduo coletivo a quem toda a diferença deveria se achar reduzida. Estendiam-se, por outro lado, os serviços do Estado, no entender dessa posição política, o único ator capaz de “guiar” a Nação. A ideia de tutela relativa aplicada aos índios seria, assim, na prática estendida de modo mais abrangente à Nação que se projetava. Muitas dessas posições se tornariam mais claras após 1937. (SOUZA LIMA, 1992, p. 163).

Retomando o debate sobre poder e empoderamento, o depoimento de Cesar expressa lealdade e confiança ao projeto do atual cacique na TI Manguairinha, ao afirmar: “Eu não me considero uma liderança com bastante poder e bastante fortalecimento para, de repente, levantar um movimento político contra o cacique. Não farei isso jamais! Eu me considero com poder e fortalecimento para ajudar o cacique. Para poder fazer com que o trabalho de suas lideranças aconteça.” Ainda justificou a sua declaração dizendo: “a partir do momento que eu levantar uma polêmica contra o cacique, eu, sendo liderança, vamos dizer assim, seria um fato ruim e feio dentro da comunidade.” (Cesar, funcionário da Escola Estadual Indígena Kókoj Tỹ Hãn Jã).

Além disso, acrescentou que a maioria dos índios não vê de forma positiva uma liderança que atua politicamente contra o cacique. É inevitável que tal enfrentamento aconteça, principalmente nos dias de hoje, mas, de qualquer maneira, segundo ele, as comunidades estão mais atentas aos problemas, pois:

Os indígenas iam ver como um fato ruim e feio, bastante chato. Um negócio assim, horrível ver isso acontecer nas comunidades. Infelizmente, isso acontece; acontece aqui na TI Manguairinha. Aliás, acontece em todas as Terras Indígenas aqui no Sul do Brasil, porque a gente conhece todas elas e sabe que existe. A gente já viu fato parecido acontecer, sempre tem conflitos internos. Mas, eu sou consciente. Eu sou humilde, e ser humano e falo com toda humildade. **Agora, o meu empoderamento e o meu fortalecimento é para fazer com que aconteça o trabalho dentro da educação indígena e podendo somar para a força do cacique.** (Cesar, funcionário da Escola Estadual Indígena Kókoj Ty Hãn Jã).

O estilo de vida comunitário e a qualidade das relações sociais e políticas dentro de uma comunidade indígena é diverso e bastante complexo internamente. Os Kaingang habitam nos três Estados da Região Sul (PR, SC e RS) e possuem uma agenda política que, normalmente, é desenhada estadualmente apesar de atuarem, muitas vezes, em ações articuladas no Sul. Além do mais, na divisão administrativa dos três Estados, muitas vezes, o contexto das políticas públicas de intervenção do Estado muda de aldeia para aldeia, até mesmo numa região administrativa.

Com base nisso, Arruda (2001) e Junqueira (2008) explicam que o universo sociocultural e político dos povos autóctones não é algo monolítico, sem conflitos e sem contradições socioculturais apesar da relativa tranquilidade e noção de coletividade. Segundo eles, os povos indígenas são, todo tempo, atingidos por acontecimentos no plano de seu ambiente natural, das relações com outras sociedades que vão interagindo com as comunidades. Em geral, a rotina dos aldeamentos, hoje, são dinâmicas, sobretudo com a aproximação com a sociedade e da própria ingerência do poder estatal no cotidiano das aldeias.

Em razão do exposto anteriormente, Junqueira (2008) apresenta o cotidiano e a qualidade das relações sociais entre as pessoas num aldeamento da seguinte maneira:

A primeira coisa que chama atenção numa aldeia é a qualidade das relações que as pessoas mantêm entre si. Todos se conhecem bem e convivem num clima que, para nós, se assemelha ao que mantemos no interior da família. Os contatos são diretos e cordiais, ainda que regidos por normas de etiqueta, que podem variar bastante. Ajuda mútua e solidariedade fazem com que as pessoas se interessem por problemas comuns, mesmo quando os laços de parentesco são distantes. **Isso não significa inexistência de conflitos entre casais, famílias, velhos e moços.** Como em qualquer sociedade, ocorrem confrontos de opinião e jogo de interesse. Mas o que distingue essas sociedades é que, apesar de eventuais desavenças e além das questões pessoais, todos se acham envolvidos na defesa de sua identidade como um povo e na preservação do patrimônio cultural comum. Seria o mesmo que dizer um projeto de vida comprometido com a manutenção da comunidade está fortemente arraigado na mentalidade desses povos, garantindo-lhes uma coesão básica. Em outros termos, os laços comunitários são suficientemente sólidos para manter a unidade das pessoas em torno de um projeto social comum. (JUNQUEIRA, 2008, p. 48, grifo nosso).

Nos aldeamentos e nas terras indígenas Kaingang, a realidade é bem-parecida com a descrição acima; existem conflitos, disputas de poder, jogo de

interesses e problemas de faccionalismo que vão ao extremo da vingança pessoal. Entretanto, nada disso retira o comprometimento do grupo étnico com a manutenção da comunidade e com o *ethos* de Kaingang do processo dialético de unir-separar-juntar novamente. No último conflito interno entre as facções na TI Mangueirinha, um índio conta: “Não dou três meses e alguns estão de boa fazendo as pazes. Todos ali são parentes e logo eles conversam e se acertam.”

No caso específico do povo Kaingang, foram constatados por meio de depoimentos orais, duras críticas aos desvios de conduta de muitas lideranças quando chegam ao poder de cacique. Não se pode negar que a cultura política baseada nas relações de mando-obediência ainda existe dentro das comunidades. Segundo Márcio Kókoj, certos desvios de comportamento não fazem parte da cultura Kaingang. Assim, a geografia do poder Kaingang tem no seu repertório⁸⁷ sociocultural e político vestígios das políticas indigenistas impostas pelos colonizadores por meio das cartas régias, decretos e legislações específicas para os povos autóctones.

Valfrido, professor bilingue, conta:

O meu avô foi o primeiro cacique instituído dentro da comunidade indígena de Mangueirinha. Ele se chamava João Cipriano. Ele... Porque antes tinha, assim, no tempo militarismo, que eles chegavam aqui e dizia, eles escolhiam pessoal. E formava ali o capitão, o tenente, sargento, aquela “coisarada”, o major. Então, daí, quando terminaram aquilo ali, eles colocaram o cacique. Daí o meu avô foi o primeiro cacique. Assim, colocado pelo Chefe do Posto da Funai mesmo. Era a pessoa mais velha da comunidade. Que poderia ser assim, como se dizia, o sábio da comunidade. Então, colocavam aquela pessoa. Não interessava qual o tipo de conhecimento dele. O que precisava é que tivesse uma experiência maior. E era aquele que o chefe do Posto, na época, apontava. Então, era mais ou menos, isso aí. Então, depois dele, entrou mais outro, entrou mais outro. (Valfrido, professor bilingue da Escola Estadual Indígena Jykre Täg).

A exposição abaixo explicita a questão da dominação política no espaço da instituição escolar e os desdobramentos nas relações de poder dentro da escola, que emperraram o processo de democratização das informações e de autonomia

⁸⁷ Nas entrevistas, apareceram algumas críticas ao modelo existente de lideranças indicadas pelo cacique, que mais relembra a herança política de intervenção do SPI, depois Funai, dentro das aldeias no passado. Na TI Mangueirinha, o sistema punição, dependendo da gravidade do delito, ainda é baseado no confinamento, encarceramento físico do índio num local com arquitetura similar a uma cadeia pública.

política dos envolvidos. Neste entendimento, o professor bilíngue Jesus alegou veementemente que:

Não, eu não me considero, assim, nesse sentido que você falou, porque nós somos comandados. E você, para ter essa liberdade de expressão, não poderia ser comandado. Você está dependente de um grupo forte não-indígena na sala de aula, que está no comando [que sempre é um branco]. Você não ouve, nós como professores indígenas ali. **Você não consegue ter acesso, muitas vezes, as informações que vêm do Núcleo Regional de Educação para a secretaria da escola. A informação fica restrita a quem está na secretaria; ali está a diretora, a pedagoga, o secretário. Daí essas informações ficam ali e não são repassadas para maioria de nós.** Então, muitas vezes, quando você sabe já passou há muito tempo, já passou um tempo. Então, nós não temos esse acesso. A gente está estudando para ver se tenta reverter esse quadro, porque, até então, é prejudicial ao crescimento da comunidade. Porque, quando a gente faz um Projeto Pedagógico da Escola ali, sempre, está dizendo que quer usar comunidade, mas muitas vezes, a comunidade não está por dentro dessa questão. (Jesus, professor bilíngue da Escola Estadual Indígena Jykre Tãg).

Como bem diz Romano (2002), empoderamento implica contágio, não assepsia das ideias, informações e do debate interno. Por tudo isso, ele é fermento social, isto é, está mais para inovação criativa do que para evolução controlada e/ou desempoderada.

Nota-se que, Ivan⁸⁸, advogado e militante político da TI Apucarantina, município de Tamarana, localizado no Norte do Paraná, afirmou conhecer a temática, porém, não se considera ainda empoderado, porque não vê efetivamente canais que facilitem a participação indígena na vida política dentro do Estado nacional. De acordo com Ivan “[...] o empoderamento só vai chegar quando ocuparmos cargos nos três poderes essenciais do País, por exemplo, no poder executivo, legislativo e judiciário, para termos o poder da caneta e usar a favor dos povos indígenas.”

O pouco espaço reservado aos povos indígenas na sociedade vem motivando as lideranças a buscar o aprimoramento educacional como recurso poderoso para interagir com as instituições jurídico-políticas na América Latina. Assim, Ulloa (2004) cita o exemplo da Colômbia, onde os povos originários conquistaram avanços

⁸⁸ A entrevista com o advogado indígena foi combinada pelas redes sociais. Ele aceitou que eu enviasse o roteiro de perguntas por correio eletrônico devido à distância geográfica de 503 km entre Pato Branco e Londrina. O entrevistado reside na T I Apucarantina, norte do Estado. Assim procedendo, de comum acordo, enviei o roteiro de perguntas no dia 27/07/2012 com a devolução no dia 20/08/2012.

significativos depois que o Estado colombiano proporcionou um processo de descentralização administrativa e revisão constitucional, em 1991. Vale ressaltar, ainda, que o País ratificou a Convenção 169, da OIT, em 1989, reconhecendo os índios como cidadãos com plenos direitos de manter a sua identidade e seus territórios tradicionais. Convém notar, outrossim, que além dessas conquistas anteriores, o movimento indígena colombiano conquistou uma jurisdição eleitoral especial que garante aos povos originários daquele país duas representações no Senado Federal.

Assim, a ideia de compreender, o processo de empoderamento e como ele vem sendo apropriado pelos diversos atores políticos entrevistados foi importante. Em função desse entendimento e embasado em respostas anteriores dos colaboradores da investigação, perguntou-se para todos eles o que estão fazendo para empoderar e fortalecer as pessoas no dia-a-dia.

O professor bilíngue Alcides, da escola Kókoj Tỹ Hãn Jã Alcides, explicou que: “[...] eu tento levar esse conhecimento para as comunidades e eles têm também me ajudado muito com isso. Então, os problemas, a gente transforma em conteúdo de ensino para a escola, para trabalhar em sala de aula, já mudando do português para o idioma Kaingang.”

A par disso, o cacique Valdir enfatizou que sempre motivou os jovens para que eles procurem estudar, acessar a educação superior para ajudar depois na comunidade. As palavras dele revelam uma preocupação por parte das lideranças com o futuro de suas comunidades, sobretudo no que tange à escolarização dos jovens⁸⁹ e o retorno deles para planejar e assessorar projetos.

Assim, nesse tom de diálogo intercultural, o cacique foi categórico em afirmar:

E também busco muito para eles. Eu insisto, principalmente, os jovens, que busquem a educação, vão estudar. Ou seja, vão estudar para a gente ter uma pessoa para defender a gente na área de Direito, na área da saúde e administração. Oportunidade que eu não tive. Assim, que eles vão, que a gente lutou por essas conquistas, para eles conseguir bolsas de estudo, conseguir vagas nas universidades, para eles ir estudar. Para eles não ficar igual a mim que tem só o ensino médio (Valdir, cacique da Terra Indígena Mangueirinha).

⁸⁹ Os jovens que vivem nas cidades (Curitiba, Londrina, Maringá, Ponta Grossa, Guarapuava, Foz do Iguaçu entre outras), organizam-se por meio de entidades estudantis indígenas, associações e Ongs, pressionam o Estado a assumir e a garantir os direitos conquistados como cotas diferenciadas nas universidades estaduais do Paraná por meio do vestibular indígena, assistências estudantil por meio de bolsas e outros.

Convém notar, outrossim, que os próprios indígenas reconhecem os limites impostos pelo Estado nacional em suas políticas educacionais, culturais e profissionais do dia-a-dia. Isto é, foi tão difícil conquistar a política diferenciada de cotas para indígenas, no vestibular nas universidades estaduais no Paraná, que não dá para desperdiçar a oportunidade, declarou Valdir.

Apesar do indígena acessar esses mecanismos e ferramentas da cultura envolvente ainda enfrenta muito preconceito, sobretudo isolamento social, contudo, o pior de todos eles, ainda é o discurso de incapacidade natural inserido em muitos documentos oficiais. Florêncio, pedagogo da Escola Indígena Kókoj Tỹ Hãn Jã, corrobora as preocupações do cacique Valdir, quando afirmou que é preciso superar o rótulo de relativa inferioridade cultural imposta aos indígenas durante séculos. Para ele, os índios precisam ocupar os espaços conquistados tanto interna quanto externamente à comunidade política, assim poderão mostrar que são capazes de assumir funções importantes dentro do Estado.

Florêncio revelou que procura conscientizar as crianças da realidade da escola intercultural indígena, que eles precisam assumir, lá na frente, os postos de trabalhos e os espaços de decisão que é, hoje, ainda estão reservados aos brancos dentro das aldeias. Segundo esse entendimento, Florêncio diz:

Eu coloco muito nas falas com as crianças na sala de aula. **Um dia vocês vão estar no nosso lugar. Porque o objetivo da escola é esse, formar profissionais para estar atuando nas diversas áreas.** Eu sou pedagogo hoje, mas, amanhã pode ser um de vocês no meu lugar. Que a tendência é os que já tem mais experiências é subir de níveis. Eu, como pedagogo, vou para diretor [da escola], de diretor vou para o Núcleo de Educação, e do Núcleo vou para a SEED. Então, essa seria a lógica no momento em que a gente entrou na faculdade. **Mas, a gente sabe que até uma altura, a gente não vai mais. No máximo que a gente conseguiu ser pedagogo.** No Estado do Paraná, só tem uma professora que é diretora. Ela não é concursada, mas do processo seletivo simplificado (PSS) e daí a comunidade queria que ela ficasse na comunidade. Claro, só que tem sempre uma pessoa por trás que é concursada que assina tudo por ela. Daí não vale muita coisa, não. Não é certo. Ela é diretora, mas não tem autonomia para assinar documentos e fazer projetos grandes. Ela só tem o cargo, só a função. Isso, eu coloquei numa reunião para eles. Diretor, então, muitas vezes, as próprias leis são complicados de lidar com os indígenas, porque muitas vezes acaba deixando de lado o indígena (Florêncio, pedagogo da escola Indígena Kókoj Tỹ Hãn Jã).

O trecho anterior revela os limites enfrentados pelos índios dentro do Estado brasileiro, inclusive, os impedimentos de ordem pessoal e profissional, o discurso da

incapacidade natural ainda latente, a burocracia estatal que sempre invisibilizou os povos indígenas, negando-lhes os direitos básicos como terras, educação diferenciada, saúde, alimentação, segurança.

É bom dizer que, hoje, o Estado ainda restringe os indígenas de trabalharem em suas próprias comunidades. Ou seja, por mais que os índios tenham formação superior e competências para assumir os cargos administrativos dentro das comunidades de origem ainda encontram dificuldade pela legislação. Assim foi, revela Florêncio, pedagogo de uma escola indígena, para se transferir da cidade para a escola indígena. Segundo ele, houve muitos empecilhos em relação a burocracia, já que:

Existe toda uma burocracia que tem de seguir. Então, por mais que a comunidade tenha boa vontade, mas, as próprias leis barram muitas coisas. Às vezes, o indígena não tem uma formação ali, mas é um ótimo gestor escolar. Ele tem o perfil para ser diretor da escola, mas não pode né. O Cesar tem o perfil de gestor, mas por ele não ter uma formação adequada para aquela área acaba não assumindo. A lei coloca o empecilho lá, ele tem de ser formado em pedagogia ou com outra licenciatura com pós-graduação em Gestão Escolar para assumir. Só que, para a comunidade, ele é uma pessoa boa. Às vezes, ele não tem a parte acadêmica. Só que daí gente sabe, que o Estado, o papel aceita tudo. Hoje, se chegar uma pessoa lá que tem várias pós-graduações, ou seja, tem um monte de cursos sobre gestão escolar, tem uma formação, mas, não tem experiência, logo esse assume, porque ele tem o que o Estado pede. O indígena, às vezes, tem uma experiência muito boa, conhece bem a questão de gestão, mas não assume. **Nós tínhamos muitos diretores indígenas que eram convênio no município, por conta desses critérios acabaram deixando as escolas. Uma pessoa que, às vezes, nunca foi na aldeia. Por que o Núcleo de Educação indicou ou a pessoa buscou lá no Núcleo e disse que queria ser diretora. Que eles colocaram assim para nós. Para escola não perder o recurso escolar, o fundo rotativo. Ou seja, para que o recurso chegue na escola, o diretor tinha que ser concursado. Assim, a escola que ficasse sem diretor perderia o recurso. Então, muitas escolas do Estado acabaram aceitando pessoas que nunca, às vezes, até considerado anti-índio.** Então, acabaram aceitando para não perder o recurso, daí não vem a merenda, porque o diretor tem de assinar. Então, na época, eu fui contra essa questão. Ou seja, foi uma imposição mesmo do Estado do Paraná. Não há opção de dizer não. Isto é, nós não queremos tal coisa desse jeito. Ou vocês aceitam qualquer diretor, ou seja, concursado, que seguem as normas do Estado ou fica sem diretor. Quer dizer, fica sem recursos, fica sem merenda, sem fundo rotativo. Vocês vão se virar do jeito que vocês têm, com o que vocês têm. Então, na época, os diretores foram colocados assim. Tanto que na maioria das escolas, o único concursado é o diretor. No entanto, os outros setores como técnicos administrativos e professores só trabalham com anuência do cacique. Assim, se for concursado. **Até para eu**

entrar no concurso, eu tive que pegar carta de anuência do cacique. Por que o Estado não aceitava trabalhar aqui sem a carta de anuência dele. A carta deve explicar assim: Eu, cacique, declaro que o Florêncio é indígena, reside na Terra Indígena. Ele está comprometido com as questões indígenas, com essa cultura, fala e escreve na língua indígena. Claro, que se eu quisesse trabalhar fora da aldeia, podia. Era só chegar lá e assumir a função. O Estado colocou assim por quê? Eu desconheço essa lei. Eles colocaram para nós, que concursado não é que é proibido. Tem uma cláusula, não sei onde, que eles falaram, mas não chegaram a mostrar para nós. Não pode professor, profissional [índio] concursado lecionar na escola. Só o diretor pode ser concursado. Então, aí já é um erro também, uma discriminação. Por que só o diretor? Agora, os técnicos não podem ser concursados. Tem que ser tudo PSS (Processo Seletivo Simplificado). Os professores, tudo PSS. Por que só o diretor? Eu fui uma exceção. Por quê? Por que eu sou indígena e o cacique me conhece, conhece meu trabalho. Se não fosse isso, eu não ia assumir aqui. Na verdade, meu caso, abriu campo para outros. Se tivesse outros concursados indígenas, no momento, que eu assumi aqui, eles também poderiam assumir. Mas daí não teve mais ninguém que passou. Muitos indígenas fizeram, porque eram difíceis as provas do concurso. O concurso público do Estado é difícil para todo mundo. Tinham duas indígenas que fizeram aqui e não passaram. **Eu concorri com os brancos. Imagine a dedicação que tive. Claro, que eu fui cada vez mais demonstrando que o indígena é capaz. Ele tem condições de estar nas mais diversas faculdades, fazendo seus mestrados, doutorados.** Fazendo os concursos para o cargo de professor das disciplinas específicas da nossa cultura. Ele pode ser professor de uma universidade. Deixei bem claro, se a gente correr atrás, a gente consegue. É só a gente não ter medo. Isso que falo para as crianças: vocês não podem ter medo de encarar as coisas. Por que vocês sabem que só tem a aprender. Você assume uma função lá que nunca assumiu, vai lá e aprende. Às vezes, vai bem melhor do que aquele que trabalhava naquela função. Aí depende muito da vontade.

Assim, mesmo a aquisição das competências e habilidades por meio dos cursos superiores realizados nas faculdades e universidades não é suficiente para romper com o preconceito e a inferiorização cultural, quando vão à procura de oportunidades no mundo dos brancos. Nesse caso, a indiferença e o preconceito social são fatores cristalizados na burocracia das instituições sociais no Brasil. Em razão disso, a oportunidade de eles crescerem profissionalmente na sociedade não-indígena são consideradas “mínimas” restando apenas a opção de retornar para as origens em busca de opções, e, quando voltam para as suas comunidades, enfrentam a concorrência dos profissionais não-índios na área de saúde indígena bem como na educação, como professor e diretor das escolas nas aldeias como se viu no depoimento anterior.

Ademais, a par do posicionamento crítico de Florêncio, observou-se no testemunho de Cesar, a vontade de transformar a realidade social, o espírito de coletividade e fidelidade à causa indígena, quando assinala:

Então, eu tento empoderar e fortalecer cada um aqui na comunidade. A gente, aqui, na comunidade, é meio passageiro. Eu me considero passageiro por aqui. Como eu posso estar aqui hoje; amanhã ou depois, eu posso estar lá para frente, noutra área indígena. Porque tem muitas aldeias que precisam de grandes lutadores, de gente que batalhe pela educação, pela saúde e pela agricultura. (Cesar, funcionário da escola Indígena Kókoj Tỹ Hãn Jã).

Além disso, Jesus, professor bilíngue da escola indígena Jykre Tãg, acrescentou que procura fazer um trabalho crítico, reflexivo e direcionado para a conscientização das futuras gerações da aldeia. Segundo ele, é preciso reforçar a ideia de que existiu e ainda existe um passado de resistência social que não pode ser esquecido pelas novas gerações. Por esse motivo, ele defendeu:

Meu trabalho tem sido árduo para deixar um legado histórico. Esse legado que a gente vem procurando com nossos alunos, pessoas críticas, cidadão mesmo que venha lutar depois de nossa passagem por aqui. É, para que eles venham ver com outros olhos, dos olhos da sociedade de hoje, não com os antigamente. **Que os de antigamente, meus ancestrais passaram, e o legado que eles deixaram foi para brigar pelos nossos direitos. O meu legado é repassar para os meus alunos, esses que passaram por mim, essa vontade de melhorar a minha comunidade.** Melhorar, você falou em fortalecimento, a gente luta incansavelmente para buscar de novo essa cultura quase perdida ao longo do tempo. Não por nossa vontade, mas por imposições de grupos que passaram no comando, tipo grupos militares. **Que nos tiraram o direito da fala [idioma Kaingang], quando que a fala para nós era uma estratégia de vida. Estratégia que, se não fosse a fala, acho que os Kaingang e outras etnias não estavam mais aí.** Porque através da fala a gente montava estratégia de fuga e de ataque. (Jesus, professor bilíngue da escola Jykre Tãg).

Em seguida, perguntou-se em que medida tal fortalecimento contribuiria para levar as lideranças internas e externas a uma posição de poder dentro do movimento e das organizações políticas indígenas, local, regional e/ou nacional. Algumas observações dos colaboradores foram reveladoras de um novo *ethos* reivindicativo na conjuntura sociocultural e política dentro das Terras Indígenas. Nesse sentido, deve-se dizer que Valfrido respondeu:

Eu vejo a partir do próprio conhecimento do índio. Porque você estando dentro, inserido ali dentro, e com conhecimento sobre a legislação indigenista, então, vai fortalecer muito mais as lideranças indígenas não só daqui da nossa região, mas do País inteiro. Hoje, nós temos muitos indígenas que estudaram e que são lideranças,

que exercem uma liderança dentro da própria sociedade indígena. Independente da etnia que seja, e o que estudaram, esses têm uma liderança maior no movimento. Então, o poder está centrado nas mãos deles também. Eu vejo assim. Então, acho que ele pode ter uma força maior devido ao conhecimento adquirido externamente. **São poucos os caciques hoje que não tem o curso de nível médio. A maioria já tem. Isso que vai dar um poder de ação no caso, porque é o conhecimento. Você veja bem, hoje, não se faz mais nenhum movimento usando as armas do povo indígena, mas é na base do papel e a tinta.** Então, é isso que acho que o poder vai se fortalecer. (Valfrido, professor bilíngue da escola Jykre Tãg).

Em verdade, o estudo vem demonstrando preocupação por parte dos Kaingang em adquirir conhecimento como meio de galgar espaços na arena do poder político. Não é por acaso que muitas lideranças são bem articuladas e conhecedoras dos direitos constitucionais, das legislações e declarações internacionais. Na pesquisa, constatou-se, por meio dos depoimentos, referências aos Artigos 231 e 232, do Capítulo VIII, *Dos Índios*. Então, há uma tendência político-cultural que os povos indígenas do Brasil passem a valorizar mais os saberes transversais (jurídicos, ecológicos, etnodesenvolvimento, administração e gestão de negócios, midiáticos etc.) considerados híbridos como estratégia de luta.

Florêncio, pedagogo da escola Indígena Kókoj Tỹ Hãn Jã, acredita que o reconhecimento do trabalho, internamente, poderá ampliar o poder de liderança externamente. Mais uma vez, ele contou que: “No momento em que se tem autonomia para representar o cacique em diversas situações, o cacique fala: você vai lá na Secretaria de Educação me representar, porque você conhece a causa.” É fato que as demandas da sociedade política impõem aos indígenas assumir tarefas que antes eram exercidas pelos não-índios (antropólogos, missionários, agente do governo etc.). Então, às vezes, há uma sobrecarga de trabalho sobre os poucos funcionários capacitados dentro das TIs.

De qualquer maneira, mesmo com a agenda lotada de compromissos com as instituições e os organismos federais, os Kaingang valorizam e respeitam muito as obrigações atribuídas e/ou delegadas pelo cacique a todos eles. É uma forma de valorização e reconhecimento ao trabalho da pessoa de confiança do líder local. É uma espécie de confiança pessoal do líder maior que não pode ser menosprezada: segundo o pedagogo, “sempre se encontra um jeito de atender as solicitações do cacique.” Afinal, não há como recusar uma atividade proposta pelo cacique sob pena de perder uma grande oportunidade de crescer politicamente dentro da comunidade.

Difícilmente alguém diz não aos pedidos do cacique dentro de uma comunidade, segundo o educador indígena, pois a recusa significa que a pessoa poderá estar desperdiçando uma chance de crescer internamente. Além disso, é uma grande oportunidade para estabelecer alianças e parcerias com a sociedade externa no futuro. De acordo com Veiga (2006), a cultura política das alianças entre os Kaingang e o *fóg* é uma maneira de estabelecerem laços de solidariedade entre os diferentes e de reproduzir o *ethos*.

Normalmente, a comunidade, quando estimulada pelas lideranças, instituições, associações, escola indígena e Ongs, acaba sendo um grande laboratório para a formação de lideranças de base. É o espaço pelo qual os líderes aprendem a lidar com a sociedade não indígena. É a partir da aldeia que elas começam a delinear a militância política local até ganhar visibilidade regional e depois nacional.

O discurso abaixo reforça a discussão acima:

Hoje, eu estou aqui. Ela saiu muito nos encontros e reuniões de caciques e lideranças. Como havia falado, com minha humildade, acabo levantando muita amizade, coleguismo [com as lideranças de outras aldeias]. Eu tenho uma boa interação com os caciques dessas Terras Indígenas, de todo o Paraná. (Cesar, funcionário da escola Indígena Kókoj Tỹ Hãn Jã).

E ainda com base na discussão do envolvimento comunitário como uma vitrine política para outras ações e intervenções no mundo dos brancos, o funcionário Cesar reforçou:

Eles já conhecem o trabalho da gente. Além do trabalho aqui, eu faço parte de uma equipe de coordenação do Programa Paraná Alfabetizado, que é trabalhar com os analfabetos das Terras Indígenas. Então, através disso, também cresceu muito o nome da gente. **Eu dou muita palestra a respeito disso. E eu acabei mexendo com o povo mesmo. Mostrando para eles que o caminho é outro, devemos tomar outros rumos. Não podemos ficar mais parados no tempo.** Como eu disse, eu incentivo o povo. Incentivo um aqui, incentivo um jovem ali. No final de semana, no feriado, na rua, aí na estrada. Vamos conhecer o mato, vamos para caçada, vamos ali, na brincadeira, no futebol de campo. (Cesar, funcionário da escola Indígena Kókoj Tỹ Hãn Jã).

São muito importantes e venerados entre os Kaingang as lideranças que apresentam qualidades distintas em relação aos outros da aldeia, por exemplo, o cacique deve conhecer a floresta, ser bom caçador e articulador.

A ilustração de Ortolan-Matos (2006) abaixo, esclarece e reforça as declarações dos atores da pesquisa sobre a experiência de transitar no universo da

sociedade envolvente antes de assumir um papel importante de liderança no movimento indígena. De acordo com ela, é fundamental ao representante étnico desenvolver habilidades (falar bem o português, ser negociador, possuir conhecimentos técnico-científico de legislação e política indigenista) e compreender bem o funcionamento da sociedade política.

Assim, refletindo sobre a questão dos papéis exercidos, hoje, pelas lideranças, a autora garante o trânsito por ambientes da sociedade envolvente e as experiências adquiridas durante o período de contato com a cultura institucional possibilitaram desenvolver habilidades que:

Embora cada líder possua características que lhes são específicas pela sua etnia, pelo contexto interétnico de seu grupo e/ou pela sua história pessoal, há experiências e traços que lhes são comuns pelo caráter próprio do fenômeno “liderança”, definido no contexto histórico do movimento indígena dentro do Estado brasileiro. Como, por exemplo, experiências de transitar no universo da sociedade nacional, antes de assumir o papel de liderança do movimento indígena. Geralmente, essas experiências são adquiridas durante o período da vida dos indígenas em que eles se envolvem com as cidades, seja por motivos de educação, saúde, trabalho remunerado ou trocas comerciais. Em trabalho anterior, ressaltar como experiências desse tipo lhes proporcionam a compreensão da sociedade e do Estado nacional e os habilitam ao exercício da liderança do movimento indígena. (ORTOLAN-MATOS, 2006, p. 212).

Autores como Freire (1986), Rowlands (2005) e Sen (1997), na abordagem do empoderamento, enfatizam a autonomia das tomadas de decisão de comunidades territorialmente organizadas, a auto-dependência local, a democracia direta e a aprendizagem pela experiência radical. Por tais razões, eles consideram que o empoderamento é todo um acréscimo de poder que, induzido ou conquistado, permite aos indivíduos, aos grupos e às comunidades aumentarem a eficácia do seu exercício de cidadania e de emancipação plena.

6.3 A geografia política do poder: liderança local, regional e nacional

O movimento indígena brasileiro, desde os anos 1970, com o auxílio dos movimentos sociais, das Ongs, do Conselho Indigenista Missionário (Cimi) e da assessoria de estudiosos, desenvolveu-se de maneira significativa a ponto de possibilitar a ascensão de lideranças de âmbito local, regional e nacional. A contribuição das assembleias indígenas dos anos 1970, na maior parte, organizadas com apoio do Cimi e intelectuais (antropólogos, sociólogos, juristas e outros) foram

importantíssimas para o trabalho e a configuração do movimento *pan-indígena*. No início, as reuniões eram marcadas principalmente pelas descobertas mútuas e trocas de informações sobre a realidade social de cada povo. A segunda fase, a dos anos 1980, foi o momento de afirmação de alianças com segmentos da sociedade civil e com setores populares que procuravam reorganizar-se no fim do Regime Militar. Por fim, a terceira fase, nos anos 1990, é a consolidação dos projetos étnicos, notadamente vinculada à política de redução da máquina estatal e de terceirização de serviços. Para Neves (2004, p. 93), “[...] a ação indigenista do Estado fragmenta-se em políticas setoriais indígenas transferidas para a responsabilidade de diferentes órgãos dos governos federal, estaduais e municipais.”

A partir dos anos 1990, o protagonismo indígena é difuso e visceralmente heterogêneo. Assim, a visibilidade das lutas e dos projetos são direcionados para as etnias e não mais para a concepção *pan-étnica* ou *pan-indígena*. Ou seja, os grupos aparecem mais na arena das disputas com a sua identidade específica do que com a visão universalizante e abstrata de nativo como um conjunto de povos homogêneos. Por isso, estabeleceram-se modelos e/ou tipologias de chefes, líderes nas mais variadas etnias.

Houve, então, o seguinte questionamento: existe alguma diferença em relação aos papéis exercidos entre as lideranças local, regional e nacional? Se existe, quais as atribuições de cada uma delas e quem determina estes exercícios?

Para Ivan Bribis, liderança regional e assessor jurídico, há diferentes papéis e estilos de atores políticos, contudo, o que mais o cativa é o tipo de liderança local, pois “[...] é ali que vivenciamos como é o cotidiano de ser índio.” Segundo ele, é na comunidade onde se vivencia o cotidiano do indígena, isto é, a sociabilidade política.

Já Adir, coordenador técnico local da Funai, enfatizou que o Conselho de Caciques, no Estado do Paraná, é espaço muito importante e dá visibilidade política àquelas lideranças que se destacam no movimento indígena regional. Ele ressaltou a atuação importante da entidade na dinâmica política intercultural, pois os caciques, por meio dessa estrutura, acabam delineando e tomando decisões qualificadas no que tange à política estadual.

Além disso, o servidor público lembrou que, a mudança no formato da Funai, em 2010, sobretudo com o Decreto Nº 7056/09⁹⁰, refletiu diretamente sobre a forma de organização político-administrativo das comunidades. Em razão disso, ele contou que o Conselho vem adaptando-se às mudanças organizacionais das administrações regionais do órgão oficial indigenista, como mostrou no depoimento a seguir:

Eu, na realidade, **vejo assim, nas lideranças locais, o cacicado, ele sempre foi fortalecido.** O Conselho que representa os caciques. Eles ainda não se adaptaram para esse novo formato, mas as lideranças locais sempre estão dentro das lideranças estaduais, dentro das lideranças nacionais. Tem pessoas que hoje se dizem representantes dos Kaingang, dos Guarani, mas, às vezes, são pessoas que estão lá na cidade. Não vieram da base. Aí estão, às vezes, até com a visão acadêmica ou pessoal trabalhando. Sai com parte do pessoal, não, eu sou um líder e represento a nação Kaingang, a nação Guarani, mas não se sustenta. **Por que quando essas pessoas vão para a comunidade, eles não têm o respeito da comunidade.** (Adir, coordenador técnico local da Funai).

Azelene considera todos os papéis importantes e devem ser respeitados como tais, isto é, sem nenhum demérito para aqueles que exercem funções diferentes na hierarquia sociopolítica e cultural.

Em se tratando dessa questão de diferentes representatividades, ela explicou que um é pilar para o outro, mas todos têm de ter respaldo e reconhecimento das lideranças de base. Assim, de acordo com ela:

Acho que todos têm a sua importância. Acho que o líder local, o líder da comunidade indígena lá da aldeia, ele tem a sua importância. Porque ele faz parte de uma organização social tradicional, que são as bases do nosso povo. E o fato de uma liderança, às vezes, a mesma liderança tradicional, da comunidade, se tornar uma liderança regional, no caso, dos Kaingang, os Conselhos dos Caciques. **Acho que eles têm a mesma importância, porque um é pilar para o outro, sem um o outro não tem sustentabilidade.** Hoje, por exemplo, eu não teria o papel que eu tenho diante dos povos indígenas e da sociedade não-indígena. Eu não teria consolidado-me como liderança, não gosto muito de falar isso, mas, enfim, como liderança, se não fossem as lideranças locais, as lideranças das comunidades, as lideranças regionais terem me apoiado e me reconhecido, entendeu? Então, um é o pilar para o outro. Todos têm

⁹⁰ Segundo o jornal Estado de São Paulo (2010), o Decreto 7056/09, assinado em 28 de dezembro de 2009, pelo presidente Luis Inácio da Silva, reestruturou a Funai e a extinguiu as administrações regionais em alguns estados. Assim, das atuais 45 unidades administrativas regionais da Funai, nove deixaram de existir. Entre elas estão as de Pernambuco e Paraíba, cujas responsabilidades administrativas serão englobadas pela unidade de Fortaleza, no Ceará. A reforma também prevê a redução do número de postos avançados, na entrada das aldeias.

a mesma importância, acho que nenhum tem menos importância. (Azelene, socióloga e servidora pública na Funai).

O articulador político da ArpinSul, Romancil Cretãn afirma que: “[...] ser cacique é um **dom**! Ser liderança regional é um desafio! Ser um líder nacional é o reconhecimento por outras lideranças”. Interessante compreender o desenho e/ou configuração política sinalizada pelo membro da ArpinSul em três momentos, diferentes, mas entrelaçados hierarquicamente. É uma lógica que lembra o modelo racional-legal weberiano, mas não exatamente aquilo descrito pelo pensador alemão, porque apresenta contornos e realidades diferentes. Melhor dizendo, talvez, o problema agrave-se mais quando aproximamos a política indígena da política de Estado. Este organiza-se a partir da visão da racionalidade instrumental, pela obediência, hierarquia e força legítima. Ou seja, a explicação, aqui, pode ser deveras simples, contudo ela está no cerne que é a organização sociocultural e política que antecede o paradigma de Estado moderno, pensado e levado a cabo pelo mundo ocidental.

Relevante a observação feita pela cientista social Azelene Kaingang quando descreveu o perfil de uma liderança nacional como alguém que pensa e projeta a vida política para além da luta específica de seu próprio povo, do âmbito local e regional. Com efeito, o campo de atuação de um dirigente com perfil nacional e internacional vai além de reivindicações específicas de seu próprio povo. Azelene disse que contribuiu muito com outros movimentos sociais em geral, por exemplo, “[...] sempre participei das lutas pelos direitos dos homossexuais, dos quilombolas, das mulheres etc.”

Ainda discutindo o perfil das lideranças políticas, Romancil, em rápidas pinceladas, esboçou o perfil das lideranças e explicou as contribuições de cada uma delas dentro do movimento indígena:

Eu acredito, assim, como já tinha falado para você. **Ser um cacique é um dom, sabe, porque é uma maneira de conduzir uma comunidade. Ser uma liderança regional é um desafio, porque as pessoas acreditaram em você. E ser liderança nacional, é a partir da hora que as pessoas de outras regiões começam a te respeitar. Começam a te entender.** Dizer assim, poxa! Esse cara pode contribuir para nossa região, com a simples fala dele aqui. Contribui né... Então, acredito mais seja nesse caminho. Que você pode, são diferentes os papéis... Mas acho que o mais importante é que, na hora da luta, é preciso unir todas as forças. Claro que as diversidades nossas são grandes, inclusive, as regionais. As

colonizações são diferentes em cada região. O entendimento de cada região sobre o movimento indígena nacional, sobre as lideranças da base. (Romancil, articulador político da ArpinSul)

E avaliando a organização social e a hierarquia política dentro do movimento social no Sul do Brasil, o articulador da ArpinSul comentou:

Que nem nós no Sul, os caciques são muito respeitados. Para mim, os caciques, são os primeiros e nós somos os apoiadores. Mas, em outras regiões brasileiras, o cacique não é o mais forte da comunidade, geralmente, a organização política é muito mais forte. Ela fala mais como poder político. E, aqui, para nós, no Sul, já é diferente. A gente respeita muito o nosso cacicado, sabe. Na hora que tem de apoiar, na hora da luta é o nosso cacicado que manda. A gente tem respeito muito grande pelos caciques. Assim, eles são os líderes, é um dom ser cacique. **Talvez eu não seria um bom cacique, porque eu não tenho um dom assim.** (Romancil, articulador político da ArpinSul).

Em virtudes dessas considerações, Romancil disse que em outras regiões, geralmente, as organizações representam os caciques na arena política externa, o que não ocorre na região Sul do Brasil com os povos Kaingang e Guarani. Em razão disso, o interlocutor da entidade indígena afirmou que:

[...] **Aqui, a gente nunca fala pelos caciques. Aqui em tudo que a gente faz, que a gente discute, que a gente debate, sempre os caciques têm voz.** Sempre falam, nunca é só a gente. Na hora de pôr a posição política da gente, a gente põe também, porque a gente é uma liderança também. Acho que cada uma das lideranças tem um papel importante: tem aquele papel que é o da aldeia, tem aquele que é o regional, e o nacional.

Outrossim, fica claro que as lideranças externas no Sul do Brasil têm o importante papel de articulação política entre a base e as instituições políticas estaduais, federais e municipais. Segundo Romancil Cretãn:

[...] a gente está junto com os nossos caciques. E, sempre, para eles entenderem que nós fazemos articulação política e eles que falam o que eles querem para comunidade. Então, por isso, a gente está tendo um respeito por eles nessa parte. É difícil para eles sentarem perante um governador sozinho, mas para nós é fácil trazer um governador para discutir com todos eles juntos. E eles dizerem o que eles querem e propor para as secretarias de governo o que eles querem. (Romancil, articulador da ArpinSul).

Em suma, no Estado do Paraná, o Conselho dos Caciques tem a função de delegar a representação externa das etnias. Ademais, a entidade, por meio de seus caciques, elege os representantes legítimos para negociar junto ao poder público em nome dos grupos autóctones. É um meio de fiscalizar e vigiar as lideranças que exercem sobretudo atividades políticas fora das aldeias.

Para ampliar o debate sobre os estilos e as características, como o movimento de base vê as lideranças externas e, ao mesmo tempo, como são vistas? Qual é a avaliação desses atores políticos? As declarações refletem uma questão discutida na sociologia política brasileira que é a problemática presente na velha política brasileira associada às raízes ibéricas cuja expressão emblemática está no autoritarismo, na frouxidão das instituições e no personalismo exagerado descritos por Holanda (1995).

O cacique Valdir contou que os indígenas não estão incólumes aos desvios de conduta, principalmente em relação à administração de projetos e à condução das comunidades. Além disso, hoje, existem comportamentos não-alinhados com a cultura indígena, sobretudo no exercício dos cargos políticos no Estado. Segundo ele: “sempre tem problemas internos, assim como na sociedade do branco também.”

Segundo o cacique, a manipulação política indígena é algo preocupante dentro do movimento e que não pode ser tolerado. Por isso, o Conselho é importante na indicação e na vigilância constante em relação aos desvios de condutas das lideranças. O cacique da TI Mangueirinha esclareceu que, no Paraná, acontece da seguinte maneira:

É, a nossa liderança, principalmente, eles confiam mais na gente. Como falei, a gente tem líderes bons nas comunidades e têm maus líderes nas comunidades. Não é diferente de um deputado, de um prefeito, de um senador. Têm senadores, deputados bons, mas, têm outros que não são bons. Então, nas lideranças indígenas acontece muito isso também, aqueles que pensaram em benefícios próprios. Nossas lideranças veem isso. Então, muitas vezes, eles dizem para mim, tome cuidado com tal fulano, amigo teu, liderança tua. Você se cuide, pode dar problema. Então, eles veem também quem é que luta, gosta do povo e vem também aqueles que não, que não querem fazer isso. (Valdir, cacique da Terra Indígena Mangueirinha).

Valfrido, professor bilingue da escola Jykre Tãg, reporta-se a uma questão histórica, que é o grau de desconfiança entre os próprios índios, sobretudo, aqueles que interagiram⁹¹ com a cultura nacional. Em relação à desconfiança, tem a ver com

⁹¹ De acordo com o Estatuto do Índio, 1973, reza o seguinte sobre os índios integrados ou não a comunhão nacional. Por exemplo, no Art.º 4º, Os índios são considerados: I – **Isolados**: quando vivem em grupos desconhecidos ou de que se possuem poucos e vagos informes através de contatos eventuais com elementos da comunhão nacional; II – **Em via de integração**: quando, em contato intermitente ou permanente com grupos estranhos, conservem menor ou maior parte das condições de sua vida nativa, mas aceitam algumas práticas e modos de existência comuns aos demais setores da comunhão nacional, da qual vão necessitando cada vez mais para o próprio sustento; III – **Integrados**: quando incorporados à comunhão nacional e reconhecidos no pleno exercício dos direitos civis,

o passado histórico, por exemplo, quando os colonizadores “pacificaram” alguns caciques e usaram-nos como guias para capturarem os índios que não se sujeitavam às pressões para o “descimento” das áreas inóspitas (serra, planalto etc.) e fixarem-se nos aldeamentos (PERRONE-MOISÉS, 1992). Em verdade, o passado de desconfiança está associado a esse período histórico de imposições morais e éticas do colonialismo luso-brasileiro. Assim, por mais que tenha findado o tempo de colonização ante à *catequese-civilização-trabalhador nacional*, não significa dizer igualmente que os estereótipos coloniais foram extintos da memória e de repertório sociocultural de um povo.

Naquela época, muitos chefes tribais como Pahy, Gacon, Condá e Viri prestaram serviços valiosos aos colonizadores, por exemplo, nas aberturas de estradas, na captura de autóctones e na catequização deles. A política de conquista da região dos Campos de Guarapuava e Sudoeste do Paraná tiveram a participação de cacique aliados aos brancos como foi explicitado no capítulo 2.

Nos séculos XVIII e XIX os colonizadores viam os povos indígenas como seres desconfiados e traiçoeiros. O Reverendo Chagas Lima, em 1812, na “Memória sobre o descobrimento e colônia de Guarapuava”⁹², relatou que os Kaingang apresentam aqueles adjetivos (traidores e desconfiados), portanto, deveriam assimilar os valores morais da civilização. Não quer isso dizer, entretanto, que os índios não tenham recordações do passado colonial, da sobreposição cultural que relegaram aos índios um *status* de relativa incapacidade natural.

Em razão disso, é bem comum ouvir comentários entre os aldeados do tipo: “Os índios sempre são desconfiados. Eles desconfiam do próprio indígena. Então, muitas coisas acontecem, eles não procuram até nem se deter naquela questão. Acho que os índios, hoje, estão deixando de confiar mais nas pessoas. Ele sempre está desconfiando de alguma coisa, até mesmo com o próprio indígena, que o representa lá fora”, completou Valfrido.

Em síntese, Cesar, funcionário da Escola Indígena Kókoj Tỹ Hãn Jã, explica que o universo de atuação das lideranças é extremamente complexo, sobretudo quando se interage nos dois mundos – o do homem branco e a do indígena. Conforme ele, o dirigente de um povo e/ou entidade política precisa não apenas

ainda que conservem usos, costumes e tradições características de sua cultura. (FUNDAÇÃO NACIONAL DO ÍNDIO, 2007, grifo nosso).

⁹² Cf. CHAGAS LIMA, 1842.

viver na cidade, mas, visitar e conhecer os problemas das aldeias. Nesse sentido, Cesar, avaliando o processo, diz que há, por um lado, um ponto positivo nas lideranças externas que é a capacidade de mobilização e articulação política. No entanto, por outro, o ponto negativo é que, eles não podem ficar apenas utilizando o nome dos indígenas sem conhecimento da realidade da aldeia. Assim, ele acredita que os dirigentes precisam visitar as comunidades para conhecer os processos internos, porque “são pessoas lá da cidade e não sabem como está acontecendo o trabalho dentro da aldeia. Não vêm aqui dividir a dor, dividir o momento de tristeza e o momento de felicidade”, destacou a liderança Kaĩru.

PALAVRAS FINAIS...

As informações que emergem do conjunto desta pesquisa sinalizam para alguns pontos importantes tais como: a liderança tradicional é muito importante e venerado pelos Kaingang. Eles veem em seus líderes, tanto interno como externo, exemplos de autoridades máximas do grupo. Ou seja, os dirigentes devem ser absolutamente respeitados pelas comunidades sempre que estiverem na função de representante legítimo das instituições e/ou entidades de defesa dos direitos dos povos Kaingang. Estes adotam o critério legítimo de nomeação das lideranças quando feita exclusivamente pelo Conselho de Caciques do Paraná. Percebe-se que existe um temor por partes do grupo étnico em delinear os espaços políticos das lideranças para não perder o controle sobre elas. Estas estão sempre sendo avaliadas pelo seu desempenho político no comando político da comunidade.

Observa-se que os Kaingang comumente esperam de seus líderes uma postura correta no exercício da representação política, por exemplo, são esperadas algumas qualidades fundamentais como: humildade, honestidade e, acima de tudo, compromisso com o povo indígena. Além desses elementos distintivos, hoje, espera-se igualmente outros correspondentes a excelentes negociadores, estrategistas políticos, catalisadores de benefícios sociais, conhecedores da política indigenista e do espaço social e político dos brancos.

As exigências destacadas anteriormente demandam das lideranças habilidades para interagir e transitar construindo redes de relações sociais com a sociedade não-indígena. Com efeito, a construção de alianças com outros movimentos sociais e políticos é uma estratégia de sobrevivência política para além dos aldeamentos. Portanto, saber interagir no mundo dos brancos, sobretudo nas instituições sociais, poderá render experiências importantes para o bom exercício tanto dentro quanto fora da aldeia. Então, expressar-se bem no idioma português, no sentido de discutir com desenvoltura acerca das políticas indigenistas, é um diferencial importante no campo social e político.

Dado interessante que emergiu nas falas dos entrevistados é a tendência das novas gerações de Kaingang em alcançarem níveis de instrução elevados, sobretudo acadêmicos, como uma ferramenta fundamental para compreender e interpretar as políticas públicas, os códigos, as leis, as resoluções nacionais e internacionais da sociedade não-indígena. O fato dos novos protagonistas buscarem

conhecimento para compreender as políticas públicas tem a ver com a dificuldade das lideranças mais velhas ou tradicionais de lidarem com os conceitos abstratos existentes nas políticas indigenistas na atualidade.

Aliado a questão anterior, o estudo demonstrou que os Kaingang, além de exigirem de seus representantes determinadas condutas e distintivos inerentes a um líder étnico (confiança, respeito, tradição familiar, linhagem clânicas etc.), também vêm sinalizando para um tipo de ator político com alto grau de instrução. Ou seja, o entendimento é de que, no mundo atual, não se pode mais viver totalmente isolado, apenas do conhecimento tradicional e das leis internas do grupo. Muitos entrevistados relataram a necessidade de aprender-aprender para defender-se do inimigo. O confronto com este já não será mais por meio dos instrumentos de guerra do passado guerreiro como o arco-e-flecha, usando uma metáfora recorrente entre eles na TI Mangueirinha, mas, sobretudo por meio do 'papel e da tinta'. O fato é que a apropriação do conhecimento não-indígena pelo índio é visto pelo Kaingang como um recurso político importante para negociar projetos comunitários, verbas públicas, cargos políticos e legislação indigenista.

Então, ainda em relação à questão dos atores sociais, a investigação revela que os perfis das lideranças são base-intermediária-nacional, mas, não é uma regra geral para todos os povos. Eles podem mudar e tomar outros contornos conforme as especificidades e a conjuntura sociopolítica de cada grupo étnico. Apesar da complexidade dos fenômenos estudados, pode-se dizer que os Kaingang seguem esta lógica de representação política. Assim, a legitimidade de uma liderança está na sua capacidade de articular os trabalhos entre *aldeia-cidade-aldeia* sem perder o vínculo social e político com qualquer uma das esferas.

A par disso, a pesquisa apontou para uma plasticidade do estilo de representação política do povo Kaingang. Ou seja, além de transitar nas mais diferentes esferas com muita maestria, adaptando-se aos saberes externos sem perder os conhecimentos tradicionais, o líder (nacional, regional e local) precisa estar bem assessorado para acompanhar as discussões sobre resoluções nacionais e internacionais, participação nos fóruns políticos e compreender a política nacional, regional e local. Assim, eles dividem os papéis e conduzem os trabalhos dentro de suas possibilidades. A *Internet* vem sendo uma ferramenta importante de articulação, sobretudo as redes sociais. O exemplo significativo dessa interatividade foi a convocação urgente da comunidade pelo cacique da TI Mangueirinha, Valdir,

para discutir a Portaria⁹³ 303/12 da AGU, 2012, no momento em que havia grandes mobilizações praticamente em todos os Estados da Federação no tocante ao pedido de revogação do documento imposto pela advocacia geral.

Na TI Manguueirinha, as lideranças internas optaram pela discussão da Portaria 303/12, contrariando, em parte, a orientação das entidades indígenas nacionais de ocupação das rodovias federais e prédios públicos em todo Brasil. Na avaliação das lideranças da TI Manguueirinha, uma atitude radical poderia prejudicar a campanha eleitoral do cacique ao parlamento local desta municipalidade, sobretudo em relação ao Ministério Público Federal (MPF) onde o cacique responde por alguns processos de natureza política. Além disso, ele poderia perder votos dos brancos da cidade caso houvesse protestos com o fechamento de estradas e/ou ocupação de torres de energias dentro da comunidade.

Por meio das entrevistas, percebeu-se que há certa cobrança, por parte dos caciques, de que os conhecimentos relacionados aos direitos dos indígenas sejam repassados às comunidades. Os Kaingang não costumam tolerar líderes de “fachadas” ou “fictícios” dentro de seus espaços de mobilização política. Com efeito, é muito comum escutar internamente os aforismos internamente de que “os Kaingang são políticos e os Guarani, religiosos.”

De fato, na última eleição para o executivo e legislativo municipal de 2012, observou-se como os Kaingang trazem a política dos brancos para dentro de seus aldeamentos. A rotina da comunidade muda completamente; os índios assumem posição extrema a ponto de perder a noção de convivência coletiva e sair aos ataques pessoais e físicos, assim ocasionando grandes conflitos futuros. Durante o tempo em que se processava a campanha eleitoral, dentro da TI Manguueirinha, observou-se o acirramento do faccionalismo por meio das escolhas dos candidatos tanto a vereadores como a prefeito.

É óbvio que, dependendo do resultado da campanha eleitoral no município onde há TIs, se houver alguma liderança indígena envolvido no pleito, a situação pode agravar-se depois do processo partidário se o partido do candidato indígena

⁹³ Um exemplo importante é a questão da mobilização nacional dos povos indígenas contra a Portaria 303, da Advocacia Geral da União, (AGU) no dia 16/07/2012, que estende para todas as demais terras indígenas condicionantes estabelecidos em relação ao processo de homologação da T.I Raposa Serra do Sol, assim restringindo os direitos dos povos originários conquistados na Constituição Federal 1988 e por instrumentos internacionais como a Convenção 168 OIT, que é lei no país, desde 2004, e a Declaração das Nações Unidas sobre os Direito dos Povos Indígenas, ONU, 2007.

não obtiver êxito nas urnas. Dessa maneira, muitos problemas decorrerão internamente das atitudes e comportamentos dos adversários, pois empregos, cargos políticos de confiança dado pelo cacique, tudo poderá ser retirado e repassado a outros colaboradores.

Normalmente, os Kaingang não perdoam os próprios parentes “infiéis”, desleais; é o caso de desavenças entre familiares, crimes por bagatelas, por deslealdade política, adultério etc. Nessas rixas entre familiares, eles tendem a considerar os próprios parentes como inimigos mortais e vão para o embate pessoal que resulta, muitas vezes, em prisões, punições, transferências compulsórias para outros aldeamentos ou até encarceramento na cadeia pública dos brancos.

A última eleição - realizada nos três municípios a que pertence a TI Mangueirinha (Coronel Vívica, Chopinzinho e Mangueirinha) - para o executivo municipal, sobretudo em Mangueirinha, foi extremamente acirrada na TI, houve brigas, insultos, festejos. Uma semana após os resultados das urnas os índios continuavam guerreando entre si, o “15” e o “45”. O resultado foram expulsões de famílias inteiras, ameaças e perseguições pessoais, o que desencadeou a intervenção do Ministério Público Federal, por meio da ação da polícia federal e a polícia estadual. A operação chamou-se “Forte Apache”, cuja atividade trouxe à TI Mangueirinha cerca de cento e cinquenta homens entre federais e militares, onde prenderam o cacique e mais cinco lideranças internas de confiança do líder kaingang. Eles foram denunciados pelos próprios índios de comandar uma milícia interna e promover perseguições e ameaças aos que contrariaram os ditames do chefe local.

Com já foi dito em capítulos anteriores, os Kaingang são povos dualistas, portanto, existem o faccionalismo entre Kamê e Kaïru, que são rivais culturalmente, ou seja, no passado aquele que perdia a guerra teria de sair do território e procurar outro espaço com todo o grupo de parentes perdedores. Naquela época, era possível conseguir espaço porque havia grandes extensões de terras na Região do Planalto Meridional, então, podiam deslocar-se e instalarem-se noutra região, caso fosse preciso.

Hoje, quando aquele grupo entra na disputa política do branco e perde o pleito, as consequências são funestas dentro das comunidades, pois o grupo perdedor, intitulado de “traidor” entre eles, sofrem as retaliações e normalmente são expulsos e vão para as cidades à procura de abrigo e proteção, muitas vezes,

ficando à mercê da atuação do poder público, - que poderia servir de mediador do conflito no sentido de proteger a integridade física de ambas as partes em litígio – cuja intervenção da polícia federal, exército e guarda nacional acaba acirrando cada vez mais o antagonismo. Em decorrência dos conflitos, potencializados muitas vezes por agentes externos, ocorre uma divisão no cenário das diversas lideranças que procuram apoiar ou aliar-se àquele parente por laços de consanguinidade, por afinidade política e/ou por estratégia de ação.

Além disso, a pesquisa mostrou que, no Estado do Paraná, a política indígena é pautada pelos debates entre os caciques das diversas aldeias, de modo que o Conselho dos Caciques é o grande articulador na base, inclusive, tem poder de convocação de reuniões nas situações de conflito como a relatada acima. A instituição é chamada para todos os eventos que envolvem a comunidade, seja na área de divulgação das reivindicações do movimento, seja na resolução de conflitos internos nas TIs. O conselho é mais um espaço que prepara e dá visibilidade às lideranças de base para seguir rumo à política estadual e regional.

Conforme o ex-presidente do Conselho dos Caciques de Guarapuava, Neoli Olíbio, hoje a entidade do cacicado está enfraquecida a ponto de não conseguir exercer o papel de mediador político como no passado, sobretudo face às questões resultantes das bases. Porém, no caso recente da TI Mangueirinha, devido à gravidade dos fatos, o órgão indígena conseguiu imediatamente reunir-se para discutir a solução para o evento específico. A entidade possibilitou os encontros entre os cacicados a fim de traçar as ações e intervenções políticas, mas, como havia dito o ex-presidente da entidade política, depois da reestruturação da Funai, este órgão oficial vem passando por problemas internos de representação, o que precisa imediatamente ser reformulado para poder continuar, de fato, interagindo com os povos indígenas.

Evidenciou-se que, com o avanço da sociedade e a urbanização das populações indígenas, os anseios também estão divididos entre, no mínimo, três gerações. No caso, o estilo de ser tradicional, sobretudo respeitado pelos mais velhos; a segunda geração, que aceita conviver com a modernidade ocidental, mas, sem deixar as raízes culturais, e os jovens universitários, aqueles garotos que saíram para estudar e viver na cidade, mas que pretendem retornar para trabalhar dentro das comunidades.

As lideranças denunciam o fato de não existirem políticas públicas para os Kaingang que vivem fora das aldeias, sobretudo nos grandes centros urbanos no Sul do Brasil. Elas lamentam a exclusão e a ausência do organismo federal de assistência ao índio quando se trata de índios não-aldeados. Para Neoli Olíbio, a Funai não pode considerar apenas quem mora na aldeia, “não deixamos de ser índios porque moramos, por um período de tempo, na cidade.” A migração é uma necessidade para encontrar oportunidades melhores, declarou ele. Existem milhares de nativos vivendo nos centros urbanos que precisam de assistência social por parte do órgão federal indigenista. Para Valfrido, a nova geração quer ter uma formação de nível médio e universitário para ascender dentro do Estado-nação. Ele vê a mudança de atitude em relação aos novos líderes: “para os dias de hoje, muita gente comenta a questão da educação, do conhecimento, porque vem a questão entender das leis indígenas.”

A socióloga Kaingang falou que o empoderamento está associado ao conhecimento obtido com o envolvimento na sociedade externa. Ou seja, a convivência na sociedade não-indígena possibilitou conhecer melhor e participar das instituições sociais e políticas não-autóctones, de modo que proporcionou a ela acessar mecanismos e ferramentas técnico-científicas importantíssimas para o empoderamento individual, político e social (SEN, 1997, RAPPAPORT, 1995).

A pesquisa evidenciou que, a partir do momento em que a liderança vai acessando ao conhecimento dos brancos, ela vai ganhando notoriedade e fazendo parte de um grupo seleto de lideranças. Isto é, ela vai conhecendo, informando-se e participando dos eventos nacionais e internacionais, que são elementos positivos do ponto de vista da visibilidade dela na esfera do movimento indígena. Azelene Kaingang afirma que, à medida que os indígenas acessam as universidades, as entidades indigenistas, as Ongs, as associações estarão contribuindo no sentido de “fazer as sociedades não-indígenas nos entenderem também.”

Em outras palavras, o argumento da socióloga indígena lembra que o empoderamento individual, político, social ocorre de forma a levar as lideranças a uma posição de acesso ao poder político, a espaços de decisões políticas importantes na ONU, OIT, sobretudo nos fóruns e nos congressos temáticos de discussões dos direitos dos povos indígenas no escopo do direito internacional. Na visão da militante, tudo isso é muito importante para a construção da liderança política e do movimento internacional, porém, não é ainda o bastante para

emancipação do grupo e nem dos povos indígenas. De qualquer maneira, é um primeiro degrau para afirmação dos direitos à liberdade de viver conforme suas tradições e costumes, à construção da autonomia política e à consciência crítica de que é preciso mudar o longo processo político de dominação das instituições políticas do Estado sobre suas vidas.

A partir dos anos 1990, o movimento indígena ocupou espaços de decisão não apenas nacionalmente, mas nos fóruns internacionais, o que, se bem utilizado, pode levar a uma conscientização política dos povos autóctones, em escala nacional e internacional, na construção de uma agenda de luta. Assim, tal processo pode aproximar-se daquilo que Freire (1986) veio a chamar de empoderamento de classe nos anos 1970, hoje, porém, ressignificando o termo e usando algo mais aproximativo e relacional de empoderamento étnico. Ou seja, o fortalecimento do grupo face à sociedade envolvente nacional e internacional.

Interessante observar que existe uma contradição entre as tipologias de liderança a ponto de, no topo, aparecer o grande articulador político, ou seja, a alta liderança, não ocorrendo na mesma magnitude nos aldeamentos de muitas TIs que carecem de base política forte e atuante. Nem todas as TIs conseguem conceber boas lideranças, porém os Kaingang também não ficam sem dirigentes políticos. A cultura política da cacicança é muito valorizada pelo grupo em questão. Nesse sentido, percebe-se aldeamentos com potencial de interação social e política, enquanto outros bem mais vulneráveis em relação às decisões do mundo externo.

Além disso, o papel da liderança continua importante para o grupo estudado. Importante também dizer que a tradição Kaingang é de valorização e veneração aos líderes, visto que o *ethos* guerreiro é um elemento significativo na formação de chefes destemidos. É possível afirmar que eles têm facilidade de fazer, desfazer, refazer como não visto em outros grupos. Assim, se no passado os chefes estavam vinculados aos clãs, à tradição familiar, *parentagens*, hoje, possuir apenas esses pré-requisitos socioculturais não basta! É preciso compreender que a realidade possibilitou um novo distintivo que é o conhecimento escolar como ferramenta importante ou “passaporte” para entrada no mundo dos brancos. Os Kaingang têm, cada vez mais, valorizado e prestigiado a educação universitária para todos os índios. No Estado do Paraná, eles têm conseguido cotas específicas para os indígenas nas universidades estaduais com ajuda de custo para os índios na cidade.

Em razão disso, há um discurso nos aldeamentos dos jovens aproveitarem a oportunidade porque a aldeia precisará dele no futuro. A maioria dos depoimentos analisados sobre as diversas tipologias de lideranças políticas do Estado revelou que o grau de instrução escolar é uma condição *sine qua non* para atuação de uma liderança, pois ela tem mais conhecimento para orçar e encaminhar projetos para as instituições governamentais, fazer parcerias com entidades não-governamentais, participar da vida política nos diversos municípios onde estão inseridos.

No tocante à questão da legislação indigenista, ainda é preciso lembrar que o discurso do Estado brasileiro é de incorporação dos povos nativos à civilização. Mesmo interdito pela CF/1988, ainda continua desrespeitando as conquistas jurídico-político das populações nativas a ponto de não respeitar os próprios documentos dos quais é signatário, por exemplo, Convenção 169, OIT e a Declaração das Nações Unidas sobre os Direitos dos Povos Indígenas da ONU.

Além disso, não diferentemente do passado colonial onde a legislação era pendular, contraditória, hoje, o Estado continua agindo de maneira indiferente para com as demandas indígenas, isto é, não respeitando as leis, os acordos e as deliberações nacionais e internacionais como o direito à consulta livre, prévia e informada e o direito a autodeterminação dos povos indígenas.

A pesquisa revelou, em muitos casos, certa aproximação e adesão das lideranças de base ao discurso religioso, sobretudo de base “evangélico” dentro dos aldeamentos Kaingang. Em decorrência do processo colonizador, os Kaingang foram assediados pelas mais diversas crenças religiosas durante os séculos XIX e XX, inclusive, a ponto de abandonar os próprios rituais como o ritual do Kiki como fonte inspiradora da tradição. Hoje, existe uma tentativa por parte dos índios pertencentes ao meio universitário de recuperar essa tradição cultural, porém, encontram resistência interna das diversas seitas evangélicas.

No tocante às entrevistas com as lideranças externas, não foi possível confirmar esta aproximação como o mundo dos templos evangélicos. De fato, ficou meio atenuada a referência a Deus! De qualquer maneira, percebeu-se que o discurso doutrinador estaria operando mais como estratégia política de potencialização, consolidação de poder e navegação social nos dois mundos – o do índio e do branco - do que precisamente de alienação.

Uma outra problemática constatada pela investigação foi o arrendamento de terras indígenas, praticamente em todo o Brasil, para produção de lavouras. Além

disso, o avanço do sistema capitalista dentro dos aldeamentos é avassalador, fazendo com que os nativos ingressem no mercado de trabalho de maneira muito desigual, a ponto de as lideranças indígenas já pensarem na sindicalização dos trabalhadores Kaingang no Sul do País.

Ainda, observa-se que o papel político e cultural das diversas lideranças é muito importante para os Kaingang. Eles são representantes fundamentais das comunidades dentro do Estado-nação. No caso específico dos Kaingang, é mais significativo estar bem representado, sobretudo no Sul do Brasil, onde as lideranças de base têm um papel muito importante dentro dos aldeamentos. Assim, a comunidade acaba sendo um grande laboratório de formação política de lideranças de base que vai lapidando para outros ambientes como o regional e o nacional.

Finalmente, a sociedade de abundância, descrita pelos primeiros observadores brancos (*fóg*), não existe mais tal como na época de ouro. Atualmente, a interferência do homem no processo de colonização ocasionou uma sociedade indígena dependente das estruturas políticas do Estado-nação.

Descortinando questões futuras...

Durante o tempo em que se realizou a investigação, pode-se dizer que inúmeras questões e percepções surgiram para se repensar projetos, ações e propostas de trabalhos interdisciplinares com as comunidades indígenas no Sul do Brasil. Nesta tese, é mister trazer à baila alguns pontos que, após as análises das entrevistas poderiam servir de sugestões para ampliar o debate, as discussões no tocante ao movimento indígena no Sul.

A partir dos diversos depoimentos concedidos, surgiram declarações a favor da participação ativa dos Kaingang na área de educação básica nas aldeias, no acesso à universidade e na empregabilidade indígena nos setores da agroindústria regional. Assim, participando de algumas reuniões na TI Manguieirinha e congressos indígenas, observou-se que muitas lideranças pediam mais cursos técnicos (capacitação para inserção nas empresas) para os jovens terem oportunidade de competir no mercado de trabalho das inúmeras empresas locais. Constatou-se que existem agroindústrias ligadas ao setor de frigoríficos, avicultura e empresas do ramo de eletrodomésticos que utilizam mão-de-obra indígena como alternativa à escassez de trabalhadores na região Sudoeste do Paraná e Oeste catarinense.

A questão das exigências dos cursos técnicos e universitários por parte dos índios deve-se à alta empregabilidade de mão-de-obra indígena no mercado de trabalho regional. Portanto, os índios da TI Mangueirinha estão inseridos no mercado de trabalho como funcionários contratados em regime de trabalho baseado na CLT. Para transformação e transição do trabalho tradicional (coletivo) nos aldeamentos para outra modalidade industrial, faz-se necessário apurar minuciosamente os elementos impactantes que emergem para o trabalhador indígena inserido no mundo do trabalho regional.

Importante analisar a formação de patrimônio individual dentro dos aldeamentos em relação à cultura da coletividade. Assim, nas comunidades existe a construção de casas com recursos próprios, embora a terra seja coletiva e da união. Na TI Mangueirinha, há problemas relacionados à natureza da propriedade privada, sobretudo quando o indígena é obrigado a deixar o lugar por algum motivo especial (expulsão, transferência, conflitos familiares etc.). A pergunta é: quem vai comprar o imóvel é o cacique, a comunidade ou o governo?

É necessário pensar uma mudança institucional e político-jurídica em relação à função do Estado, representado pelo Ministério Público Federal (MPF) dos municípios onde há áreas indígenas com problemas no tocante à educação diferenciada, aos direitos humanos dentro das comunidades indígenas, assistência à criança e ao adolescente, aos jovens e idosos. Afinal, é preciso analisar e compreender melhor o perfil atual da juventude indígena, sobretudo aquela geração que está em constante deslocamento aldeia-cidade-aldeia.

Enfim, como os indígenas estão procurando e exigindo mais do Estado no que diz respeito à orientação para demandas e questões jurídicas internas e externas, cabe-lhe, por meio de seus organismos como MPF e a Advocacia Geral da União (AGU), perceber que, além de conhecer a legislação indigenista (nacional e os documentos internacionais referentes às populações indígenas adotados pelo Estado brasileiro), é preciso compreender os fundamentos básicos das culturas tradicionais a ponto de mediar conflitos sem precisar recorrer de maneira coercitiva à força estatal.

REFERÊNCIAS

ABU-EL-HAJ, J. O debate em torno do capital social: uma revisão crítica. **Revista Brasileira de Informação Bibliográfica em Ciências Sociais**, Rio de Janeiro, n. 47, p. 65–79, 1. sem. 1999.

ALBERT, Bruce. Associações indígenas e desenvolvimento sustentável na Amazônia Brasileira. In: **Povos Indígenas no Brasil, 1996–2000**. São Paulo: Instituto Socioambiental, 2000. p. 197–203.

ALMEIDA, Antonio Cavalcante de. **O papel da participação na formulação, implementação e avaliação de uma proposta de desenvolvimento rural sustentável: o caso do Projeto São José (Ceará)**. 2001. 244 f. Dissertação (Mestrado em Sociologia Política)–Centro de Filosofia e Ciências Humanas, UFSC, Florianópolis, 2001.

ALMEIDA, F. R. A esquerda latino-americana. **Caros Amigos**, São Paulo, n. 133, p. 25–26, abr. 2008. Entrevista concedida a João Gabriel de Lima.

ALMEIDA, Ledson Kurtz. **Análise antropológica das igrejas cristãs entre os Kaingang baseada na etnografia, na cosmologia e dualismo**. 2004. 278 f. Tese (Doutorado em Antropologia Social)–UFSC, Florianópolis, 2004.

ALVAREZ, G. O. Política Sateré-Mawé: do movimento social à política local. **Revista de Estudo e Pesquisas**, Brasília, v. 1, n. 2, p. 9–44, dez. 2004.

AMBROSETTI, Juan B. Los indios Kaingángues de San Pedro (Misiones), con un vocabulário. **Revista del Jardín Zoológico de Buenos Aires**, tomo II, ent. 10, p. 305–387, 1895.

ANDRADA E SILVA, José Bonifácio de. Apontamentos para a civilização dos índios bravos do Império do Brasil. In: CARNEIRO DA CUNHA, Manuela (Org.). **Legislação indigenista no século XIX**. São Paulo: Edusp, 1992. p. 347–360.

ANTUNES, Marta. O caminho do empoderamento: articulando as noções de desenvolvimento, pobreza e empoderamento. In: ROMANO, Jorge & ANTUNES, Marta (Orgs.). **Empoderamento e direitos de combate à pobreza**. Rio de Janeiro: ActionAid Brasil, 2002. p. 91–116.

ARQUIVO NACIONAL (Brasil). **Carta da rainha D. Maria I a D. Francisco de Souza Coutinho**. Palácio de Queluz, 12 maio 1798. Loc.: AN. Fundo: Diversos códices - SDH. Conjunto documental: Coleção de memórias e outros documentos sobre vários objetos. Códice 807, v. 11, f. 23–34. Disponível em: <<http://www.historiacolonial.arquivonacional.gov.br>>. Acesso em: 28 jul. 2012.

ARQUIVO PÚBLICO DO PARANÁ. **Catálogo seletivo de documento referente aos indígenas no Paraná provincial: 1871–1892**. Curitiba, 2009.

ARRUDA, Rinaldo Sérgio Vieira. **Os Rikbaktsa: mudança e tradição**. 1992. Tese (Doutorado em Ciências Sociais)–Pontifícia Universidade Católica de São Paulo, São Paulo, 1992.

_____. **Imagens do índio: signos de intolerância**. In: GRUPIONI, Luís Donisete; VIDAL, Lux; e FISCHMANN, Roseli (orgs.). **Povos indígenas e tolerância: construindo práticas de respeito e solidariedade**. São Paulo: Edusp, 2001.

_____. **Representação e participação indígena nos processos de gestão do “campo indigenista”**: Que democracia? **Revista Antropológicas**, Recife, ano 7, vol. 14, p. 35–45, 2003. Disponível em: <www.ufpe.br/revistaantropologicas>. Acesso em: 03 maio 2007.

BAQUERO, Marcelo. **Capital social**. In: CATTANI, A. D. **A outra economia**. Porto Alegre: Veraz, 2003. p. 28–33.

BAQUERO, Marcelo; BAQUERO, Ruth. V. A. **Formatando o cidadão: um estudo de socialização política e capital social entre jovens**. In: NAZZARI, R. R.; LAZZAROTO, E. M. (Orgs.). **Capital social, comportamento político e desenvolvimento**. Cascavel: Coluna do saber, 2006, p. 129–150.

BAQUERO, Ruth. V. A. **Empoderamento: instrumento de emancipação social? – Uma discussão conceitual**. **Revista Debates**, Porto Alegre, v. 6, n. 1, p. 173–187, 2012.

_____. **Empoderamento: questões conceituais e metodológicas**. **Revista Redes**, Santa Cruz do Sul, v. 11, n. 2, p. 77–93, maio/ago. 2006.

BALANDIER, Georges. **O contorno: poder e modernidade**. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 1997.

BALDUS, Herbert. Terminologia de parentesco Kaingang. **Sociologia**, São Paulo, v.14, n.1, p.76-79, 1952.

BANDEIRA, Joaquim José Pinto. Notícia da descoberta do Campo de Palmas. **Revista do Instituto Histórico e Geográfico do Brasil**, Rio de Janeiro, tomo XIV, p. 425–438, 4. trimestre 1851.

BATLIWALA, Srilatha. El significado del empoderamiento de las mujeres: nuevos conceptos desde la acción. In: LEÓN, Magdalena de. (Comp.). **Poder y empoderamiento de las mujeres**. Santa Fé Bogotá: Tercer Mundo Editores, 1997. p. 187-211.

BECK, Ulrich. A reinvenção da política: rumo a uma teoria da modernização reflexiva. In: BECK, U.; GIDDENS, A.; LASH, S. (Orgs.). **Modernização reflexiva: política, tradição e estética na ordem social moderna**. São Paulo: Unesp, 1997. p. 11–71.

BECKER, Ítala Irene Basile. **O índio Kaingáng no Paraná**: subsídios para uma etno-história. São Leopoldo: Unisinos, 1999.

BENEDICT, Ruth. **Padrões de cultura**. Lisboa: Livros do Brasil, 1934.

BONETI, L. W. A produção e a apropriação dos recursos e capital social na sociedade de classe. **Emancipação**, Ponta Grossa, v. 3, n. 1, p. 85–92, 2003.

BORBA, Telêmaco. Observações sobre os índios Kaingang no Paraná. **Revista do Museu Paulista**, Vol VI, p. 53–62, 1904. São Paulo: Typographia do Diário Oficial. Disponível em: <<http://biblio.etnolinguistica.org>> Acesso em: 28 jul. 2012.

_____. Breve notícia sobre os Índios Caingangues, que, conhecidos pela denominação de Coroados, habitam no território compreendido entre os rios Tibagy e Uruguay. In: **Actualidade indígena (Paraná, Brazil)**. Curitiba: Imprensa Paranaense, 1908. Disponível em: <<http://biblio.etnolinguistica.org>> Acesso em: 28 jul. 2012.

BORELLI, Sílvia H. S. **Os Kaingang no estado de São Paulo**: transfiguração e perplexidade cultural de uma etnia. 1983. Dissertação (Mestrado em Ciências Sociais)–Pontifícia Universidade Católica de São Paulo, São Paulo, 1983.

BOURDIEU, Pierre; NOGUEIRA, Maria A.; CATANI, Afrânio M. **Escritos de educação**. 5. ed. Petrópolis: Vozes, 2003.

BOURDIEU, Pierre. **O Poder simbólico**. 7. ed. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 2004.

_____. **A produção da crença**: contribuição para uma economia dos bens simbólicos. São Paulo: Zouk, 2006.

_____. **Razões práticas**: sobre a teoria da ação. São Paulo: Papyrus: 1994.

BRASIL. Carta Régia de 5 de Novembro de 1808. Sobre os índios Botocudos, cultura e povoação dos campos geraes de Coritiba e Guarapuava. **Collecção das leis do Brazil de 1808**. Rio de Janeiro: Imprensa Nacional, 1891. p. 156–159. Biblioteca da Câmara dos Deputados. Disponível em: <http://www.camara.gov.br/Internet/InfDoc/conteudo/Colecoes/Legislacao/Legimp-A1_40.pdf>. Acesso em: 31 jul. 2012.

_____. Carta Régia de 1 de Abril de 1809. Approva o plano de povoar os Campos de Guarapuava e de civilisar os índios barbaros que infestam aquelle territorio. **Collecção das leis do Brazil de 1809**. Rio de Janeiro: Imprensa Nacional, 1891. p. 36–39. Biblioteca da Câmara dos Deputados. Disponível em: <http://www.camara.gov.br/Internet/InfDoc/conteudo/Colecoes/Legislacao/Legimp-A3_11.pdf>. Acesso em: 31 jul. 2012.

_____. Constituição (1988). **Constituição da República Federativa do Brasil de 1988**. 31. ed. São Paulo: Saraiva, 2003.

_____. Decreto nº 5.051, de 19 de abril de 2004. Promulga a Convenção nº 169 da Organização Internacional do Trabalho – OIT sobre Povos Indígenas e Tribais. **Diário Oficial da União**, Brasília, DF, 20 abr. 2004. Seção 1, p. 1. Disponível em: <<http://portal.in.gov.br>>. Acesso em: 31 jul. 2012.

_____. Lei nº 3.071, de 1º de janeiro de 1916. Código Civil dos Estados Unidos do Brasil. **Diário Oficial da União**, 5 jan. 1916. Seção 1, p. 133. Disponível em: <<http://www2.camara.leg.br/atividade-legislativa/legislacao>>. Acesso em: 14 de outubro de 2012.

_____. Ministério do Interior. Comissão de Inquérito constituída pela Portaria nº 239/67 para apurar irregularidades no Serviço de Proteção aos Índios. [**Relatório**

Figueiredo: síntese enviada ao ministro]. [S.l.: s.n., 1968]. Disponível em: <<http://www.direitosocioambiental.org>>. Acesso em: 25 maio 2013.

CABIXI, Daniel. Em busca de autonomia. **Brasil Indígena**, Brasília, DF, ano 3, v. 3, n. 1, p. 4–7, mar./abr. 2006. Entrevista concedida a Ademir Rodrigues. Disponível em: <<http://www.funai.gov.br>>. Acesso em: 23 out. 2007.

CAMPOS, Marilda A. **Lendas, causas e histórias de Guarapuava**. Guarapuava: Impreset, 2010.

CANCLINI, Nestor G. **Culturas híbridas:** estratégias para entrar e sair da modernidade. 4. ed. São Paulo: Edusp, 2008.

_____. Cultura sem fronteiras. **Caderno de Leitura**, São Paulo: Edusp, n. 3, [2010?]. Entrevista concedida a Reynaldo Damazio. Disponível em: <http://www.edusp.com.br/cadleitura/cadleitura_0802_8.asp>. Acesso em: 14 de abr. 2012.

CARNEIRO DA CUNHA, Manuela. **Antropologia do Brasil:** mito, história, etnicidade. São Paulo: Brasiliense, 1986.

_____. Falam os aliados da causa indígena. In: LACERDA, Rosane. **Os povos indígenas e a Constituinte:** 1987-1988. Conselho Indigenista Missionário, 2008. anexo 1, p. 154–157.

_____. Imagens de índios no Brasil: o século XVI. **Estudos Avançados**, São Paulo, vol. 4, n. 10, sep./dec. 2010.

_____. Introdução a uma história indígena. In: **História dos índios no Brasil**. 2. ed. São Paulo: Companhia das Letras, 1992.

_____. O futuro da questão indígena. **Estudos Avançados**, São Paulo, vol. 8, n. 20. p. 121–136, jan./apr. 1994.

CARVALHO MELLO, Sebastião Joseph. Diretório dos Índios (1775). In: ALMEIDA, Rita H. de. **O diretório dos índios:** um projeto de “civilização” no Brasil do século XVIII. Brasília: UnB, 1997.

CASTRO, Paulo Afonso de Souza. **Ângelo Cretã e a retomada das terras indígenas no sul do Brasil**. 2011. Dissertação (Mestrado em Antropologia Social)–UFPR, Curitiba, 2011.

CHAGAS LIMA, Francisco de. Memória sobre o descobrimento e colônia de Guarapuava. **Revista Trimensal de Historia e Geographia ou Jornal do Instituto Historico e Geographico Brasileiro**, Rio de Janeiro, tomo IV, p. 43-64, 1842.

CHASTEEN, John C. **América Latina: uma história de sangue e fogo**. 3. ed. Rio de Janeiro: Campus, 2001.

CLASTRES, Pierre. **A sociedade contra o estado: pesquisa de antropologia política**. São Paulo: Cosac Naify, 2003.

COELHO DOS SANTOS, Sílvio. **Povos indígenas e a Constituinte**. Florianópolis: Editora da UFSC, 1989.

COLEMAN, S. J. Social capital in the creation of human capital. **American Journal of Sociology**, v. 94, p. 95–120, jul. 1988. Suplemento.

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

_____. A prática do xamanismo entre os Kaingang do Brasil Meridional: uma breve comparação como o xamanismo Bororo. **Horizontes Antropológicos**, Porto Alegre, ano. 8, n. 18, p. 113–129, dez. 2002.

D'ANGELIS, Wilmar R.; VEIGA, Juracilda. **Portal Kaingang**. Disponível em: <<http://www.portalkaingang.org>>. Acesso em: 27 out. 2010.

DELEUZE, Giles; GUATTARI, Félix. O que é um conceito? In: **O que é a filosofia?** Rio de Janeiro: Editora 34, 1994.

DURHAM, Eunice R. O lugar do índio. In: VIDAL, Lux (Coord.). **O índio e a cidadania**. São Paulo, Brasiliense, 1983.

EL-KHATIB, Faissal. A presença do índio no Paraná. In: EL-KHATIB, Faissal (Org.) **História do Paraná**. Curitiba: Grafipar, 1969.

EVANS-PRITCHARD, Edmund E. **Os Nuer**: uma descrição do modo de subsistência e das instituições políticas de um povo nilota. São Paulo: Perspectiva, 2007.

EVANS, Peter. Government action, social capital and development: reviewing the evidence on synergy. **World Development**, v. 24, n. 6, p. 1119–1132, 1996.

FERNANDES, Ricardo Cid. **Política e parentesco entre os Kaingang**: uma análise etnológica. Tese (Doutorado em Antropologia Social)–USP, São Paulo, 2003. Disponível em: «<http://pt.scribd.com/doc/79383612/Ricardo-Cid-Fernandes-Politica-e-Parentesco-entre-os-Kaingang-uma-analise-etnologica>». Acesso em 11 de out. 2012.

_____. **O “15” e o “23”**: políticos e políticas Kaingang. *Revista Campos*, Curitiba, v. 7, n. 2, p. 27–47, 2006.

FOUCAULT, Michel. **Em defesa da sociedade**: curso do collège de France (1975–1976). São Paulo: Martins Fontes, 1999.

_____. **Resumos dos cursos do Collège de France**: 1970–1982. Rio de Janeiro: Zahar, 1997.

_____. **A verdade e as formas jurídicas**. Rio de Janeiro: NAU Editora, 2003.

FREIRE, Paulo; SHOR, Ira. **Medo e ousadia**: o cotidiano do professor. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1986.

FREIRE, Paulo. **Pedagogia do oprimido**. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1981.

_____. **Um diálogo com Paulo Freire sobre educação indígena**. 1982. Disponível em: <<http://acervo.paulofreire.org/xmlui/handle/7891/2463>>. Acesso em: 25 de abr. 2013.

FRIEDMANN, John. **Empowerment**: uma política de desenvolvimento alternativo. Oeiras: Celta, 1996.

FUNDAÇÃO INSTITUTO BRASILEIRO DE GEOGRAFIA E ESTATÍSTICA. Censo 2010: população indígena é de 896,9 mil, tem 305 etnias e fala 274 idiomas. **IBGE**:

Sala de imprensa, Rio de Janeiro, 10 ago. 2012. Seção Notícias. Disponível em: <<http://saladeimprensa.ibge.gov.br>>. Acesso em: 03 nov. 2012.

_____. **Mapa etno-histórico do Brasil e regiões adjacentes, adaptado do mapa de Curt Nimuendaju, 1944**. Rio de Janeiro: IBGE, 1981. 1 mapa. Escala: 1:5.000.000. Disponível em: <<http://biblio.etnolinguistica.org/nimuendaju-1981-mapa>>. Acesso em: 21 de julho de 2012.

FUNDAÇÃO NACIONAL DO ÍNDIO. **Portal do cidadão – povos indígenas**. Disponível em: <<http://www.funai.gov.br>>. Acesso em 03 abril 2012.

GALLICHIO, Enrique. **Empoderamento, teorias de desenvolvimento e desenvolvimento local na América Latina**. Rio de Janeiro: ActionAid Brasil, 2002.

GIBRAM, Paola A. **Política, Parentesco e outras Histórias kaingang: uma etnografia em Penkher**. 2012. 202 f. Dissertação (Mestrado em Antropologia Social)– Instituto de Filosofia e Ciências Humanas, UFSC, 2012.

GIDDENS, Anthony. **Sociologia**. 4. ed. Porto Alegre: Artmed, 2005.

GOHN, Maria da Glória. Empoderamento e participação da comunidade em políticas sociais. **Saúde e Sociedade**, São Paulo, v. 13, n. 2, p. 20–31, maio/ago. 2004. Disponível em: <<http://www.scielo.br>>. Acesso em: 10 junho 2008.

GOHN, Maria da G. **História dos movimentos sociais e lutas sociais: a construção da cidadania dos brasileiros**. 2. ed. São Paulo: Edições Loyola, 1995.

GROS, Christian. **Ser diferente por (para) ser moderno, o la paradoja de la modernidade**. Bogotá: manuscrito, 1998.

HELM, Cecilia Maria Vieira. A etnografia, a perícia e o laudo antropológico nos processos judiciais. **Cadernos da Escola de Direito e Relações Internacionais: revista da Faculdades Integradas do Brasil (UniBrasil), Curitiba**, n. 16, p. 5–17, 2011. Edição Especial.

_____. A justiça é lenta, a FUNAI devagar e a paciência dos índios está se esgotando: perícia antropológica na Terra Indígena de Manguueirinha. **Textos e Debates: revista do Núcleo de Estudos de Identidades e Relações Interétnicas da UFSC, Florianópolis**, ano 2, n. 4, p. 22–37, 1996.

_____. A terra, a usina e os índios do P. I. Mangueirinha. In: COELHO DOS SANTOS, Sílvio (Org.). **O índio perante o direito**: ensaios. Florianópolis: Editora da UFSC, 1982, p. 129–142.

_____. Corte ilegal de madeira e perseguições em Mangueirinha. **Boletim da Associação Brasileira de Antropologia**, Florianópolis, n. 9, 1990.

HEWITT, Hugh. **Blog**: entenda a revolução que vai mudar o seu mundo. Rio de Janeiro: Thomas Nelson, 2007.

HERNÁNDEZ, Carmen Osório. **Política de crédito rural com perspectiva de gênero**: um meio de “empoderamento” para as mulheres rurais? 2009. 248 f. Tese (Doutorado em Desenvolvimento Rural)–Faculdade de Ciências Econômicas, UFRGS, Porto Alegre, 2009.

HOLANDA, Sérgio Buarque de. **Raízes do Brasil**. São Paulo: Companhia das Letras, 1995.

HOROCHOVSKI, Rodrigo R.; MEIRELLES, Giselle. Problematizando o conceito de empoderamento. In: SEMINÁRIO NACIONAL MOVIMENTOS SOCIAIS, PARTICIPAÇÃO E DEMOCRACIA, 2., 2007, Florianópolis. **Anais...** Florianópolis: Núcleo de Pesquisa em Movimentos Sociais, UFSC, 2007, p. 485–506. ISSN 1982-4602.

INSTITUTO PARANAENSE DE DESENVOLVIMENTO ECONÔMICO E SOCIAL. **Ipardes**. Disponível em: <<http://www.ipardes.gov.br>>. Acesso em: 04 nov. 2010.

INSTITUTO SOCIOAMBIENTAL. **Povos Indígenas no Brasil**. Disponível em: <<http://pib.socioambiental.org>>. Acesso em: 30 ago. 2012.

IORIO, Cecília. Algumas considerações sobre estratégias de empoderamento e de direitos. In: ROMANO, Jorge & ANTUNES, Marta (Orgs.). **Empoderamento e direitos de combate à pobreza**. Rio de Janeiro: ActionAid Brasil, 2002. p. 21–44.

JUNQUEIRA, Carmen. **Antropologia indígena**: uma (nova) introdução. 2. ed. São Paulo: EDUC, 2008.

KRENAK, Ailton. O eterno retorno do encontro. In: NOVAES, Adauto (org.). **A Outra Margem do Ocidente**. São Paulo: Companhia Das Letras, 1999. Disponível em: <<http://pib.socioambiental.org>>. Acesso em: 24 abril de 2011.

KAINGANG, Maria Inês. **Histórico do movimento indígena da região sul – ARPINSUL**. Passo Fundo, 24 jul. 2009. Disponível em: <<http://arpinsulbrasil.wix.com/povodasaraucarias>>. Acesso em 13 de setembro de 2012.

LAC, Flávia. **O turismo e os Kaingang na Terra Indígena de Iraí/RS**. 2005. 163 f. Dissertação (Mestrado em Antropologia Social)–UFPR, Curitiba, 2005.

LACERDA, Rosane Freire. **Os povos indígenas e a Constituinte: 1987–1988**. Brasília: Conselho Indigenista Missionário, 2008.

LAROQUE, Luis F. da Silva. **Fronteiras geográficas, étnicas e culturais envolvendo os Kaingang e suas lideranças no sul do Brasil: 1889–1930**. 2006. 432 f. Tese (Doutorado em História)–Universidade do Vale do Rio dos Sinos.

LEDYAEV, Valeri G. **Power: a conceptual analysis**. Commack, NY: Nova Science Publishers, c1997.

LINTON, Ralph. **Uma introdução à Antropologia**. 3. ed. São Paulo: Martins Fontes, 1959. p. 355–356.

LISBOA, João F. K. **O direito entre os Kaingang no Oeste de Santa Catarina: um olhar a partir da Antropologia Jurídica**. 2010. 160 f. Dissertação (Mestrado em Direito)–Centro de Ciências Jurídicas, UFSC, 2010.

LISBOA, Teresa. Kleba. Empoderamento de mulheres e participação na gestão de políticas públicas. In: SEMINÁRIO NACIONAL MOVIMENTOS SOCIAIS, PARTICIPAÇÃO E DEMOCRACIA, 2., 2007, Florianópolis. **Anais...** Florianópolis: Núcleo de Pesquisa em Movimentos Sociais, UFSC, 2007, p. 640–651.

LLOSA, Mário V. Asoma en la región un nuevo racismo: indios contra blancos. **La Nacion Digital**, Buenos Aires, 20 jan. 2006. Disponível em: <<http://www.lanacion.com.ar/773706-asoma-en-la-region-un-nuevo-racismo-indios-contra-blancos>>. Acesso em 20 julho 2011.

LOUREIRO FERNANDES, José. Os Caingangues de Palmas. **Arquivos do Museu Paranaense**, Curitiba. v.1, p.161-229, 1941.

LUCIANO, Gersem José dos Santos. Povos indígenas e etnodesenvolvimento no Alto rio Negro. In: ATHIAS, Renato; PINTO, Regina Pahim (Orgs.). **Estudos indígenas: comparações, interpretações e políticas**. São Paulo: Contexto, 2008.

MACEDO, Francisco R. A. **A conquista pacífica de Guarapuava**. Curitiba: Fundação Cultural, 1995.

MAGALHÃES, João Carlos. Funai não libera índia para ir à ONU criticar Belo Monte. **Folha de S.Paulo**, São Paulo, 14 maio 2011. Seção Mercado. Disponível em: <<http://www1.folha.uol.com.br/mercado/915661-funai-nao-libera-india-para-ir-a-onu-criticar-belo-monte.shtml>>. Acesso em: 02 ago. 2011.

MAUSS, Marcel. Ensaio sobre a dádiva. In: **Sociologia e antropologia**. São Paulo: Cosac & Naify, 2003. cap. 3.

MELATTI, Julio Cezar. Diálogos Jê: a pesquisa Krahó e o projeto Harvard-Museu Nacional. **Mana**, v. 8, n. 1, p. 181–193, 2002. Conferência.

MINAYO, M. C. de Souza (Org.). **Pesquisa social: teoria, método e criatividade**. 12. ed. Petrópolis, RJ: Vozes, 1999.

MINISTÉRIO PÚBLICO DO ESTADO DO PARANÁ. **MPPR**. Disponível em: <<http://www.mp.pr.gov.br>>. Acesso em: 02 ago. 2011.

MORIN, Edgar. A noção de sujeito. In: SCHNITMAN, Dora Fried. **Novos paradigmas, cultura e subjetividade**. Porto Alegre: Artes Médicas, 1996. p. 45–58.

MOTA, Lúcio Tadeu. **As guerras dos índios Kaingang**: a história épica dos índios Kaingang no Paraná, 1769–1924. Maringá, PR: Editora da Universidade Estadual de Maringá, 1994.

_____. **Presença e resistência Kaingang no Paraná**. 1992. 464 f. Tese (Doutorado em Ciências Sociais)–Pontifícia Universidade Católica de São Paulo, 1992.

_____. Os índios Kaingang e seus territórios nos campos do Brasil meridional na metade do século XIX. In: MOTA, Lúcio Tadeu; NOELLI, Francisco Silva; TOMMASINO, Kimiye (Orgs.). **Uri e Wãxi**: Estudos interdisciplinares dos Kaingang. Londrina: Eduel, 2000, p. 81-189.

NAÇÕES UNIDAS. **Declaração das Nações Unidas sobre os Direitos dos Povos Indígenas**. Rio de Janeiro: UNIC Rio, 2008. Disponível em: <http://www.un.org/esa/socdev/unpfii/documents/DRIPS_pt.pdf> Acesso em: 01 ago. 2012.

NEVES, Lino João de O. Olhos do Sul (do Sul): lutas contra-hegemônicas dos povos indígenas no Brasil. In: SANTOS, Boaventura de Sousa (Org). **Reconhecer para libertar**: os caminhos do cosmopolitismo multicultural. Porto: Edições Afrontamentos, 2004.

NIMUENDAJÚ, Curt. **Notas sobre organização religiosa e social dos índios Kaingang**. Campinas: Unicamp, [1913] 1993, p. 57–66.

NOELLI, Francisco Silva. O mapa arqueológico dos povos Jê no sul do Brasil. In: TOMMASINO, Kimiye; MOTA, Lúcio Tadeu; NOELLI, Francisco Silva (Orgs.). **Novas contribuições aos estudos interdisciplinares dos Kaingang**. Londrina: Eduel, 2004. p. 17–55.

NOELLI, Francisco Silva. Repensando os rótulos e a história dos Jê no Sul do Brasil a partir de uma interpretação interdisciplinar. In: MOTA, Lúcio Tadeu; NOELLI, Francisco Silva; TOMMASINO, Kimiye (Orgs.). **Uri e Wãxi**: estudos interdisciplinares dos Kaingang. Londrina: Editora UEL, 2000.

ORGANIZAÇÃO INTERNACIONAL DO TRABALHO. **Convenção n° 169 sobre povos indígenas e tribais e Resolução referente à ação da OIT**. 5. ed. Brasília: OIT, 2011.

ORTOLAN MATOS, Maria Helena. **O processo de criação e consolidação do movimento pan-indígena no Brasil: 1970–1980**. 1997. Dissertação (Mestrado em Antropologia)–UnB, Brasília, 1997.

_____. **Rumos do movimento indígena no Brasil contemporâneo: experiências exemplares no Vale do Javari**. 2006. 244 f. Tese (Doutorado em Ciências Sociais)–Instituto de Filosofia e Ciências Humanas, Unicamp, Campinas, SP, 2006.

OXAAL, Zoë; BADEN, Sally. **Gender and empowerment**: definitions, approaches and implications for policy (Bridge Report 40). Brighton, UK: Institute of Development Studies, oct. 1997.

PERRONE-MOISÉS, Beatriz. Índios livres e índios escravos: os princípios da legislação indigenistas do período colonial: séculos XVI a XVIII. CARNEIRO DA CUNHA, Manuela (Org.). **História dos índios no Brasil**. 2. ed. São Paulo: Companhia das Letras, 1992. p. 115–132.

PIRES, Maria L. M. **Guarani e Kaingang no Paraná**: um estudo de relações intertribais. 1975. Dissertação (Mestrado em Antropologia Social)–UnB, Brasília, 1975.

PREZIA, Benedito. **Marçal Guarani**: a voz que não pode ser esquecida. São Paulo: Expressão Popular, 2006.

PUTNAM, Robert D. **Comunidade e democracia**: a experiência da Itália moderna. Rio de Janeiro: Fundação Getúlio Vargas, 1997.

RAMOS, Luís A. de O. **D. Pedro, Imperador e Rei**: experiências de um príncipe (1798–1834). 2. ed. Lisboa: Imprensa Nacional-Casa da Moeda, 2007.

RAPPAPORT, Julian. Empowerment meets narrative: listening to stories and creating settings. **American Journal of Community Psychology**, v. 23, n. 5, 1995.

REDE PUXIRÃO. **Rede Puxirão de povos e comunidades tradicionais**. Disponível em: <<http://redepuxirao.blogspot.com.br>>. Acesso em: 02 ago. 2011.

RIBEIRO, Darcy. **O povo brasileiro**: a formação e o sentido do Brasil. 2. ed. São Paulo: Companhia das Letras, 1995.

ROCHA, Cíntia Creatini da. O papel político feminino na organização social Kaingang. In: FAZENDO GÊNERO, 9., 2010, Florianópolis. **Anais eletrônicos...** Florianópolis: UFSC, 2010. Disponível em: <<http://www.fazendogenero.ufsc.br>>. Acesso em: 30 jul. 2012.

RODRIGUES, Aryon Dall'Igna. Flexão relacional no tronco Macro-Jê. **Boletim da Associação Brasileira de Linguística**, n. 25, p. 219–231, 2000.

RODRIGUES, Cíntia Régia. O positivismo, o estado nacional e as populações fetichistas no Brasil. In: SIMPÓSIO NACIONAL DA ANPUH, XXVI, 2011, São Paulo. **Anais eletrônicos...** São Paulo: ANPUH-SP, 2011.

ROMANO, Jorge O. Empoderamento: recuperando a questão do poder no combate à pobreza. In: ROMANO, Jorge O.; ANTUNES, Marta (Orgs.). **Empoderamento e direitos de combate à pobreza**. Rio de Janeiro: ActionAid Brasil, 2002. p. 9–44.

ROWLANDS, Jô. **El empoderamiento a examen**. 2005. Disponível em: <<http://www.governabilidad.cl/modules.php?name=News&file=article&sid=809>>. Acesso em: 11 de abril de 2009.

SACHS, Ignacy. **Estratégias de transição para o século XXI**. São Paulo: Studio Nobel/Fundap, 1993.

_____. **Ecodesenvolvimento: crescer sem destruir**. São Paulo: Vértice, 1981.

SANTOS, Boaventura de Sousa. **Refundación del Estado en América Latina: perspectiva desde una epistemología del Sur**. Buenos Aires: Antropofagia, 2010.

_____. **Conhecimento prudente para uma vida decente: um discurso sobre as ciências revisitado**. Porto: Apontamento, 2003.

_____. **Boaventura de Sousa Santos: para uma teoria sociojurídica da indignação**. Palestra concedida na Faculdade de Economia da Universidade de Coimbra, 17 abr. 2012. Coimbra: Centro de Estudos Sociais da Universidade de Coimbra/YouTube, 21 jun. 2012. 1 vídeo (1h 02min 27s). Disponível em: <<http://www.youtube.com/watch?v=eUyGEB9H3ec>>. Acesso em: 3 jul. 2012.

SANTOS FILHO, Roberto L. dos. **Apontamentos sobre o direito indígena**. Curitiba: Juruá, 2012.

SAHLINS, Marshall. O “pessimismo ocidental” e a experiência etnográfica: por que a cultura não é um “objeto” em via de extinção (parte I). **Maná**, Rio de Janeiro, v. 3, n. 1, p. 41–73, abr. 1997.

SEN, Gita. **Empowerment as an approach to poverty**. Working Paper Series, n. 97.07, dec. 1997. Background paper to the Human Development Report 1997.

SHIRLEY, Robert W. **Antropologia do Direito**. São Paulo: Saraiva, 1987.

SOUZA FILHO, Carlos F. M. de. **O renascer dos povos indígenas para o direito**. Curitiba: Juruá, 2010.

_____. Multiculturalismo e direitos coletivos. In: SANTOS, Boaventura de Sousa (Org.). **Reconhecer para libertar**: os caminhos do cosmopolitismo multicultural. Porto: Afrontamento, 2004.

SOUZA LIMA, Antonio C. de. O governo dos índios sob a gestão do SPI. In: CUNHA, Manuela C. da (Org.). **História dos índios no Brasil**. 2. ed., São Paulo: Companhia das Letras, 1992.

TAUNAY, Alfredo d'Escragno. Os índios Caingangs (Coroados de Guarapuava). Monographia acompanhada de um vocabulário do dialecto de que usam. **Revista Trimensal do Instituto Historico e Geographico Brasileiro**, Rio de Janeiro, tomo LI - suplemento, p. 251-310, 1888.

THOMAS, George. **Política Indigenista dos portugueses no Brasil 1500–1640**. São Paulo: Loyola, 1982.

TOMMASINO, Kimiye. Território e territorialidade Kaingang. Resistência cultural e historicidade de um grupo Jê. In: MOTA, Lúcio Tadeu; NOELLI, Francisco Silva; TOMMASINO, Kimiye (Orgs.). **Uri e Wãxi**: estudos interdisciplinares dos Kaingang. Londrina: Editora UEL, 2000.

_____. **Kaingang e os Guarani no Paraná**: inimigos míticos no passado, aliados políticos no presente. 1 mar. 2011. Disponível em: <<http://ktommasino.blogspot.com.br>>. Acesso em: 04 ago. 2011.

TOURAINÉ, Alan. **Podemos viver juntos? Iguais e diferentes**. 2. ed. Petrópolis, RJ: Vozes, 2003.

ULLOA, Astrid. **La construcción del nativo ecológico**: complejidades, paradojas y dilemas de la relación entre los movimientos indígenas y el ambientalismo en Colombia. Bogotá, Colombia: Instituto Colombiano de Antropología e Historia, 2004.

UQUILLAS, J.; CARRASCO, T.; REES, M. **Exclusión social y estrategias de vida de los indígenas urbanos en Perú, México y Ecuador**. Quito: Rispergraf, 2003.

Disponível em: <<http://www.bancomundial.org/desarrollosocial>>. Acesso em 26 nov. 2006.

URBAN, Greg. A história da cultura brasileira segundo as línguas nativas. In: CUNHA, Manuela Carneiro da (Org.). **História dos índios no Brasil**. São Paulo: Companhia das Letras, 1992, p. 87–102.

VANALI, Ana Crhistina. **O “Botocudo Tibagyano”**: análise sobre os registros etnográficos de Telêmaco Borba. 2002. Dissertação (Mestrado em Antropologia Social)–UFPR, Curitiba, 2002.

VEIGA, Juracilda. **Aspectos fundamentais da cultura Kaingang**. Campinas, SP: Curt Nimuendajú, 2006.

_____. Revisão bibliográfica crítica sobre a organização social Kaingang. **Cadernos do CEOM**, Chapecó, n. 8., p. 8–9, 1992.

_____. A guerra como elemento constitutivo da socialidade dos Jê Meridionais. In: RODRIGUES, Aryon Dall'Igna; CABRAL, Ana Suelly A. Câmara (Orgs.). **Línguas e Culturas Macro-Jê**. Brasília: Editora UnB/Finatec, 2007.

_____. Os Kaingang e Xokleng no panorama dos povos Jê. **Revista Liames**, n. 3, SP: Unip, 2003. pp 63–76.

VIDAL, Lux (Coord.). **O índio e a cidadania**. São Paulo, Brasiliense, 1983.

VILLACORTA, Alberto E.; RODRÍGUEZ, Marcos. Metodologias e ferramentas para implementar estratégias de empoderamento. In: ROMANO, Jorge; ANTUNES, Marta (Orgs.). **Empoderamento e direitos de combate à pobreza**. Rio de Janeiro: ActionAid Brasil, 2002. p. 45–66.

YÚDICE, George. **A conveniência da cultura: usos da cultura na era global**. Belo Horizonte: UFMG, 2004.

ZIMMERMAN, Marc A.; RAPPAPORT, Julian. Citizen participation, perceived control, and psychological empowerment. **American Journal of Community Psychology**, v. 16, n. 5, 1988.

WEBER, Max. **Ciência e política**: duas vocações. 5. ed. São Paulo: Cultrix, 2004.

_____. **Economia e sociedade**: fundamentos da sociologia compreensiva. v. 1. Brasília: Editora UnB, 1991.

WIKIMÁPIA. **WikiMapia**: vamos descrever o mundo todo!. Disponível em: <<http://wikimapia.org>>. Acesso em: 02 abr. 2013.

WIKIPÉDIA. **Guarapuava**: Wikipédia, a enciclopédia livre. Disponível em: <<http://pt.wikipedia.org/wiki/Guarapuava>>. Acesso em: 05 ago. 2012.

WOLF, Michaela. Translation – Transculturation. Measuring the perspectives of transcultural political action. Translated by Kate Sturge. **Transversal**: eipcp multilingual webjournal, Viena, Austria, abr. 2008. Disponível em: <<http://eipcp.net/transversal/0608/wolf/en>>. Acesso em: 22 maio 2011.

APÊNDICES

APÊNDICE A - ROTEIRO DE ENTREVISTA PARA AS LIDERANÇAS INDÍGENAS LOCAIS

DATA _____ LOCALIDADE _____ MUNICÍPIO _____

I DADOS GERAIS

Nome _____ Idade _____

Estado Civil _____ Escolaridade _____

Ocupação _____ Tem filhos/filhas () sim () não

Caso tenha respondido sim: número: _____ Idade _____ Sexo _____

Principais atividades econômicas _____

Renda (mensal) aproximada das atividades _____

II TRAJETÓRIAS DAS LIDERANÇAS INDÍGENAS

- 1 Você poderia falar um pouco sobre a sua **trajetória** de lideranças indígena na aldeia? Como começou e de que maneira se tornou uma liderança na comunidade?
- 2 O que é preciso para ser um **líder** indígena?
- 3 Quais são as **características** essenciais que uma liderança indígena deve ter para atuar no cenário do Estado-nação?
- 4 Você já ouviu falar da palavra **empoderamento**? Se sim, você se considera uma liderança empoderada?
- 5 Como são as tomadas de **decisões** dentro da reserva?
- 6 Em sua opinião, o **empoderamento** pode levar as lideranças indígenas a uma posição de poder no movimento político indígena? De que forma, isso pode vir acontecer? Tem algum exemplo prático?
- 7 O que vem a ser o **poder** para você e como se dão as relações de poder dentro da reserva e no cerne das lideranças indígenas hoje?
- 8 Como você ver a sua trajetória de **empoderamento**? Como você se tornou uma liderança empoderada?
- 9 Que tipo de **empoderamento** você está buscando para as outras pessoas na comunidade?

- 10 Você participa de **capacitação** de lideranças? Onde e como é feito?
- 11 Qual a interação que você estabelece com as outras lideranças no município, na região e no Brasil?
- 12 Para você existe alguma **convergência** entre a sua luta na aldeia, com a luta dos demais líderes Kaingang no Paraná e no Brasil?
- 13 Como o movimento de **base** (aldeia) ver essas lideranças indígenas externas?
- 14 Qual a sua **avaliação** em relação às lideranças indígenas que não nasceram na aldeia, mas, que são representantes legítimos do movimento indígena?
- 15 Na sua visão, as lideranças estão mais **preparadas** para desafiar as estruturas de poder no Estado-nação?
- 16 Você está ligado alguma ONG, associação, sindicato e/ou filiado a algum partido político? Qual é o partido político e há quanto?

APÊNDICE B - ROTEIRO DE ENTREVISTA - LIDERANÇAS INDÍGENAS REGIONAIS

DATA _____ LOCALIDADE _____ MUNICÍPIO _____

I DADOS GERAIS

Nome _____ Idade _____

Estado Civil _____ Escolaridade _____

Ocupação _____ Tem filhos/filhas () sim () não

Caso tenha respondido sim: número: _____ Idade _____ Sexo _____

Principais atividades econômicas _____

Renda (mensal) aproximada das atividades _____

II TRAJETÓRIAS DAS LIDERANÇAS INDÍGENAS INTERMEDIÁRIAS

1. Você poderia falar um pouco sobre a sua **trajetória de liderança** na região? Como começou e de que maneira se tornou uma liderança regional?
2. Você é uma **liderança que nasceu** na reserva ou na cidade? Faz quanto tempo que saiu de lá e veio para a cidade? Pode-nos contar um pouco como foi esse processo de mudança?
3. Qual é ainda o seu **vínculo social e político** com a(s) comunidade(s)? Sempre retorna às raízes? E quando volta é para tratar de assuntos de que natureza?
4. Conte-nos um pouco sua **trajetória de estudante** até chegar a ser um líder profissional?
5. Como começou a se **envolver** com a causa indígena?
6. O que é preciso hoje para **ser** um líder indígena? Que **pré-requisitos** ele deve ter para atuar dentro do Estado-nação?
7. Como são **construídas** e **adquiridas** essas características de lideranças?
8. Você já ouviu falar da palavra **empoderamento**? Se sim, você se considera uma liderança empoderada?
9. Quais são os passos necessários para se tornar uma liderança política e representante legítimo da comunidade fora da aldeia?

10. Em sua opinião, existe alguma **diferença de papéis** entre a liderança **local**, **regional** e **nacional**? Quais são as características e os papéis desenvolvidos de cada uma delas?
11. Como é feita essa **ligação política** entre as três esferas de representação indígena? São nos encontros locais, regional e nacional?
12. Quando isso acontece, quem articula os trabalhos dentro e fora da aldeia?
13. Você está vinculada alguma ONGs, Associação, Sindicato e/ou filiado a algum partido político? Qual é o partido político e há quanto?

APÊNDICE C - ROTEIRO DE ENTREVISTA - LIDERANÇAS INDÍGENAS NACIONAL

DATA _____ LOCALIDADE _____ MUNICÍPIO _____

I DADOS GERAIS

Nome _____ Idade _____

Estado Civil _____ Escolaridade _____

Ocupação _____ Tem filhos/filhas () sim () não

Caso tenha respondido sim: número: _____ Idade _____ Sexo _____

Principais atividades econômicas _____

Renda (mensal) aproximada das atividades _____

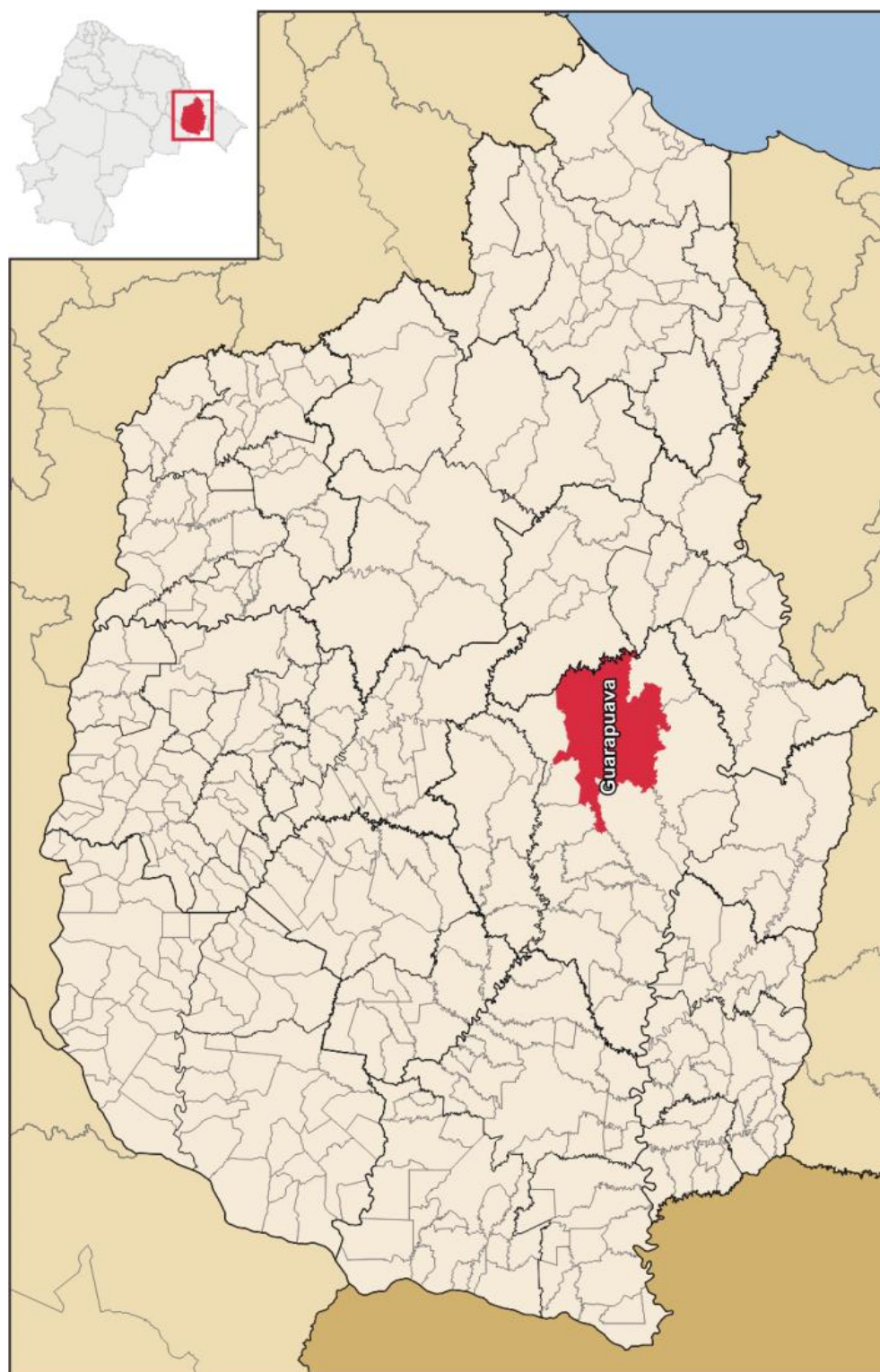
II TRAJETÓRIAS DAS LIDERANÇAS INDÍGENAS NACIONAIS

- 1 Você é uma liderança que nasceu na reserva ou na cidade? Faz quanto tempo que saiu de lá e veio para a cidade? Pode-nos contar um pouco como foi esse processo de mudança?
- 2 Você poderia falar um pouco sobre a sua **trajetória** de lideranças indígena? Como começou e de que maneira se tornou uma liderança nacional?
- 3 Atualmente, qual é o seu vínculo com a comunidade? Sempre retorna às raízes? Mais ou menos quantas vezes por ano? E quando volta é para tratar de assuntos de que natureza política, familiar ou outros?
- 4 O que é preciso hoje para ser um líder indígena? Que pré-requisitos ele deve ter para atuar dentro do Estado-nação?
- 5 Em sua opinião, como são **adquiridas** e **construídas** essas características de lideranças nacionais?
- 6 Você já ouviu falar da palavra **empoderamento**? Se sim, qual é o significado dela para ti e se você se considera uma liderança empoderada?
- 7 Contem-nos quais são os passos necessários e o que se deve fazer para se tornar uma **liderança política** e um **representante legítimo** da comunidade fora da aldeia?

- 8 Para você, existe alguma **diferença** em relação aos papéis exercidos entre a liderança local, regional e a nacional? Se existe, quais são as **atribuições** de cada uma delas e quem determina?
- 9 Como se dá e/ou como é feito o **contato político** entre as três esferas de representação indígena da etnia? São nos encontros locais, regional e nacional?
- 10 Quando isso **acontece** e quem articula os trabalhos dentro e fora da aldeia?
- 11 Na sua opinião, o que **não deve faltar** numa liderança indígena de âmbito nacional?
- 12 Quais os grandes eventos que você participou nos últimos anos e qual a sua avaliação deles?
- 13 Você está ligado alguma ONG, associação, sindicato e/ou filiado a algum partido político? Qual é o partido político e há quanto?
- 14 O que você pensa da integração do índio a sociedade brasileira?

ANEXO

ANEXO A – Mapa da localização do município de Guarapuava no Estado do Paraná (paisagem)



Fonte: adaptado de Wikipédia, 2012.