

**UNIVERSIDADE FEDERAL DE SANTA CATARINA
CENTRO DE CIÊNCIAS JURÍDICAS
CURSO DE PÓS-GRADUAÇÃO EM DIREITO**

**O DIREITO ENTRE OS KAINGANG NO OESTE DE SANTA
CATARINA: UM OLHAR A PARTIR DA ANTROPOLOGIA
JURÍDICA**

JOÃO FRANCISCO KLEBA LISBOA

**Florianópolis
2010**

JOÃO FRANCISCO KLEBA LISBOA

**O DIREITO ENTRE OS KAINGANG NO OESTE DE SANTA
CATARINA: um olhar a partir da Antropologia Jurídica**

Dissertação apresentada como
requisito à obtenção do título de
Mestre em Direito ao Curso de
Pós-Graduação em Direito da
Universidade Federal de Santa
Catarina.

Orientadora: Profa. Dra. Thais Luzia Colaço

Florianópolis
2010

Catálogo na fonte elaborada pela biblioteca da
Universidade Federal de Santa Catarina

L769d Lisboa, João Francisco Kleba

O direito entre os Kaingang no Oeste de Santa Catarina
[dissertação] : um olhar a partir da antropologia jurídica
/ João Francisco Kleba Lisboa ; orientadora, Thaís Luzia
Colaço. - Florianópolis, SC, 2010.

168 p. : mapas

Dissertação (mestrado) - Universidade Federal de Santa
Catarina, Centro de Ciências Jurídicas. Programa de Pós-
Graduação em Direito.

Inclui referências

1. Direito. 2. Índios Kaingang - Direitos civis -
Santa Catarina, Oeste. 3. Antropologia jurídica. I. Colaço,
Thaís Luzia. II. Universidade Federal de Santa Catarina.
Programa de Pós-Graduação em Direito. III. Título.

CDU 34

João Francisco Kleba Lisboa

O DIREITO ENTRE OS KAINGANG NO OESTE DE SANTA CATARINA: um olhar a partir da Antropologia Jurídica

Esta Dissertação foi julgada adequada para obtenção do título de Mestre em Direito e aprovada em sua forma final pela coordenação do Curso de Pós-Graduação em Direito da Universidade Federal de Santa Catarina.

BANCA EXAMINADORA:

Presidente: Profa. Dra. Thais Luzia Colaço (UFSC)

Membro: Prof. Dr. Ricardo Cid Fernandes (UFPR)

Membro: Profa. Dra. Danielle Annoni (UFSC)

Suplente: Prof. Dr. Rogério Portanova (UFSC)

COORDENADOR DO CURSO DE PÓS-GRADUAÇÃO EM DIREITO:

Prof. Dr. Antônio Carlos Wolkmer

Dedico este trabalho a meus pais, por tudo o que são e tudo o que me ensinaram.

AGRADECIMENTOS

Esta Dissertação é o resultado do esforço e da ajuda de muitas pessoas que contribuíram para sua realização. Começo agradecendo à minha orientadora, professora Thais Luzia Colaço, por esses mais de dois anos de convivência, reuniões e trabalho em conjunto, pela dedicada leitura e revisão do texto e, sobretudo, pela total confiança em mim depositada para este empreendimento. Agradeço também aos colegas do Grupo de Pesquisa de Antropologia Jurídica – GPAJU da UFSC, pelas calorosas discussões, pela troca de saberes e experiências e pelo convívio.

Agradeço aos colegas de Mestrado do CPGD com os quais compartilhei aulas e discussões, além de festas e cantorias, aos que comigo compuseram, durante um ano, a Representação Discente (2008-2009), às novas amigas e às que já existiam, aos que não deixaram as nossas divergências teóricas e o stress acadêmico suplantarem o interesse e o respeito mútuo.

Agradeço ao professor Rafael José de Menezes Bastos pela abertura e motivação a mim concedidas, pela participação em minha banca de qualificação do projeto de Dissertação assim como pelas brilhantes aulas, que tive a oportunidade de compartilhar com os demais integrantes da turma de Etnologia Indígena (2008/1), que me receberam compreensivamente e com os quais aprendi muito, pelo que agradeço a todas e todos.

Agradeço à professora Ana Lúcia Vulfe Nötzold, que me ensinou muito, não apenas sobre os Kaingang do Oeste catarinense, sendo para mim um verdadeiro exemplo de integridade pessoal e profissional. Agradeço assim a toda a equipe do Laboratório de História Indígena – LABHIN da UFSC, um ambiente ao mesmo tempo agradável e sério para trabalho e pesquisa.

Agradeço à pesquisadora Maria Dorothea Post Darella, do Museu Universitário da UFSC, pelas sábias orientações, como sempre, sobre a questão indígena em nosso estado, pela amizade assim como pela inspiração que me proporciona, ética e profissionalmente.

Agradeço ao professor Rogério Portanova, que me orientou na graduação e que também participou da minha banca de qualificação do projeto de Dissertação, pelas ideias sempre instigantes e pelo estímulo que recebi.

Quero deixar aqui também meu agradecimento ao professor Sílvio Coelho dos Santos (*In memoriam*), que me auxiliou no início de meus estudos sobre os povos indígenas e que me honrou com sua

participação em minha banca de defesa de Monografia quando me graduei em Direito.

Agradeço à minha companheira, Emilia Juliana Ferreira, antropóloga incansável, pela compreensão e pelo carinho, por tudo que passamos juntos e também por sua contribuição neste trabalho, ouvindo-o com paciência e atenção antes mesmo de ser escrito, apresentado-me a muitas pessoas incríveis de seu meio e confiando sempre em mim e no resultado final de nossos esforços.

Agradeço aos meus tios, Maria Elizabeth Kleba e Nemésio Carlos da Silva, professores da UNOCHAPECÓ, e também ao meu primo, Francisco Carlos Kleba da Silva, por terem me recebido tão bem em Chapecó, possibilitando assim que eu conhecesse melhor a região e desse início ao trabalho de campo, pelas ricas conversas que tivemos e por me apresentarem a seus colegas professores que também trabalham com os Kaingang.

Agradeço também ao meu tio e padrinho, John Bernard Kleba, professor do ITA, por ter encontrado tempo para ler com atenção o primeiro capítulo deste trabalho, pelas sugestões claras e precisas, pelas conversas agradáveis e por compartilhar comigo sua sabedoria.

Agradeço ao antropólogo e professor Vilson Cabral Júnior, que me recebeu em sua casa em Chapecó e deu inestimável ajuda para a realização de meu trabalho, seja fornecendo materiais preciosos seja abrindo os caminhos para minha pesquisa de campo, mas sobretudo pelas conversas, que valeram mais do que muitos livros.

Agradeço aos funcionários da Funai de Chapecó, pela abertura e pelo apoio dados à realização deste trabalho, tornando-o possível.

Agradeço ao CEOM – Centro de Memória do Oeste de Santa Catarina – e a seus funcionários, pela atenção e auxílio recebidos, além de proporcionarem acesso ao valioso material sob seus cuidados.

Agradeço a meus irmãos, Cristiane e Leonardo, pela união e companheirismo que ainda temos, por estarem junto comigo mesmo à distância e por acreditarem em mim.

Agradeço especialmente aos Kaingang do Toldo Chimbanguê, Toldo Imbu e Terra Indígena Xapecó, por terem me recebido de forma tão hospitaleira – chegando a abrir suas casas e suas vidas para alguém completamente estranho e que não deu garantia nenhuma de que ganhariam algo com isso –, com quem aprendi muito em rodas de chimarrão, comendo à mesma mesa, conversando e jogando bola ou baralho, mas sobretudo observando seus modos de ser e compreender o mundo.

*O etnólogo se interessa sobretudo pelo
que não é escrito, não tanto porque os
povos que estuda são incapazes de
escrever, como porque aquilo por que se
interessa é diferente de tudo o que os
homens se preocupam habitualmente em
fixar na pedra ou no papel.*
(Claude Lévi-Strauss)

*É lamentável que jornalistas, ou pessoas
que fazem parte da imprensa brasileira,
se abalancem a escrever em jornaes de
vasta circulação sobre os nossos Indios,
sem terem estudado, lido alguma cousa
ou ao menos manifestado algum
interesse em conhecer o que significou,
e ainda hoje representa, esse importante
fator na constituição da nacionalidade
brasileira.*
(Antonio Selistre de Campos)

RESUMO

Este trabalho aborda o tema dos Direitos Indígenas a partir do estudo de um povo indígena específico, os Kaingang, em uma determinada região, o Oeste do Estado de Santa Catarina, parte de seu território tradicional. Busca, além disso, contribuir para a pesquisa na área da Antropologia Jurídica, ao verificar como se dá o funcionamento do poder político e de instituições e regras do Direito entre a sociedade estudada, bem como a interferência de tais elementos na vida social desta. Parte-se da hipótese de que o Direito estatal, através de seus diversos mecanismos de expressão, influencia a dinâmica interna das comunidades Kaingang no Oeste catarinense sendo, ao mesmo tempo, por estas apropriado em defesa de suas reivindicações e na busca pela solução de conflitos. Busca-se, nesse aspecto, questionar a separação absoluta entre o interior e o exterior dessas comunidades indígenas, seja no que diz respeito a sua cultura em geral, seja na questão do poder político e dos sistemas jurídicos, uma vez que se percebe um permanente processo de incorporação e ressignificação das formas estatais e globais enquanto estratégia de sobrevivência e desenvolvimento em um sistema de relações interétnicas. A pesquisa, portanto, assume um caráter interdisciplinar e busca conceitos de fora do Direito para auxiliar a compreender essa dinâmica, ao mesmo tempo que inclui o método da pesquisa de campo como contribuição original para sua área de conhecimento.

Palavras-chave: Kaingang; Direitos Indígenas; Antropologia Jurídica; Relações Interétnicas.

ABSTRACT

This paper approaches the issue of Indigenous Rights from the study of a specific indigenous people, the Kaingang, in a given region, the West of the State of Santa Catarina, part of their traditional territory. It searches also contribute to research in Legal Anthropology, verifying how political power and legal institutions and rules operate in-with the studied society, besides the interference from such elements in social life. It starts from the hypothesis that the state Law, through its various mechanisms of expression, influences the internal dynamics of Kaingang communities in West of Santa Catarina, being at the same time appropriated in defense of their claims and the pursuit of conflicts resolution. It searches itself, in this respect, to questioning the absolute separation between the Inner and Outside of these indigenous communities, whether concerning its culture in general, whether the subject of political power and legal systems, since it realizes a continuous process of incorporation and redefinition of state and global forms as a strategy of survival and development in an inter-ethnic relations system. The research, therefore, takes an interdisciplinary character and searches concepts outside from Law to help understanding this dynamic, the same time that includes the method of fieldwork as an original contribution for this area of knowledge.

Keywords: Kaingang; Indigenous Rights, Legal Anthropology; Interethnic Relations.

SUMÁRIO

1 INTRODUÇÃO	13
2 CONTEXTO E HISTÓRIA DOS KAINGANG	131
2.1 SITUAÇÃO E CONTEXTO DOS KAINGANG	21
2.2 OS PRIMEIROS HABITANTES DO SUL DO BRASIL	34
2.3 CONQUISTA E OCUPAÇÃO DO OESTE DE SANTA CATARINA	42
2.4 A MODERNIDADE ENCONTRA OS KAINGANG	55
3 ANTROPOLOGIA JURÍDICA E POVOS INDÍGENAS	67
3.1 O ESTUDO DOS “POVOS PRIMITIVOS”	67
3.2 O ESTUDO DOS POVOS INDÍGENAS SUL-AMERICANOS E DA ETNICIDADE	82
3.3 OS MOVIMENTOS INDÍGENAS E A INCORPORAÇÃO DA DIFERENÇA	94
4 OS KAINGANG E O DIREITO: LUTAS, ALIANÇAS E DIVISÕES.....	109
4.1 OS KAINGANG E A RETOMADA DE SUAS TERRAS	110
4.2 A CONSTITUIÇÃO FEDERAL DE 1988 E OS DIREITOS INDÍGENAS CONTEMPORÂNEOS	118
4.3 O PODER POLÍTICO KAINGANG EM MEIO A ALIANÇAS E CONFLITOS NO OESTE CATARINENSE.....	128
4.4 O DIREITO NA TERRA DOS KAINGANG E OS LADOS DE FORA DA LEI	137
5 CONCLUSÕES	150
REFERÊNCIAS	155

1 INTRODUÇÃO

Desenvolver uma pesquisa de mestrado em Direito na Universidade Federal de Santa Catarina (UFSC) é, por si só, uma tarefa que não pode ser desvinculada de seu contexto acadêmico, o qual é constituído não apenas das relações típicas de uma instituição de ensino superior, mas carrega também consigo um peso histórico impossível de se ignorar. O Curso de Pós-Graduação em Direito (CPGD) da UFSC tornou-se conhecido nacional e até internacionalmente por oferecer uma proposta diferenciada de se abordar o Direito, tendo recebido alguns adjetivos – “crítico”, “alternativo” – que nem sempre agradaram a todos os seus protagonistas, talvez porque estes não pensassem sempre as mesmas coisas, mas que o marcaram profundamente nas últimas duas décadas. Esta Dissertação, portanto, insere-se neste meio ao abordar o tema dos Direitos Indígenas, propondo-se ainda a dialogar com o que vem sendo chamado de Antropologia Jurídica. Quero já deixar claro que respeito muito estes antecedentes e considero-me de certa forma um herdeiro de tal tradição, desejando contribuir com a produção acadêmica local ao explorar aspectos ainda não abordados neste campo de pesquisa, o que é tanto uma continuidade quanto uma forma de ir além do trabalho já consolidado pelos mestres. Dessa forma, devo reconhecer que a questão jurídica que envolve os povos indígenas não é assunto novo na casa, tendo inspirado obras como Wolkmer (1998) e Colaço (2000 e 2003), além de outras produções e diversas pesquisas orientadas por estes professores. Cabe apontar, entretanto, que mesmo sendo inquestionáveis a qualidade e o alcance de tais obras, elas deixavam em aberto a possibilidade de novos estudos que buscassem se aproximar da realidade específica de um povo indígena determinado, observando o tema geral dos direitos indígenas a partir daí.

Motivado em seguir por um caminho que, se não trilhado estava ao menos apontado por meus professores, propus-me a estudar um grupo de índios “dos dias de hoje”, que vive não muito longe, no Sul do Brasil mesmo, e que se relaciona com o Direito de uma forma interessantemente complexa. Se as leis tentaram agrupar os diferentes povos nativos denominando-os simplesmente de “índios” para melhor governá-los, acredito que seria nossa função enquanto pesquisadores construir uma relação que considere cada grupo indígena à sua própria maneira, evitando assim cair numa idealização genérica de abrangência continental e passando a valorizar as diferentes histórias e culturas vividas em diferentes regiões do país. Dessa forma, nada melhor do que

abordar um povo indígena específico, que ainda vive em seu território tradicional, com história, língua e organização social singulares, e que certamente poderá dizer algo que contribua com nosso entendimento geral sobre o assunto.

Por que escolhi estudar os Kaingang, em meio a outros povos indígenas também acessíveis, é outra pergunta a ser explicada recorrendo ao meu ambiente “natural”. Durante todo o curso de mestrado fui integrante do Grupo de Pesquisa de Antropologia Jurídica – GPAJU, coordenado por minha orientadora, onde convivi com pessoas que já tinham escrito sua Dissertação na área dos direitos indígenas (BRITO, 2004; APARICIO, 2008). Nenhuma entretanto abordava os Kaingang. Além disso, cheguei ao grupo justamente quando estavam concluindo a produção do livro “Elementos de Antropologia Jurídica” (COLAÇO, 2008), no qual publicavam parte de suas pesquisas sobre temas como etnicidade, identidades culturais, alteridade e direitos humanos. Como meu interesse sobre o povo Kaingang já era crescente devido à riqueza de informações e à complexidade específica destes índios, situados em uma região de fronteiras políticas e imbricadas relações históricas, assunto que abordara apenas superficialmente em meu Trabalho de Conclusão de Curso na Graduação, acabei definido-o como tema de minha Dissertação, influenciado ainda por um clima otimista de oxigenação no meio acadêmico que descrevi.

Este trabalho, entretanto, além de pretender dialogar com certa linha de pesquisa nos estudos jurídicos, visa também inserir-se em outro empreendimento coletivo, a saber, o conjunto de estudos sobre os Kaingang realizado por pesquisadores de diferentes áreas do conhecimento, que oferecem uma gama diversificada de olhares e informações sobre esse povo indígena e buscam um constante intercâmbio de ideias e saberes. Como principal exemplo dessa orquestração de trabalhos acadêmicos, posso citar o grupo de pesquisadores (sobretudo da Antropologia, História e Arqueologia) existente desde 1994, responsável pela publicação de obras fundamentais sobre o povo Kaingang, como Noelli (1998), Motta et al. (2000) e Tommasino et al. (2004). Com esse duplo recorte temático – a Antropologia Jurídica de um lado e os estudos sobre os Kaingang de outro – finalmente estabelecido, outro desafio que se apresentou foi a escolha da metodologia a ser aplicada na pesquisa.

Um dos objetivos em se aproximar da disciplina da Antropologia estava em conhecer não apenas suas teorias, mas também suas práticas, ou aquilo que chamam de “trabalho etnográfico”, através da observação empírica de grupos sociais. Um segundo passo, mais

ousado, implicava em reconhecer que as técnicas etnográficas não eram exclusividade dos antropólogos e que, portanto, um acadêmico do Direito poderia também utilizá-las. A especificidade do trabalho antropológico, segundo Roberto Cardoso de Oliveira, “em nada é incompatível com o trabalho conduzido por colegas de outras disciplinas sociais, particularmente quando, no exercício de sua atividade, articulam a pesquisa empírica com a interpretação de seus resultados” (CARDOSO DE OLIVEIRA, 2000, p. 17). Outra intenção, a princípio, era, mesmo me propondo a abordar um povo indígena, desvincular a Antropologia do “estudo do exótico”, concepção ainda bastante recorrente no Curso de Direito, sugerindo, ao contrário, que aprendêssemos a “estranhar” o familiar, em locais e situações em que menos se espera. Segundo Kant de Lima, essa característica da disciplina seria sua principal contribuição para a pesquisa jurídica no Brasil:

A contribuição que se pode esperar da Antropologia para a pesquisa jurídica no Brasil será evidentemente vinculada à sua tradição de pesquisa. Desde logo há a advertir que o estranhamento do familiar é um processo doloroso e esquizofrênico a que certamente não estão habituadas as pessoas que se movem no terreno das certezas e dos valores absolutos. A própria tradição do saber jurídico no Brasil, dogmático, normativo, formal, codificado e apoiado numa concepção profundamente hierarquizada e elitista da sociedade, refletida numa hierarquia rígida de valores autodemonstráveis, aponta pra o caráter extremamente etnocêntrico de sua produção, distribuição, repartição e consumo. (KANT DE LIMA, 2007, p. 97-98).

Entre as questões de método para as quais procurei inspiração no trabalho dos antropólogos, gostaria de ater-me a uma opção que, mais do que simples capricho meu, constitui elemento fundamental da Dissertação ora apresentada, uma forma que tive de inseri-la, também, na discussão hoje pertinente às ciências sociais e humanas a respeito da dicotomia “sujeito/objeto”, da qual, penso, o Direito não deveria ser excluído. Escrever em primeira pessoa, portanto, pode não ser muito comum no meio jurídico, excessivamente tradicional e ainda crente em seu dever de buscar a certeza e a objetividade científica. Ocorre que

considero impossível retirar o caráter de subjetividade presente em minhas próprias impressões, da observação que fiz em campo e – por que não? – das minhas próprias leituras. A busca da impessoalidade não parece fazer parte desta empreitada que constitui a tentativa de interagir com outras pessoas e tentar compreendê-las, para depois relatar aquilo que se acredite seja relevante. Se os próprios físicos descobriram que o observador interfere nos resultados da experiência observada, como demonstrou W. Heisenberg com o “princípio da incerteza”, o que dizer então quando se estuda um grupo humano com o qual se está convivendo? Ao mesmo tempo que este grupo é alterado pelo observador, também o altera assim como também o observa, uma vez que não é um simples “objeto”. Como afirmou Laplantine, essa dupla tentativa de eliminar o sujeito nas ciências humanas corresponde originalmente a um modelo de racionalidade “científica” que perdurou na física até finais do século 19:

A idéia de que se possa construir um objeto de observação independentemente do próprio observador provém na realidade de um modelo “objetivista”, que foi o da física até o final do século XIX, mas que os próprios físicos abandonaram há muito tempo. É a crença de que é possível recortar objetos, isolá-los, e objetivar um campo de estudo do qual o observador estaria ausente, ou pelo menos substituível. Esse modelo de objetividade por objetivação é, sem dúvida, pertinente quando se trata de medir ou pesar (pouco importa, neste caso, que o observador tenha 25 ou 70 anos, que seja africano ou europeu, socialista ou conservador). Não pode ser conveniente para compreender comportamentos humanos que veiculam sempre significações, sentimentos e valores.

Ora, uma das tendências das ciências humanas contemporâneas é eliminar duplamente o sujeito: os atores sociais são objetivados, e os observadores estão ausentes ou, pelo menos, dissimulados. Essa eliminação encontra sempre sua justificação na idéia de que o sujeito seria um resíduo não assimilável a um modo de racionalidade que obedeça aos critérios da “objetividade”, ou, como diz Lévi-Strauss, de que a consciência seria “a inimiga secreta das ciências

do homem”. Nessas condições, não haveria então outra escolha senão entre uma cientificidade desumana e um humanismo não científico? (LAPLANTINE, 2003, p. 141).

O observador, portanto, não precisa se esconder atrás de uma linguagem fria e impessoal para que seu trabalho seja “levado a sério”, até por que às vezes é dele (ou seja, de mim) que se trata. As impressões pessoais, os próprios erros e preconceitos, as tentativas mal-sucedidas, tudo isso é conteúdo a ser valorizado num trabalho de matizes etnográficos, que surge do encontro entre diferentes sujeitos e descreve os resultados desse encontro. Aliás, é de sujeitos que trata este estudo e não de um objeto definido, por mais que, enquanto acadêmico, pra facilitar meu trabalho, tentarei sempre capturá-los em termos objetivizantes, como “os Kaingang” ou “o povo Kaingang”¹. As pessoas que me propus estudar não eram fontes passivas de informação e, em muitos momentos, tiveram papel fundamental nos rumos que minha pesquisa foi tomando. Elas é que definiam, por exemplo, se e onde eu ficaria hospedado, quais as coisas que eu veria e quais não, com quem e sobre o que eu deveria conversar, entre outras coisas que fazem delas também responsáveis pelos resultados deste trabalho, ou pelo menos da parte dele destinada às observações de campo. A ideia de que a representação e a interpretação de uma cultura só possam vir de fora, através do olhar do pesquisador, parece subestimar a capacidade dos próprios nativos de pensarem a si mesmos. Pois, como afirmou James Clifford:

Se, como diria Derrida, as culturas estudadas pelos antropólogos estão sempre já se escrevendo, o status especial do acadêmico-pesquisador de campo que “transforma a cultura em escrita” é subvertido. Quem, de fato, escreve um mito que é recitado em um gravador, ou copiado para se tornar parte de notas de campo? Quem escreve (num sentido que vai além da transcrição) uma interpretação de um costume produzida através de

¹ O etnônimo Kaingang, como demonstra Lúcio Tadeu Mota, aparece registrado pela primeira vez em meados do século 19, sendo o resultado da resistência desse próprio grupo indígena em ter negadas sua identidade e autodeterminação, reivindicando pra si a denominação “Kaingang” no lugar da alcunha em Português “Coroados”, estabelecendo assim um mecanismo de diferenciação étnica surgido no momento mesmo da construção da “nação brasileira” (MOTA, 2004).

intensas conversas com colaboradores nativos que conhecem o assunto? (CLIFFORD, 1998, p. 91).

A maior parte desta Dissertação, no entanto, segue a linha tradicional de apresentar contexto, dados históricos, revisão bibliográfica e discussão teórica, elementos nos quais tentei superar a fragmentação e especialização excessivas do meio acadêmico, juntando textos que pudessem contribuir para o assunto sem me importar tanto com a divisão artificial de “áreas do conhecimento”. Isso tudo, entretanto, evitando ocupar uma posição arrogante muitas vezes comum entre os juristas em relação às outras disciplinas, já que são estes “doutores”, no final, que decidem sobre os mais diversos assuntos. Foi minha intenção, além disso, preservar o caráter intertextual da pesquisa, valorizando obras de importância indiscutível para meu tema, mesmo quando este não era seu principal objetivo ou era apenas tangencialmente abordado, não para recorrer à autoridade indiscutível de seus autores mas antes percebendo a existência de um verdadeiro conjunto de esforços na direção de compartilhar testemunhos, informações e pensamentos. Creio ser um dever do pesquisador conseguir divulgar os resultados de sua pesquisa de forma clara e acessível, sem prejuízo de objetividade e seriedade, através de um compromisso firmado com o próprio conhecimento.

No primeiro capítulo, portanto, apresento uma contextualização do povo indígena estudado, que passa pela localização de seu território tradicional, dados recentes de sua população, breve explanação de sua cosmologia, classificação linguística, pré-história, primeiros contatos com a “civilização”, conquista e ocupação de suas terras, encontros com a modernidade e o Estado-nação brasileiro, entre outras informações importantes. Claro que muita coisa pode parecer repetitiva para quem já estuda o assunto, mas devo lembrar que, além de ser uma revisão praticamente obrigatória, destina-se também ao público em geral. Abordo a história região do Oeste catarinense a partir de suas especificidades locais, porém sem deixar de incluí-la no contexto nacional e mesmo mundial muitas vezes decisivo para o seu desenvolvimento. Opto, além disso, por ressaltar o protagonismo indígena que contribuiu para a história local, escapando assim de um discurso geral de vitimização e repetição de chavões que tanto agradam a alguns acadêmicos. Dessa forma, as fronteiras políticas incertas da região, definidas apenas no último século, assim como a dinâmica fluida de alianças e conflitos entre índios e não-índios, têm algo a dizer a nossas certezas categóricas e generalizações históricas.

No segundo capítulo procedo a uma discussão a respeito da Antropologia Jurídica e do estudo dos Povos Indígenas, retrocedendo às origens dessa disciplina para perceber como o direito de povos não-ocidentais era um dos principais objetos de estudo dos primeiros antropólogos, muitos deles vindos de uma formação jurídica. O capítulo também apresenta alguns autores considerados fundadores da Antropologia moderna, além de certos conceitos teóricos existentes desde quando esta se dedicava ao estudo de “povos primitivos”. Sem me ater ao questionamento de teorias com mais de cem anos, passo a explorar como se deu, no Brasil, o surgimento de um sub-ramo da Antropologia destinado a estudar os índios aqui habitantes, o da Etnologia Indígena, com suas discussões e divergências internas, mas também com a consciência da necessidade de se criar um aparato teórico independente e capaz de analisar os problemas encontrados nesta região do planeta. A etnicidade, por sua vez, com seus desdobramentos, é tratada como conceito chave na compreensão dos povos indígenas contemporâneos, levando à questão dos movimentos indígenas atuais e o interessante modo como os mesmos procedem à “incorporação da diferença”, mesmo quando esta é representada pelo aparato jurídico e institucional do Estado brasileiro, o que é demonstrado com alguns exemplos.

O terceiro e último capítulo, por sua vez, aborda a situação atual dos Kaingang no Oeste catarinense e suas relações com o Direito. Trato ali, brevemente, da participação dos Kaingang no que pode ser identificado com o processo de retomada dos movimentos indígenas no Brasil e na América Latina, a partir da década de 1970, enfrentado, contudo, suas próprias dificuldades e o contexto de relações locais, o que resultou na construção de estratégias próprias de luta e reivindicações. Ainda hoje pode-se ouvir as narrativas indígenas sobre a reconquista de suas terras, em que contaram com o auxílio de importantes aliados a sua causa. A questão da retomada das terras, no entanto, ainda está inconclusa, com processos demarcatórios paralisados devido a litígios judiciais que não são tão simples assim de resolver. Analiso então o Direito brasileiro voltado para as populações indígenas, suas lacunas e imperfeições, assim como os avanços e o otimismo propiciados pela Constituição Federal de 1988 – sem cair no conto de que esta resolveu a questão ou que por si só garantiu os direitos aos quais se refere – e suas possíveis interpretações. Mostro ainda que a localização no Sul do Brasil, cuja população em geral está acostumada a imaginá-los apenas na Floresta Amazônica, é um detalhe não pouco relevante para as estratégias discursivas, as relações locais e as

alternativas de usos da terra e do ambiente de um povo como os Kaingang. O funcionamento do poder político entre eles, por exemplo, é bem mais complexo do que o percebido à primeira vista, possuindo uma dinâmica interna peculiar assim como formas de alianças com os poderes externos que não podem em nenhum momento ser ignoradas. Ao fim, narro minhas próprias observações realizadas em três idas a campo no território tradicional dos Kaingang, procurando saber como funciona o Direito entre eles e muitas vezes me surpreendendo com o que vi.

Dessa forma, espero contribuir com este trabalho de caráter interdisciplinar e multifacetado, que pode servir ao estudante de Direito ou de outros cursos, desde que esteja interessado em conhecer os Kaingang do Oeste de Santa Catarina através de um ponto de vista que valoriza os aspectos jurídicos que envolvem este povo indígena. Tais aspectos são perceptíveis em sua história, organização política e funcionamento social, nos seus problemas contemporâneos, nos conflitos e nas alianças, nos quais o Direito se manifesta nunca de forma isolada e simplificada, encontrando antes uma rede de significações e relações pessoais própria da cultura dos Kaingang, índios que chegam ao século 21 em uma situação melhor do que a de 50 anos atrás, porém ainda com muitos desafios pela frente.

2 CONTEXTO E HISTÓRIA DOS KAINGANG

Antes demais nada, faz-se necessário apresentar algumas informações a respeito dos Kaingang², situá-los no contexto geográfico e em relação aos outros povos indígenas da América do Sul e abordar brevemente sua história, desde os primeiros registros de ocupação humana na região até os primeiros contatos com a sociedade brasileira e a ocupação colonial de seu território tradicional. Tal revisão tem duplo objetivo: primeiro, o de evitar que o leitor iniciante no estudo desse povo sinta-se desorientado em termos temporais e espaciais; em segundo lugar, inserir este trabalho, que parte do meio jurídico, nas discussões interdisciplinares que dizem respeito aos Kaingang ou também a eles, buscando tratar os assuntos com o maior cuidado e máxima atenção. O Direito, pretendo demonstrar, é capaz de apoiar-se em documentos das mais diversas naturezas para fundamentar decisões e produzir efeitos, algo que fica claro quando se trata da questão dos direitos indígenas e sua vinculação intrínseca com a ocupação do território, em razão da qual evidências históricas, etnográficas e arqueológicas, e não apenas cartoriais, são decisivas na solução de litígios. Para tanto, fez-se necessário consultar algumas pesquisas na área de arqueologia e pré-história da região Sul, situando o povo Kaingang antes do contato com a “civilização” e portanto antes de se começarem a produzir documentos escritos sobre ele. Da mesma forma, recorri ao respeitável material historiográfico produzido sobre a colonização do Sul do Brasil, especificamente a região Oeste de Santa Catarina, e sobre como isso afetou o destino dos Kaingang. A incursão em outras disciplinas, porém, não deve ser feita com o intuito de encontrar conclusões certas e unânimes, prontas para serem capturadas pelo jurista ávido por certezas; ao contrário, deve-se respeitar o caráter científico e inconcluso de tais investigações, o que por sua vez já é suficiente para jogar fora muitas simplificações e preconceitos.

2.1 Situação e contexto dos Kaingang

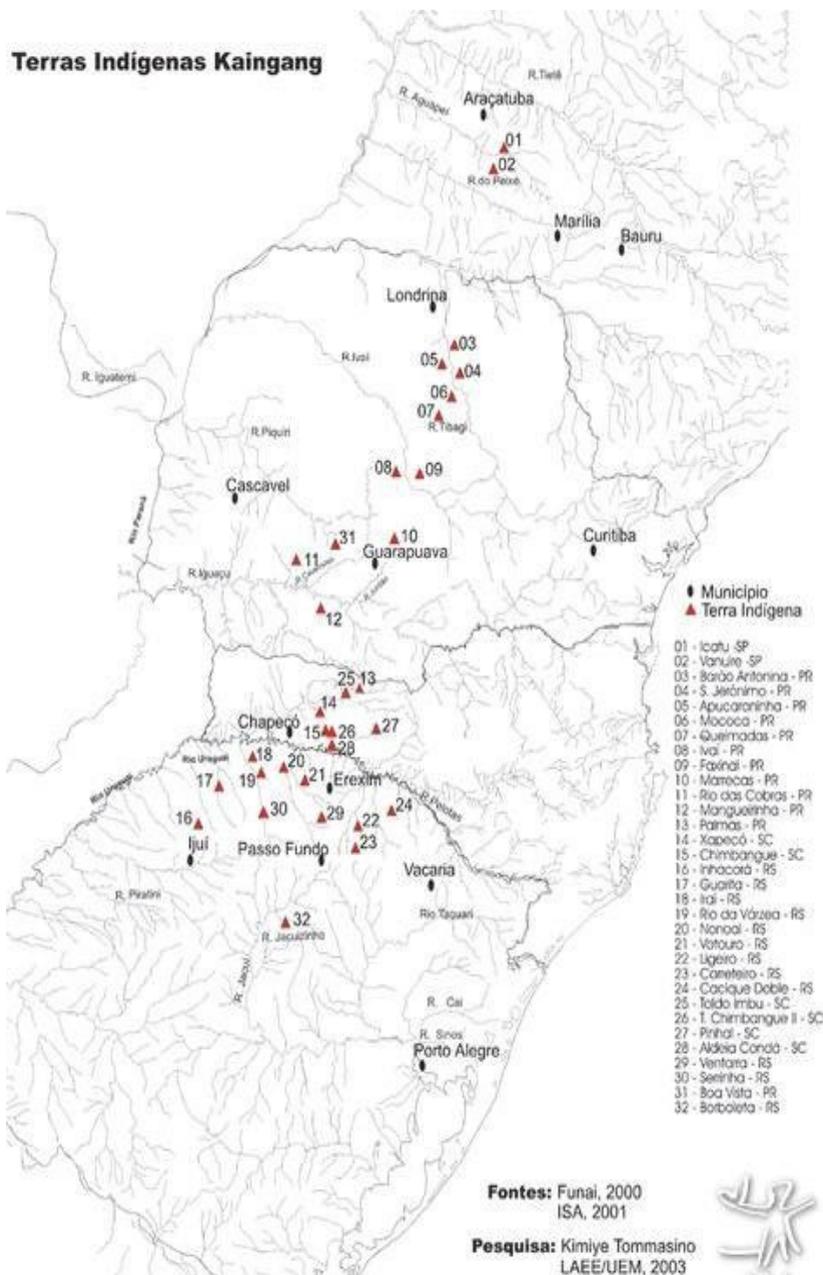
² Sobre a grafia do nome Kaingang, respeita-se aqui a norma culta da “Convenção para a grafia dos nomes tribais” estabelecida na primeira reunião da Associação Brasileira de Antropologia (ABA), em 1953, segundo a qual o nome de povo indígena é grafado em maiúscula, sem flexionar o plural (por exemplo: “o povo Kaingang” ou “os Kaingang”). Quando o nome da etnia for usado na função de adjetivo, no entanto, adota-se aqui a forma opcional de escrita com minúscula, como “cultura kaingang” e “comunidade kaingang”.

Os Kaingang são um povo indígena localizado no Brasil Meridional, estendendo-se por uma faixa que vai desde o oeste de São Paulo ao norte do Rio Grande do Sul, passando por Paraná e Santa Catarina. É o povo indígena mais numeroso na região Sul, além de estar entre os 5 maiores povos indígenas no Brasil e de ser a mais numerosa das sociedades Jê. Estima-se hoje uma população kaingang de aproximadamente 29 mil pessoas³, vivendo em 32 Terras Indígenas (TIs) espalhadas por esses quatro estados (ver Mapa 1), além de famílias vivendo nas zonas urbanas e rurais próximas às TIs, ou mesmo em zonas metropolitanas afastadas de suas terras, por razões econômicas ou políticas. As TIs kaingang localizam-se dentro do que era o território tradicional desse povo e, por estarem distribuídas em uma área de extensão considerável, a situação das comunidades apresenta as mais variadas condições (VEIGA, 2006. TOMMASINO e CID FERNANDES, 2001). Segundo Aneliese Nacke, apesar de continuarem habitando suas terras tradicionais, os Kaingang ocupam uma parcela ínfima de seu território original, drasticamente reduzido pelo avanço da colonização, em áreas delimitadas pelo Estado brasileiro:

As atuais TIs encontram-se localizadas em territórios tradicionais Kaingang, embora estes representem uma parcela ínfima dos espaços ocupados antes do processo de colonização. Ressalta-se que a concepção Kaingang de território ultrapassa evidentemente as fronteiras das terras a eles destinadas pelo Estado brasileiro. Estão incluídos neste território os locais onde estão enterrados seus antepassados e seus 'umbigos' e onde pretendem enterrar suas 'cabeças'. Esta percepção é evidenciada especialmente nos movimentos indígenas Kaingang pela recuperação das terras tradicionais. (NACKE, 2007, p. 38).

As diferentes Terras Indígenas habitadas pelos Kaingang, cabe lembrar, estão em diferentes estágios do processo administrativo de

³ De acordo com www.portalkaingang.org (2006) página desenvolvida por Wilmar D'Angelis e Juracilda Veiga, dois respeitáveis pesquisadores nessa área (acessado em 01/03/2010).



Mapa 1: Terras Indígenas Kaingang (Fonte: Funai e ISA).

demarcação e enfrentam problemas específicos em cada local⁴. No Oeste do Estado de Santa Catarina, por exemplo, região de colonização relativamente recente, grupos Kaingang ainda lutam pela retomada de terras cuja ocupação tradicional é incontestável. Apesar das evidências históricas e das recentes conquistas no campo jurídico, em Santa Catarina a articulação de forças políticas anti-indígenas parece ter crescido nos últimos anos, atravancando o reconhecimento de seus direitos⁵. No caso de terras já demarcadas, como procurarei demonstrar, outras dificuldades se apresentam, sejam ligadas à infra-estrutura (ex: moradia, estradas, saneamento básico) ou a serviços como saúde e educação, além de questões políticas ou outras relativas a segurança, trabalho etc.

No entanto, pode-se afirmar que, mesmo após dois séculos de convívio com colonizadores descendentes de europeus, deslocamentos forçados, guerras e massacres, os Kaingang guardam traços de identidade étnica e continuidade linguística, cultural e histórica suficientes para considerá-los um povo indígena consciente de sua diferença face à sociedade nacional, ligado a um território específico e distinguindo-se de outros povos indígenas (de uns mais do que de outros, claro), assim como situado em relação a eles.

Sobretudo, os Kaingang têm sua visão de mundo própria, manifestada explicitamente na sua forma de organização social. O primeiro etnólogo a observar as características desse povo foi Curt Nimuendajú, nascido em Jena, Alemanha, e mais tarde naturalizado brasileiro, abandonando assim seu antigo sobrenome, Unkel, e adotando aquele recebido dos índios Apapocuva-Guarani dentre os quais viveu, *Nimuendajú*, que quer dizer “aquele que estabeleceu sua morada”. Autodidata, sem formação universitária, Curt Nimuendajú foi precursor da etnologia moderna no Brasil, ofício que exerceu por quatro décadas, após desembarcar em solo brasileiro em 1903, com 20 anos de idade

⁴ Sobre os aspectos contemporâneos da questão territorial Kaingang, Kimiye Tommasino e Ricardo Cid Fernandes afirmam: “A luta pela terra tem sido a forma que os Kaingang encontraram para o enfrentamento do processo de pauperização crescente em que se encontram. Quando os governos estaduais em acordo com o governo federal expropriaram a maior parte dos territórios indígenas, foi realizado um cálculo, utilizando-se o módulo do Inera sem levar em consideração o crescimento vegetativo da população indígena. Comparando os dados de população à época da expropriação com os de hoje, percebemos que na maioria das terras kaingang a população triplicou ou mesmo quadruplicou, o que confirma as reivindicações dos caciques de que as terras são insuficientes e precisariam ser ampliadas. Conhecendo de perto essa realidade, podemos prever para futuro próximo, o acirramento dos conflitos relacionados com a luta pela terra indígena em todo o sul do país.” (TOMMASINO e CID FERNANDES, 2001).

⁵ Conforme Maldos, 2007.

(NIMUENDAJU, 1993). A apresentação feita por Marco Antônio Gonçalves ilustra a experiência de Nimuendajú com os Kaingang de São Paulo:

Entre 1910 e 1912, conviveu com os Kaingang de São Paulo. Os Kaingang, àquela época, foram o foco de um debate em que se travava uma guerra de posições: de um lado, as teses defendidas por Herman Von Ihering, que pregavam o extermínio das populações indígenas, declaradas como empecilho ao progresso e à civilização, e de outro lado as teses de Rondon e de seus seguidores, calcadas em ideais humanitários, defensores da convivência pacífica com as tribos indígenas e o respeito às suas tradições culturais. Nimuendajú tomou partido neste debate, posicionando-se ao lado de Rondon. Seus trabalhos sobre o Kaingang, que ora são publicados, procuram, como testemunho de respeito, entender e desvendar aquela lógica social tão particular. (NIMUENDAJU, 1993, p. 20).

As observações de Nimuendajú sobre os Kaingang são valorizadas até hoje por sua riqueza de detalhes e profundidade de alcance, além de tê-las realizado quando aquele grupo indígena tinha sido recém contatado pela sociedade nacional. Logo pôde perceber a forma típica de organização dos Kaingang, baseada em uma oposição primordial de dois clãs – *Kañerú* e *Kamé* – que não apenas define sua estrutura social em duas metades, mas que é atribuída aos animais, plantas e todas as formas conhecidas, divisão esta que já se encontra presente no seu mito de origem:

A tradição dos Kaingang conta que os primeiros desta nação saíram do chão, por isso eles tem a cor da terra. Numa serra no sertão de Guarapuava, não sei bem aonde, dizem eles que até hoje se vê o buraco pelo qual eles subiram. Uma parte deles ficou em baixo da terra onde eles permanecem até agora, e os que cá em cima morrem vão se juntar outra vez com aqueles. Saíram em dois grupos, chefiados por dois irmãos por nome *Kañerú* e *Kamé*, sendo que aquele saiu primeiro. Cada um já trouxe um número de gente de ambos os sexos. Dizem que *Kañerú* e sua gente toda eram de corpo

fino, peludo, pés pequenos, ligeiros tanto nos seus movimentos como nas suas resoluções, cheios de iniciativa, mas de pouca persistência. *Kamé* e os seus companheiros, ao contrário, eram de corpo grosso, pés grandes, e vagarosos nos seus movimentos e resoluções. Como foram estes dois irmãos que fizeram todas as plantas e animais, e que povoaram a terra com seus descendentes, não há nada neste mundo fora da terra, dos céus, da água e do fogo que não pertença ao clã de *Kañerú* ou ao de *Kamé*. Todos ainda manifestam sua descendência ou pelo seu temperamento ou pelos traços físicos ou pela pinta. O que pertence ao clã *Kañerú* é malhado, o que pertence ao clã *Kamé* é riscado. O Kaingang reconhece estas pintas tanto no couro dos animais como na pena dos passarinhos, como também na casca, nas folhas ou na madeira das plantas. (NIMUENDAJU, 1992, p. 58-59).

O mito tradicional registrado por Nimuendajú, no qual o início do mundo se confunde com a origem do próprio povo Kaingang, contém em si mesmo a forma de organização social fundamental desse povo. As aldeias Kaingang, portanto, podem ser vistas como divididas em duas metades - *Kamé* e *Kañerú* – sem que isso implique uma efetiva divisão física/geográfica, como ocorre entre os outros povos indígenas. De acordo com Juracilda Veiga:

O aspecto fundamental da organização social dos Kaingang é a divisão nas metades exogâmicas KAME e KANHRU, que se opõem e se complementam, enfeixando instituições que, entre os Timbira, por exemplo, tendem a ser distribuídas em vários pares de metades. As metades Kaingang não são espacialmente localizadas, isto é, não implicam em “posições” definidas da moradia no espaço geográfico da aldeia. (VEIGA, 2006, p. 80).

Dizer que as metades são exogâmicas implica reconhecer que os casamentos devem se dar entre pessoas de metades distintas, ou seja, um homem não pode casar com uma mulher de sua metade. É a partir das metades, também, que será escolhido o nome da pessoa, sendo que essa transmissão se dá de forma patrilinear, ou seja, o filho ou a filha

pertencerão à metade do pai e receberão um nome dentre os diversos nomes disponíveis dessa metade: “No caso Kaingang, cada metade possui um repertório de nomes e a pessoa receberá um nome do estoque de nomes de sua metade, cujo pertencimento é automaticamente estabelecido por nascimento, ou seja, filho(a) de homem Kamé será Kamé” (VEIGA, 2006, p. 29).

Essa estrutura dualista dividindo a aldeia em grupos, é algo muito recorrente entre os povos Jê da América do Sul, tendo atraído o interesse de etnólogos de diversos países devido a seu elevado grau de complexidade (LÉVI-STRAUSS, 2003). Deixarei a discussão de conceitos como “povos primitivos” para o próximo capítulo, mas merece já um pequeno destaque a surpresa que tais estruturas sociais complexas provocaram naqueles que defendiam a tese de que os índios do Brasil central – agrupados sob o nome Jê⁶ – eram primitivos em relação a outros povos indígenas do continente. A principal oposição que se fazia, no caso brasileiro, era entre os povos que habitavam ecossistemas litorâneos, florestais ou ribeirinhos e aqueles que ocupavam os sertões e os campos de cerrado do interior, estes últimos considerados mais rudimentares e pouco desenvolvidos. O que se descobriu, ao contrário, graças ao passo inicial dado por Curt Nimuendajú, chamou a atenção dos pesquisadores. Como explica um dos maiores nomes da Antropologia contemporânea, Claude Lévi-Strauss:

Desde Martius, os etnólogos costumam repartir as culturas indígenas da América tropical em duas grandes categorias. As da costa e do sistema Orinoco-Amazonas, caracterizando-se por um habitat florestal, ribeirinho ou vizinho à floresta; uma agricultura de técnica rudimentar, mas com arroteamento extensivo cultivando numerosas espécies; uma organização social diferenciada, esboçando ou afirmando uma hierarquia social clara; e vastas habitações coletivas testemunhando ao mesmo tempo, o nível da indústria indígena e o grau de integração da sociedade. Arawak, Tupi e Caribe dividem em graus diversos, e com variações regionais, estes traços característicos. O Brasil central, ao contrário, é ocupado pelas

⁶ Existem no Brasil quatro grandes grupos lingüísticos com numerosos membros espalhados por vastas áreas: Arwak, Karib, Tupi e Jê. Além destes também há grupos menores e línguas consideradas “isoladas” (URBAN, 1998).

populações de cultura mais rudimentar; por vezes nômades e ignorando a construção de habitações permanentes e a cerâmica, vivem da colheita e da coleta ou, quando sedentárias, recorrem à caça individual ou coletiva, mais do que ao cultivo que, entre eles permanece uma ocupação secundária. Sob o nome “Jê”, Martius acreditou poder reunir populações diferentes, pela língua e por outros aspectos e suas respectivas culturas, numa única família cultural e linguística: via neles os descendentes dos selvagens Tapuia, descritos pelos viajantes do século XVI como inimigos tradicionais dos Tupi litorâneos: estes os teriam expulsado para o interior, ao longo das migrações que lhes asseguraram o domínio da costa e do vale amazônico. Sabemos que estas migrações só acabaram em fins do século XVII, conhecendo-se até exemplos mais recentes.

Esta hipótese sedutora foi abalada, nos últimos vinte anos, pelas pesquisas do saudoso Curt Nimuendaju, em muitas tribos da pretensa família jê, que habitavam a savana compreendida entre a cadeia litorânea e o vale do Araguaia, no leste e nordeste brasileiros. Entre os Ramkokamekran, Caiapó, Xerente e Apinajé, Nimuendaju descobriu, primeiramente, uma agricultura mais original do que se tinha suposto: algumas dessas tribos cultivam espécies desconhecidas alhures (*Sissus sp.*). Mas, sobretudo no domínio da organização social, estes falsos primitivos revelaram sistemas de espantosa complexidade: metades exogâmicas recortam metades esportivas ou cerimoniais, sociedades secretas, associações masculinas e classes de idade. Estas estruturas acompanham, habitualmente, níveis de cultura muito mais elevados (LÉVI-STRAUSS, 2003, p. 124-125).

Os Kaingang, por sua vez, são considerados pertencentes à família linguística Jê, o que os torna de algum modo ligados à descrição feita acima pelo etnólogo francês. Percebe-se assim que o povo Kaingang liga-se a outros povos de acordo com certas semelhanças culturais e linguísticas. Para esta última característica, o estudo das línguas nativas traz grandes contribuições quando se trata de situar os

povos indígenas uns em relação aos outros. Dessa forma, é possível buscar nas semelhanças linguísticas de povos diferentes o seu grau de proximidade, uma vez que derivam de uma mesma língua ancestral, cuja antiguidade pode ser estimada, como ocorre com os Kaingang e os Xokleng, vizinhos tradicionais e ambos os povos falantes de línguas pertencentes ao tronco Macro-Jê. Como elucidada Greg Urban, através do método da reconstrução pode-se, inclusive, concluir que as línguas Jê meridionais (Kaingang e Xokleng) separaram-se do tronco a mais tempo do que as outras:

O método da reconstrução não só nos diz que um grupo de línguas modernas deriva de uma ancestral comum, como também quais línguas estão mais próximas entre si, dentro desse grupo, e quais mais distantes. Desse modo é possível construir uma *stammbaum* ou árvore genealógica de uma família linguística, indicando em termos relativos quando as línguas de uma família se diferenciaram umas das outras. Sabemos, por exemplo, que as línguas Jê no Brasil têm uma origem histórica comum, mas também sabemos que o ramo mais meridional da família, representado atualmente pelo Kaingang e pelo Xokleng, separou-se muito antes de ocorrer a diferenciação entre os outros membros da família. Sabemos ainda que as línguas Xavante e Xerente são muito mais próximas uma da outra do que o são do Kayapó, do Suyá ou do Krahô, estas bastante ligadas umas às outras. (URBAN, 1998, p. 88).

Tais variações linguísticas costumam derivar de migrações de parcelas da população original, sejam por motivos ecológicos ou políticos, ocasionando uma ruptura dentro do grupo linguístico. Assim, o estudo das línguas indígenas permite regressar no tempo, fornecendo estimativas para a datação desses movimentos populacionais, uma vez que quanto mais diferenças apresenta a língua atual em relação a outras línguas daquele grupo, maior o tempo decorrido desde a separação entre elas. E ainda existem as subdivisões, ou seja, de um tronco linguístico derivam diferentes famílias, que podem conter diversas línguas cada uma, que por sua vez podem ser divididas em dialetos. Como exemplo para comparação, é comum os autores utilizarem as línguas de origem

latina, relativamente próximas entre si, como o Português, o Espanhol, o Francês, o Italiano, etc. Conforme Raquel F. A. Teixeira:

Quando um grupo, por algum motivo (disputa interna pelo poder, por exemplo) se subdivide, as experiências vivenciadas pelos dois grupos humanos passam a ser diferentes. Sem a necessidade de entendimento mútuo entre aqueles dois grupos, as línguas que cada grupo fala vão fazendo ajustes independentes, de tal forma que, após muito tempo, elas deixam de ser mutuamente compreensíveis e passam a constituir línguas diferentes. A história das línguas do mundo é uma história de sucessivas multiplicações e é isso que explica que línguas completamente diferentes tenham, às vezes, características comuns.

O caso do latim é bastante conhecido. Através desse processo de subdivisões e multiplicações sucessivas, o latim foi se modificando até transformar-se em línguas como o português, o espanhol, o francês, o romeno, o catalão, o romanche e o italiano. Estas línguas constituem uma “família linguística”, porque têm uma origem comum, o latim, e isso pode ser verificado através de semelhanças entre as línguas, seja no vocabulário, na estrutura das sentenças ou nos sons. (TEIXEIRA, 1995, p. 293-294).

Da mesma forma que as línguas indo-europeias, segundo Teixeira, o agrupamento das línguas indígenas fazem referência a uma origem comum. Assim, a família Jê é apenas uma variante do tronco Macro-Jê, da qual derivam as línguas Kaingang e Xokleng, entre muitas outras. Estas duas, por sua vez, formam praticamente um sub-grupo linguístico (os Jê meridionais), uma vez que se separaram do tronco há mais tempo do que as outras línguas, por volta de 3 mil anos. Tal data indica ainda o início do movimento de migração desse grupo em direção ao sul, pelo qual vieram a se estabelecer na região que ainda hoje ocupam, nos estados mais ao sul do Brasil. Mesmo com a separação física dos outros povos falantes de línguas Jê, as semelhanças linguísticas indicam esse passado comum. É o que explica Urban, mais propriamente:

É comum atualmente fazer-se uma distinção entre a família Jê propriamente dita e o chamado Macro-Jê. Se imaginarmos uma árvore, a família Jê representaria um ramo relativamente recente, que se separou há uns 3 mil anos ou mais, a julgar pelas semelhanças internas entre as línguas Jê atualmente encontradas. As línguas Jê parecem ser mais diversificadas internamente do que as da família românica do indo-europeu. Mas foi demonstrado que todas as línguas Jê estão ligadas. [...]percebe-se que toda a rede de línguas geneticamente filiadas ao tronco Macro-Jê está concentrada na parte oriental e central do planalto brasileiro. O grupo central do Jê, cuja radiação supomos ter-se iniciado há uns 3 mil anos, está localizado entre populações com relações mais afastadas a leste e a oeste. Da distribuição depreende-se que esse grupo de Jê propriamente dito teria se originado em algum lugar entre as nascentes dos rio São Francisco e Araguaia, possivelmente nas proximidades do grupo Jê Central, atualmente extinto, conhecido como Xakriabá.

A primeira separação teria ocorrido entre os Jê meridionais (Kaingang e Xokleng) e o resto. Estes teriam iniciado sua migração em direção ao sul nesse momento, há uns 3 mil anos, mas não se tem idéia de quando teriam chegado à região que atualmente ocupam no sul do Brasil. Tampouco se sabe por que migraram, embora um estudo de relevo geográfico mostre que se dirigiram a uma região de planalto semelhante a seu habitat originário. (URBAN, 1998, p. 90).

Sendo assim, pode-se afirmar que a proximidade física de dois grupos indígenas observada no presente não é o único – e nem provavelmente o mais importante – indicador da existência de uma proximidade real, de cunho étnico e histórico, entre os dois povos. O principal exemplo que se pode dar na região Sul do Brasil é o fato de que tanto os Kaingang quanto os Xokleng, durante muito tempo, dividiram espaço com os índios Guarani, povo falante de uma língua Tupi-Guarani, a principal família do tronco Macro-Tupi; ou seja, os Guarani, apesar de próximos geograficamente, são provenientes de uma origem muito distante dos povos Jê do sul. Em algumas Terras

Indígenas no estado de Santa Catarina, próximas ao litoral, localiza-se o povo Guarani-Mbya⁷, cuja abrangência territorial, na verdade, espalha-se pelo Sul e Sudeste brasileiros, onde procuram se estabelecer em áreas de Mata Atlântica, assim como podem ser também encontrados no leste paraguaio, nordeste da Argentina e no Uruguai. Segundo Maria Inês Ladeira:

Os Mbya estão presentes em várias aldeias na região oriental do Paraguai, no nordeste da Argentina (província de Misiones) e no do Uruguai (nas proximidades de Montevideo). No Brasil encontram-se em aldeias situadas no interior e no litoral dos estados do sul – Paraná, Santa Catarina, Rio Grande do Sul – e em São Paulo, Rio de Janeiro e Espírito Santo em várias aldeias junto à Mata Atlântica. Também na região norte do país encontram-se famílias Mbya originárias de um mesmo grande grupo e que vieram ao Brasil após a Guerra do Paraguai, separaram-se em grupos familiares e, atualmente, vivem no Pará (município de Jacundá), em Tocantins numa das áreas Karajá de Xambioá, além de poucas famílias dispersas na região centro-oeste. No litoral brasileiro suas comunidades são compostas por grupos familiares que, historicamente, procuram formar suas aldeias nas regiões montanhosas da Mata Atlântica - Serra do Mar, da Bocaina, do Tabuleiro, etc.
[...]A população Guarani no litoral é, salvo exceções, composta pelos Mbya e Nandeva. (LADEIRA, 2003).

A língua é, portanto, um dos principais elementos de diferenciação étnica, embora evidentemente não seja o único. Apesar do caráter generalizante da afirmação, povos Jê têm características comuns que os distinguem dos outros povos: tradicionalmente, habitam um ecossistema específico – os campos e cerrados – assim como

⁷ “De acordo com o lingüista Aryon Dall’Igna Rodrigues, o Mbya, assim como Kaiowa e Nandeva são dialetos do idioma Guarani, que pertence à família Tupi-Guarani, do tronco lingüístico Tupi. A língua Guarani é falada por diferentes grupos/povos indígenas (Brasil, Paraguai, Argentina, Uruguai, Bolívia) sendo que, no Paraguai, é língua oficial juntamente com o espanhol. As variações na linguagem são observadas na pronúncia e nas sílabas tônicas (a maioria das palavras guarani é oxítona), mas sobretudo no vocabulário e na sintaxe, de acordo com sistemas culturais próprios dos falantes da língua Guarani.” (LADEIRA, 2003).

desenvolveram hábitos alimentares e cultivos próprios, em contraste com os Tupi, por exemplo, sem falar, é claro, na forma peculiar de estrutura social já mencionada. É o que nos mostra o livro organizado por Benedito Preziosi e Eduardo Hoornaert, uma das primeiras iniciativas bem sucedidas de se escrever sobre a história no país dando destaque ao papel dos índios. Tal volume, inicialmente pensado com fins didáticos, traz de maneira simples e clara alguns desses importantes aspectos:

Se as matas foram a moradia privilegiada dos Aruak e dos Tupi, os cerrados e os descampados foram o novo domicílio de povos Jê, que chegaram certamente das costas desérticas do Pacífico, em busca de regiões mais férteis ou com adversários menos poderosos. Esses povos cujas línguas pertenciam a um tronco comum, chamado de macro-jê, tinham também uma alimentação baseada não na mandioca, como os moradores da mata, mas no milho e no feijão, alimentação básica das nações andinas e mexicanas.

Ainda hoje são muitas as famílias que pertencem a este tronco linguístico: ao Norte vivem os Timbira, cujos representantes mais conhecidos são os Krahô e os Canela; os Camacã, que viveram no sudoeste da Bahia, deviam ser também seus parentes; os Kaiapó, que hoje moram no sul do Pará; na região do Araguaia estão os Karajá e seus parentes Javaé e Xambioá; no centro há os Bororo e os Akwen, que compreendem os Xavante, Xerente e Xakriabá. No sul estão os Kaingang e os Xokleng, que por um certo tempo foram chamados de Coroado e Botocudo; a oeste há os Bororo, muito massacrados no século 18; no leste vivem os sobreviventes dos Botocudo, hoje representados pelos Krenak; no nordeste vivem ainda os Fulni-ô e o povo Cariri, que apesar dos massacres resistem em muitas comunidades, tentando sobreviver às inúmeras pressões da nossa sociedade. (PREZIO e HOORNAERT, 1989, p. 37).

A extensão continental da denominação Jê torna quase impossível qualquer tentativa de busca por elementos culturais comuns. Percebe-se, no entanto, que além da proximidade linguística, a organização social peculiar desses povos, com metades exogâmicas e

outras divisões, constitui um elemento comum a evidenciar sua conexão; estabelece-se assim um vínculo ainda que remoto, a indicar o posicionamento de cada povo em uma dada constelação cultural e linguística. Optei por abordar este tema, mesmo que de forma breve e incompleta, para destacar o fato de que os Kaingang estão situados em um amplo universo de povos em constante movimento, no qual há influências mútuas e trocas permanentes, evitando assim uma análise isolada no tempo e no espaço. Busquei também reconhecer que a história desse povo tem início muito antes dos primeiros contatos com os brancos. Prosseguindo neste objetivo, passaremos rapidamente pela revisão de alguns dados sobre arqueologia e pré-história da região tradicionalmente habitada pelos Kaingang.

2.2 Os primeiro habitantes no Sul do Brasil

O estudo das populações humanas que primeiro habitaram a América do Sul vem trazendo revelações surpreendentes nas últimas décadas, sobretudo devido a descobertas arqueológicas recentes e o questionamento de antigas teorias. O conhecimento da maioria dos brasileiros sobre o assunto ainda é pequeno, talvez pelo mau costume de não se valorizar o que acontecia por aqui antes da chegada das caravelas, aliado à visão distorcida de que os povos indígenas estavam “congelados” no tempo e, portanto consistiam povos sem história. Para o pesquisador Eduardo Neves, nada mais errôneo que tal compreensão:

É uma verdade estabelecida para a maioria dos brasileiros que a história do país foi inaugurada em 22 de abril de 1500. O que aconteceu antes disso, domínio da “pré-história”, seria pouco vago e na verdade irrelevante para o posterior desenvolvimento do Brasil, merecendo poucas páginas nos livros didáticos. Ao contrário dos países da América Espanhola onde a “conquista” é o termo utilizado para designar a ocupação européia, tal processo é conhecido no Brasil como “descobrimento”, o que revela o preconceito e desconhecimento sobre as populações indígenas do Brasil e sua história.

A imagem as sociedades indígenas comum ao público em geral é estática: indivíduos vivendo em pequenas aldeias isoladas na floresta,

representando um passado remoto, uma etapa evolutiva de nossa espécie. Enfim, populações sem história. Nada mais errado. Sabe-se hoje que os povos indígenas que habitam o continente Sul Americano descendem de populações que aqui se instalaram há dezenas de milhares de anos, ocupando virtualmente toda a extensão do continente. Ao longo desse período essas populações desenvolveram diferentes modos de uso e manejo dos recursos naturais e diferentes formas e organização social, o que é atestado pelo crescente número de pesquisas arqueológicas realizadas no Brasil e países vizinhos. (NEVES, 1995, p. 171).

Quando, exatamente, chegaram os primeiros habitantes do continente Sul Americano é ainda uma questão controversa que alimenta acalorados debates. As estimativas variam de acordo com a perspectiva dos pesquisadores, mas pode-se afirmar que até pouco tempo atrás predominou a noção de que os primeiros homens aqui chegaram há menos de 12 mil anos, advindos da América do Norte por meio do istmo do Panamá. Ocorre que este quadro está sendo alvo de diversos questionamentos recentes, embasados por sua vez em novas descobertas de sítios arqueológicos que apontam indícios de uma ocupação humana muito mais antiga do que se pensava, sendo que alguns autores defendem que essa ocupação tenha mais de 30.000 anos (NEVES, 1995; GUIDON, 1998)⁸. Já no Sul do Brasil, pesquisadores identificaram artefatos líticos datados em quase 13 mil anos antes do presente, ou AP, na linguagem dos arqueólogos. Cabe notar, entre outras coisas, que o local onde se registrou a ocupação humana mais antiga nos estados do Sul é justamente a bacia do rio Uruguai, território ainda hoje ocupado pelos índios Kaingang. De acordo com Niéde Guidon:

⁸ Sobre a reação de alguns cientistas a essas novas evidências, escreve a arqueóloga Niéde Guidon, uma das principais defensoras da maior antiguidade na ocupação sul-americana: “Uma fração da comunidade científica é, atualmente, reticente a aceitar o fato de que o Homem penetrou no continente americano há mais de 30 mil anos, já que sua chegada à América do Sul não poderia ser mais antiga do que 12 mil anos. Esse ceticismo resulta de uma posição em favor de uma linha explicativa proposta na década de 50. Segundo tal teoria as migrações pré-históricas somente poderiam ser feitas por terra. Assim, para povoar a América o Homem teria passado da Ásia, através da Beríngia, para o Alasca. Essa passagem seria possível em momentos em que o mar tivesse alcançado cotas mais baixas que a atual” (GUIDON, 1998, p. 37).

Nos estados do Sul a tradição mais antiga (entre 13 mil e 8500 AP) é a que Miller definiu graças aos trabalhos que desenvolveu na bacia do rio Uruguai. O material lítico mostra duas tendências, definidas como fases pelo autor. Em dois sítios ele encontrou material lítico que catalogou como fase *Ibicuí*: artefatos pouco elaborados a partir de núcleos de basalto e de plaquetas de arenito metamórfico e que mostram traços de uso. Esse material apareceu associado à megafauna fóssil. Datações de 14^C situam cronologicamente essa fase: 12 700-12 690 AP.

Pequenas pontas de projétil pendunculadas e artefatos lascados e retocados (facas bifaciais, raspadores terminais e laterais e bifaces lanceoladas) encontrados em dezesseis sítios localizados na barranca do rio *Uruguai* constituem a fase Uruguai, com datações de 14^C que vão de 11 555 a 8640 anos AP. (GUIDON, 1998, p. 50).

Os vestígios arqueológicos encontrados são datados através de análise em laboratório, como por exemplo o método Carbono14, além de se tentar estabelecer padrões de semelhança entre os achados, que se estendem tanto no espaço quanto no tempo. Dessa forma, é possível distinguir as diferentes “fases” ou “tradições”, que indicam sucessivas ondas de ocupação, movimentos migratórios ou assimilação de novas técnicas. A cultura material pode também ser relacionada com o estudo das línguas, possibilitando assim atingir uma maior exatidão quando se trata de identificar vínculos entre os povos do passado e os atuais, mas essa iniciativa esbarra no limite temporal da falta de registros escritos. Existem alguns casos em que essa correlação foi bem sucedida, dentre os quais se encontra o dos Jê do sul. Segundo Neves:

Há atualmente evidências de inúmeras tradições e fases ceramistas pré-coloniais no território brasileiro. [...]A correlação entre tradições ceramistas – e outros itens de cultura material – e línguas é um problema difícil, e provavelmente insolúvel, para os arqueólogos, embora existam situações onde essa associação já foi verificada, como é o caso da correlação estabelecida entre a cerâmica das tradições Tupinambá e Guarani e as populações falantes da família linguística Tupi-Guarani que ocupavam o litoral e o sul do Brasil à

época da chegada dos europeus. Foram também estabelecidas correlações entre os índios Minuano e Charrua que viviam nos campos do sul do Brasil e no Uruguai e a cerâmica da tradição Vieira; entre os grupos Jê do sul – Kaingang, Xokleng e Guaianá – e a cerâmica das tradições Taquara, Casa de Pedra e Itararé no Rio Grande do Sul, Santa Catarina, Paraná e São Paulo. Tais correlações foram feitas porque havia documentos históricos ou etnográficos que as embasavam, de onde se conclui que à medida que se recua no tempo fica mais difícil estabelecê-las. (NEVES, 1995, p. 188).

Atualmente, Francisco Silva Noelli realiza pesquisas arqueológicas sobre os Jê no Sul do Brasil, desmistificando a concepção até então predominante de que se tratavam de “povos marginais”, ou seja, povos com recursos precários e tecnologia simples, premissas estas de um “determinismo ecológico” produzido pela pobreza do ambiente habitado. Tais conceitos, no entanto, passam por uma profunda revisão, uma vez que baseados em termos evolucionistas que pesquisas nem tão recentes assim já puseram em cheque. Conforme Noelli, essas noções relativas à ocupação territorial e à demografia deveriam ser repensadas:

É preciso repensar a concepção dominante sobre a territorialidade e a demografia Jê do Sul, abandonando a imagem vigente de pequenos grupos geograficamente isolados. Deve-se abandonar a conceituação de “povos marginais” que foi concebida na década de 1940, quando o determinismo ecológico e o evolucionismo de Julian Steward tomaram corpo no *Handbook of South American Indians*. É importante lembrar a grande influência de Steward, pois ele consolidou o conceito evolucionista de “povos marginais”, em que foram incluídos os Kaingang e os Xokleng. “Povos marginais” eram considerados como essencialmente caçadores-coletores e exploradores de ambientes improdutivos através de uma tecnologia simples (NOELLI, 2004, p. 22-23).

Os Kaingang e os Xokleng, como vimos, não devem ser vistos como sub-desenvolvidos em relação a outros povos indígenas, nem

devemos penar que são culturas estáticas, “paradas no tempo”. Ao contrário, é preciso pensá-los no contexto de movimentos populacionais e disputas territoriais, principalmente com povos Tupi, a partir do qual desenvolveram um vínculo com certo tipo de território há mais de mil e quinhentos anos⁹. Assim, os Jê do sul se estabeleceram nas regiões de maior altitude em relação ao nível do mar, como serras e planaltos, e separaram-se dos outros povos de língua Jê, limitados que foram não apenas pelo ambiente, mas por grupos vizinhos. Segundo Noelli:

Os Tupinabá separaram os Jê do Sul das demais populações Jê que ocuparam partes da Serra do Mar e do litoral de São Paulo, Rio de Janeiro e Espírito Santo, bem como algumas áreas do interior de Minas Gerais e São Paulo. Próximo do litoral, o vale do Ribeira acabou como o limite setentrional litorâneo do Jê do Sul, por volta de 2 mil A.P. Os Guarani causaram recortes territoriais mais amplos, de tal modo que eles “encurralaram e cercaram” os Jê do Sul nas áreas mais elevadas da Serra Geral desde o centro-Sul do Paraná até os campos do planalto Sul-Rio-Grandense a partir de 1.200 a 1 mil A.P.; comprimiram seus territórios no alto Uruguai ao redor de 1.500 A.P. e próximo dos campos de Caxias do Sul ao redor de 1.900 A.P. Separaram os territórios do vale do Ribeira dos vales do rio Tibagi e alto rio Iguaçu desde pelo menos 1.400 A.P., criando uma consistente linha divisória entre esses dois núcleos de ocupação Jê que persistiram além do século XVI. As evidências arqueológicas interpretadas a partir das informações históricas existentes nas fontes dos séculos XVI e XVII mostram que os Jê do Sul estavam concentrados nos territórios mais elevados em relação ao nível do mar, onde predominam as temperaturas mais baixas e as áreas de campo. A porção superior de boa parte dos vales que terminam no litoral atlântico estava ocupada pelos Jê, enquanto que a planície costeira

⁹ Pesquisas arqueológicas no sul do Brasil, desde a década de 1960, depararam-se com uma forma peculiar de habitação na região: casas subterrâneas, em formato circular, cujo diâmetro médio varia de 2 a 13 metros e profundidade de 2,5 a 5 metros. Essas casas foram habitadas entre os séculos V e XV desta era. Encontram-se em locais de ocupação tradicional dos Kaingang e Xokleng, sendo que hoje ainda é muito difícil distinguir quando exatamente se deu a diferenciação cultural e linguística dos dois povos (D'ANGELIS e VEIGA, 2003).

das regiões Sul e Sudeste eram domínio Tupinambá (ao norte da ilha do Cardoso) e Guarani (ao sul de Antonina). A região de Misiones, devido à inexistência de datações torna imprecisa qualquer especulação sobre a época de ocupação Jê, sendo possível que essa ocupação fosse tanto anterior, como posterior à presença Guarani. (NOELLI, 2004, p. 39-40).

Indispensável é notar que os saberes têm, eles também, sua própria história, geralmente tendo sido originados por interesses bem distintos daqueles que hoje os instigam. Assim, o estudo de povos indígenas não pode deixar de levar em conta o contexto e as motivações daquele que os estuda. É o que constata, por exemplo, Lúcio Menezes Ferreira ao abordar os interesses sociais por trás da Arqueologia do período imperial brasileiro, que pretendia transformar o indígena não apenas em objeto de estudo do saber ocidental, mas com esse saber modificá-lo e amansá-lo, tornando-o enfim “civilizado”:

Assim, o indígena, além de objeto naturalizado, é também *objeto simbólico* de estudo – um sujeito atado às amarras da natureza, mas simultaneamente detentor de uma cultura material, de um conjunto de narrativas mitológicas, de um universo vocabular passível de ser avaliado em seus graus de civilização e, quiçá, de um passado monumental, cujos vestígios, em fragmentos ou edificações, encontrar-se-iam camuflados nas matas tropicais.

Ato contínuo, ao tomá-lo como objeto naturalizado e objeto simbólico, ao aquilatá-lo em seu teor civilizacional, ao escalpelá-lo no “substrato mesquinho de sua inteligência”, a Arqueologia e a Etnografia dispuseram de critérios para classificá-lo e sopeá-lo na hierarquia das raças que compunham o Império, de justificativas para detratá-lo ou representá-lo no discurso histórico que forjava, neste contexto político do país, uma identidade nacional. De outro lado, examiná-lo como objeto naturalizado ou simbólico implica, ato contínuo, em nomeá-lo como *objeto econômico* de estudo. Seria preciso assim, por meio da Cartografia e da Demografia, localizá-lo no espaço, enumerá-lo, retê-lo como

objeto naturalizado e simbólico e, neste passo, melhor entendê-lo para melhor civilizá-lo, para aproveitá-lo como mão de obra e como elemento colonizador do território, para amansá-lo como sujeito econômico e de Direito, para abrigá-lo sob a égide de um contrato social. (FERREIRA, 2003, p. 21-22).

Essa busca por “objetos arqueológicos”, inclusive a tentativa de encontrar um passado glorioso e, portanto, contrastante com a condição miserável dos indígenas à época era, segundo Ferreira, parte de uma razão de Estado que pretendia vincular o passado evocado por tais “reliquias” à ideia de unidade física e temporal da nação. Os fósseis davam a esta sinais de uma genealogia e antiguidade necessárias para se fazer respeitável entre outras nações e perante si mesma. Explica-se assim o encanto que as pesquisas do naturalista dinamarquês Peter Wilhelm Lund (1801-1880) no país provocaram nos membros do Instituto Histórico Geográfico Brasileiro na época, uma vez que atestavam a “antiguidade da raça americana”. Estes, por sua vez, buscavam incorporar os vestígios de ocupação indígena na história do país:

E há também os fósseis, capazes de assentar marcos científicos e antigos no solo nacional, de legitimar o Direito público, de granjear, aos membros da elite imperial, o direito de governar um país continental. A lição fora aprendida com Lund. Testemunhos da ancestralidade do espaço e do homem que o colonizou, os fósseis confeririam um estatuto universal e histórico à Nação, lançando sua identidade num passado distante, a ser ainda calculado com o auxílio de outros fósseis e fontes arqueológicas. Tratava-se, portanto, de autenticar, com o selo científico dos fósseis e artefatos, um atestado do nascimento físico-territorial do Estado brasileiro. (FERREIRA, 2003, p. 24).

Dessa forma, a Arqueologia inseria-se no pensamento científico do século 19 (e sua missão civilizadora) enquanto disciplina de valor político e estratégico, capaz de incorporar os mais diferentes e arcaicos povos no discurso da ciência, na unidade da nação e na linha de evolução da história. Na região de ocupação tradicional Kaingang,

no entanto, as primeiras escavações deram-se a partir dos anos 1960, através de pesquisas do Pe. João Alfredo Rohr e de Pedro Ignácio Schmitz. Desta vez, passaram a contar com outro tipo de dificuldade, uma vez que boa parte da região – em especial o Oeste de Santa Catarina – já estava ocupada por colonizadores e por atividade agrícola havia algum tempo. A falta de conhecimento sobre o significado e valor dos sítios arqueológicos, além dos conflitos que mais tarde adviriam da luta indígena pela recuperação e suas terras provocaram a destruição de muitos vestígios, como explica Mirian Carbonera:

A população regional pouco ou nada sabe sobre esses antigos grupos, pois são raras as pesquisas acadêmicas ou qualquer trabalho de Educação Patrimonial na área de Arqueologia envolvendo as comunidades locais. Leigos dificilmente reconhecem seu valor e importância. Muitos vivem sobre sítios arqueológicos, especialmente nas áreas rurais. Quando reconhecem a cultura material como parte de uma sociedade indígena, esses moradores, na maioria das vezes, fazem associações fantasiosas de que junto ao material encontrado possam existir tesouros (quase sempre dos jesuítas). Por não descobrirem o procurado ouro, acabam tomando o próprio patrimônio arqueológico como se fosse um tesouro. Em outros casos, o uso intensivo do solo na atividade agrícola ou o simples descaso ocasionam a destruição dos sítios. Um fator adicional que acentua a destruição dos sítios arqueológicos na região é a disputa pela terra, iniciada em fins dos anos 1970, envolvendo grupos indígenas e, do outro lado, colonos de origem européia. Com medo de perder as terras, muitos colonos acabam por destruir os vestígios arqueológicos, pois acreditam que estes podem atestar que as terras pertencem aos indígenas. (CARBONERA, 2003, p. 187-188).

Carbonera vê como possível solução para a destruição dos sítios a implementação de políticas de educação tanto através da valorização do patrimônio arqueológico com a população regional, por meio do ensino fundamental, quanto do fomento de pesquisas na área da Arqueologia. Os obstáculos encontrados na realização de pesquisas

empíricas e as conturbadas relações atualmente existentes da população com os registros arqueológicos, além de novas descobertas e da superação de antigas teorias, nos apontam para uma inadequação – para não dizer impossibilidade – em se tratar o assunto da ocupação territorial dos povos Jê no Sul do Brasil por meio de uma simples linha no tempo.

2.3 Conquista e ocupação do Oeste de Santa Catarina

A história da colonização do Oeste de Santa Catarina está inserida na história de ocupação das terras interiores do Sul do Brasil a partir do período colonial, que se relaciona com o contexto mais amplo de uma sociedade nacional ainda incipiente, a envolver autoridades políticas, missionários, bandeirantes e colonizadores, cujos interesses eram na maioria das vezes divergentes, sem falar na disputa entre as coroas portuguesa e espanhola por aquele território, que acabaram produzindo uma situação regional particular, na qual os povos Jê do sul se viram compulsoriamente inseridos.

Os primeiros contatos com esses grupos indígenas de que se tem registro em documentos escritos foram feitos pelos padres jesuítas espanhóis, nas reduções do Guairá, ente 1626 e 1630, quando se encontraram com os denominados “Gualachos”, sendo porém dado como certo que nessas reduções também houve grupos Kaingang (VEIGA, 2006, p. 52). Entretanto, essa experiência foi muito breve, pois as missões logo foram atacadas por tropas de bandeirantes paulistas em busca de escravos, conseguindo capturar milhares de indígenas em cada incursão e pondo fim, em 1631, à ação missionária no interior do Paraná, após o que os jesuítas se deslocam para o sul com o a população indígena restante (VEIGA, 2006, p. 52; D’ANGELIS, 1989, p. 13). Depois da destruição do Guairá, são fundadas novas reduções na região que hoje compreende parte do Paraguai, a província de Misiones, na Argentina, e também uma parte do Rio Grande do Sul, ainda hoje chamada de “sete povos das missões”, na verdade uma referência aos sete povoados (ou *pueblos*, em espanhol) fundados pelos jesuítas. Wilmar D’Angelis narra do forma minuciosa como se deu a sequência dos fatos:

Na seqüência dos fatos, os jesuítas estabeleceram as novas Reduções Rio Paraná abaixo e na altura do médio Uruguai, região hoje representada pelo

Sudeste Paraguaio, Missiones Argentina e o Rio Grande do Sul (do paralelo 28 para o Sul). Os ataques paulistas prosseguem nas novas Reduções até que, autorizados por Espanha a municiar os índios com armas de fogo, os jesuítas permitem a vitória indígena de Mbororé, em 1641. Após esse fato, cessam os ataques bandeirantes e as Reduções vão florescer por mais 100 anos, sete das quais no território do atual Rio Grande do Sul com suas “estâncias” que se encheram de gado introduzido pelos jesuítas e criado solto ou “alçado”. Estas reduções no Rio Grande do Sul ficaram conhecidas como Sete Povos das Missões, ou simplesmente, Sete Povos, devido à tradução que se fez da palavra castelhana “pueblo” (povoado) por povo.

Cabe esclarecer que os bandeirantes não molestavam os Kaingang e Xokleng porque não representariam escravos “de valor” ante os valorizados Guarani. Deve-se isso ao fato de que os Jê não eram de língua conhecida (enquanto os próprios bandeirantes falavam o tupi, da mesma família lingüística que o Guarani) e ao fato de que não eram, como os Guarani, tradicionalmente agricultores de hábitos sedentários. (D’ANGELIS, 1989, p. 14).

Cabe ressaltar a importância que as missões jesuíticas tiveram no jogo de interesses entre Portugal e Espanha, uma vez que acabaram sendo utilizadas por esta como instrumento de expansão e demarcação do território, já que configuravam evidência de ocupação espanhola no local. Somente assim a hipótese de armar os índios pôde ser concebida e concretizada, transformando-os em verdadeiros guardiães das fronteiras coloniais de Espanha. Segundo Fernando Mires:

Sin embargo, al abandonar la Guayra los jesuitas, tales territorios comenzaron a ser poblados rápidamente por portugueses. Fue quizás a raíz de ese hecho que las autoridades españolas pensaron en dotar a los jesuitas con un mínimo armamento a fin de que custodiaran ellos los límites. Por lo demás, los jesuitas venían desde hacía tiempo exigiendo armas a fin de defender las reducciones. Por supuesto, armar a religiosos, pero sobre todo a

los indios, no era algo que podía ser resuelto de un día para otro por el Estado español.

Fue el padre Ramón de Montoya también quien, en 1640, logró presionar para que se emitiera la primera cédula real que concedió a los guaraníes el derecho a usar armas de fuego. Desde luego que tal cédula provocó escándalo entre los encomenderos. De este modo, fue iniciado un larguísimo expediente que duraría hasta 1649, cuando el virrey conde de Salvatierra dictaminó que los indios guaraníes serían custodios de las líneas divisorias entre los dominios de España y Portugal. (MIREs, 2007, p. 252-253).

Em 1750, com a assinatura do Tratado de Madri entre Espanha e Portugal, há uma redefinição – em alguns aspectos uma primeira definição desde o Tratado de Tordesilhas – dos limites territoriais entre os domínios de um e de outro. Segundo o tratado, Portugal ficaria com as terras das missões situadas a leste do rio Uruguai, atualmente em solo riograndense, e os Guarani ali reduzidos deveriam retirar-se para a margem direita do rio. De acordo com Wilmar da Rocha D’Angelis, o tratado “escondia os reais interesses de portugueses e espanhóis em tomar dos ‘Sete Povos’ suas fabulosas estâncias” (D’ANGELIS, 1989, p. 14). Ocorre que os índios resistiram a esta decisão, desejando permanecer onde estavam e defender suas posses, e uma vez que já estavam armados, enfrentaram os exércitos das duas Coroas unidas, no que foi chamado de “Guerra Guaranítica”. A óbvia desproporção de forças terminou por arrasar os Guarani das missões. Conforme Telmo Marcon:

Cabe ressaltar, também, que a conjuntura brasileira e internacional mudara muito, a partir da primeira metade do século XVIII, ao ponto de exigir uma nova definição nos limites territoriais. O Tratado de Madrid (1750) foi decisivo para a redefinição dos novos limites territoriais entre as duas Coroas. O Tratado previa que Portugal receberia o território das Missões, e a Espanha, além de se livrar deste território, ficaria com a Colônia de Sacramento. A reação e a resistência dos Guarani a este projeto resultou na Guerra Guaranítica onde se uniram os exércitos da

Espanha e de Portugal, interessados na questão, para combater os Guaranis.

A demarcação dos limites definidos pelo Tratado de Madrid avançou sobre a região das Missões, em outubro de 1752. No início do ano seguinte, os Guaranis enfrentaram as equipes demarcadoras na altura da redução de São Miguel. Diante da resistência, os Exércitos das duas Coroas se uniram e declararam guerra aos nativos reduzidos. Após intensos conflitos, os dois Exércitos, que possuíam muito mais recursos bélicos e humanos, arrasaram os Sete Povos. Em janeiro de 1756, ocorreram os últimos combates que sepultaram definitivamente a última experiência de reduções no Sul do Brasil. (MARCON, 1994, p. 54).

Ao Tratado de Madri, anulado em 1761, outros tratados se seguiram, como o de San Idelfonso, em 1777, mais uma vez dividindo entre as duas potências as cobiçadas estâncias produtoras de gado. A conquista da região logo intensificou o uso das estradas para a passagem de tropas, que abasteciam a demanda do restante do país por gado, principalmente após a descoberta de ouro na região das minas; essas estradas, por sua vez, passavam pelo território dos já conhecidos Kaingang e Xokleng. Além do interesse econômico, havia motivos geopolíticos para se desejar uma efetiva ocupação dos campos do sul, garantindo-os enquanto domínio de Portugal, uma vez que, apesar das tentativas, os limites entre as duas coroas ainda não estavam claramente definidos. Tais acontecimentos foram decisivos para os povos indígenas, que desempenharam um importante papel, não apenas como objeto de temor ou cobiça mas também como personagens ativos nessas disputas.

Além das disputas com Espanha, entretanto, havia também as divergências internas, que refletiam, entre outras coisas, na legislação. Pode-se afirmar que o período colonial brasileiro foi o resultado da ação de múltiplos agentes e interesses conflitantes, em vez de um único e grande projeto planejado e executado em linha reta. A Coroa tentava regular esses diversos sujeitos através de um aparato legal e político, inclusive no que dizia respeito aos índios, ou “gentios”. No entanto, não se deu exatamente o encontro de povos indígenas com um sólido aparelho político-estatal. Devido a tais divergências de interesses, o que se viu na época da Colônia foi uma política e uma legislação indigenistas que não manifestavam apenas uma única vontade

homogênea, mas sim uma inconstante variação, que Beatriz Perrone-Moisés chamou de contraditória, oscilante e hipócrita:

Fonte primária dessa legislação incoerente, a Coroa oscilava, segundo essas análises, ao tentar conciliar projetos incompatíveis, embora igualmente importantes para os seus interesses. Os gentios cuja conversão justificava a própria presença européia na América eram a mão-de-obra sem a qual não se podia cultivar a terra, defendê-la de ataques de inimigos tanto europeus quanto indígenas, enfim, sem a qual o projeto colonial era inviável. Os missionários, principalmente jesuítas, defendiam a liberdade dos índios, mas eram acusados pelos colonos de quererem apenas garantir o seu controle absoluto sobre a mão-de-obra e impedi-los de utilizá-la para permitir o florescimento da colônia. Os jesuítas defendiam princípios religiosos e morais e, além disso, mantinham os índios aldeados e sobre controle, garantindo a paz na colônia. Os colonos garantiam o rendimento econômico da colônia, absolutamente vital para Portugal, desde que a decadência do comércio com a Índia tornara o Brasil a principal fonte de renda da metrópole. Dividida e pressionada de ambos os lados, concluem tais análises, a Coroa teria produzido uma legislação indigenista contraditória, oscilante e hipócrita” (PERRONE-MOISÉS, 1998, p. 116).

O direito colonial brasileiro, portanto, resultou em partes da tentativa de levar a termo um debate, central para a época, a respeito de qual seria a melhor maneira de se conduzir a relação com os índios, uma vez que estes cada vez mais se configuravam no imaginário nacional como o grande obstáculo ao progresso e à civilização de uma terra fértil e ociosa. No contexto das ideias evolucionistas do século 19, tais objetivos eram perseguidos de forma inquestionável e até mesmo com urgência. A região Sul do Brasil logo despertou interesse por seus campos, de grande potencial econômico e estratégico. Porém tais campos estavam povoados por diversos grupos indígenas, o que se chocava com o projeto de colonização da região e passava a exigir alguma forma de solução ao “problema dos índios” por parte do governo central. Assim tem início a conquista e ocupação dos Campos de

Guarapuava e de Palmas, onde no entanto já habitavam os Kaingang, fato este que não intimidou os planos estratégicos e imperiais de Portugal. Como explica D'Angelis:

A ocupação dos campos de Guarapuava torna-se imperiosa, somente no início do século XIX, em razão da economia portuguesa e em função da “geopolítica” colonial.

Do reconhecimento, já feito, passa-se à necessidade de incorporação dos ditos campos. O território das Missões riograndenses acabara de ser conquistado aos espanhóis (Agosto de 1801) e era necessário consolidar a conquista, dando-lhe um acesso mais direto e econômico à feira do gado em Sorocaba – SP. De igual modo, toda a vasta região a Oeste dos Campos Gerais de Curitiba e da Estrada para o Sul, via Lages, encontrava-se em “quase total abandono”, o que suscitava preocupações de natureza estratégica, uma vez que a fronteira entre os domínios de Portugal e Espanha, nessa região, permanecia indefinida, por falta de acordo entre as metrópoles, apesar do Tratado de San Idelfonso. (D'ANGELIS, 1989, p. 14).

Com a chegada da Família Real ao Brasil, o debate sobre povos indígenas parece ter sido resolvido em favor de uma postura mais violenta e enérgica, que encontra no rei D. João VI seu grande representante. De acordo com Manuela Carneiro da Cunha, seus atos surpreendem inclusive para os padrões da época, uma vez que até então as declarações de guerra contra os índios procuravam justificar-se sempre como ações defensivas, que visavam o bem-estar comum¹⁰, etapa esta dispensada pelo soberano:

Houve, ao longo do século, adeptos da brandura e adeptos da violência. Destes últimos, o mais célebre foi d. João VI, que, recém-chegado ao Brasil, desencadeara uma guerra ofensiva contra os genericamente chamados Botocudos, para liberar para a colonização o vale do rio Doce no Espírito Santo e os campos de Guarapuava, no

¹⁰ Para uma abordagem sobre a guerra justa no período colonial brasileiro, ver PERRONE-MOISÉS, 1998.

Paraná. Inaugurara também uma inédita franqueza no combate aos índios. Antes dele, ao longo de três séculos de colônia, a guerra aos índios fora sempre oficialmente dada como defensiva, sua sujeição como benéfica aos que se sujeitavam e as leis como interessadas no seu bem-estar geral, seu acesso à sociedade civil e ao cristianismo. (CUNHA, 1998, p. 136-137).

Assim, portanto, determinava o rei, na Carta Régia de 05 de novembro de 1808, enviada ao governador da província de São Paulo – que se estendia até os limites com o atual Rio Grande do Sul – declarando guerra contra os Botocudos (Kaingang e Xokleng) do Paraná e Santa Catarina:

...sendo-me também igualmente presentes os louvaveis fructos que têm resultado das providências dadas contra os Botocudos, e fazendo-se cada dia mais evidente que não há meio algum de civilizar povos bárbaros, senão ligando-os a uma escola severa, que por alguns annos os force a deixar e esquecer-se de sua natural rudeza e lhes faça conhecer os bens da sociedade e avaliar o maior e mais sólido bem que resulta do exercício das faculdades moraes do espirito, muitos superiores às phisicas e corporaes: tendo-se verificado na minha real presença a inutilidade de todos os meios humanos, pelos quaes tenho mandado que se tente a sua civilização e o reduzil-os a aldeiar-se, e gosarem de bens permanentes de uma sociedade pacifica e doce, debaixo das justas e humanas leis que regem os meus povos, e até mostrando a experiencia quanto inutil é o systema da guerra defensiva; sou servido por estes e outros justos motivos que ora fazem suspender os effeitos de humanidade que com elles tinha mandado praticar ordenar-vos: Em primeiro logar que logo desde o momento em que receberdes essa minha Carta Regia, deveis considerar como principiada a guerra contra estes barbaros Indios; que deveis organizar em corpos aquelles Milicianos de Coritiba e do resto da Capitania de São Paolo que voluntariamente quizerem armar-se

contra eles, e com a menor despeza possível da minha Real Fazenda, perseguir os mesmos Índios infestadores do meu território; procedendo a declarar que todo Miliciano, ou qualquer morador que segurar algum destes Índios, poderá considerá-los por quinze annos como prisioneiro de guerra, destinando-os ao serviço que mais lhe convier. (Fonte: SANTOS, 1978, p. 21-22).

Verifica-se na Carta Régia, inclusive, as ordens sobre como proceder com os índios capturados, que poderiam ser utilizados no trabalho escravo como prisioneiros de guerra. O documento real foi a contrapartida jurídica necessária para o movimento de ocupação dos campos do sul, em especial as regiões de Palmas e Guarapuava. Tais campos eram cobiçados por possibilitarem a expansão da pecuária, uma vez que eram próprios para a criação de gado e, posteriormente, acabaram revelando outros potenciais de exploração, como a madeira e a erva-mate. Já os interesses da Coroa também diziam respeito a critérios estratégicos e geopolíticos, uma vez que os limites da região ainda não estavam claramente definidos. A ação armada por parte da Coroa e dos colonizadores, neste caso, foi explícita e assumida, configurando parte do projeto oficial de colonização, o que não se verificou em outros episódios, nos quais o extermínio era combinado de forma tácita e sem deixar registro. Conforme Telmo Marcon:

O projeto de colonização na região de Guarapuava e de Palmas (Paraná) foi sendo gestado nas últimas décadas do século XVIII, mas as primeiras incursões resultaram em graves conflitos com os indígenas existentes. Após a vinda da Família Real ao Brasil, em 1808, o projeto de consolidar a colonização nessa região ganhou um aliado fundamental, o rei D. João VI. Logo após a chegada da corte ao Brasil, Dom João VI enviou uma Carta Régia, datada de 05 de novembro de 1808, ao governador de São Paulo em que fez um apanhado do potencial econômico da referida região, dando, ao mesmo tempo, as instruções de como proceder diante das resistências dos “índios denominados bugres”. A posição da Coroa, em relação a estes índios, habitantes dos campos disputados pelos fazendeiros-pecuaristas, foi de uma ação armada

por parte dos colonizadores e do poder público. A forma como a Carta descreve a ação dos índios contra os fazendeiros revela a parcialidade do poder público em tratar o problema e, ao mesmo tempo, a posição política da Coroa que era a de dar proteção aos fazendeiros. (MARCON, 1994, p. 61-62).

No ano seguinte à Carta cria-se uma Real Expedição, com o objetivo de conquistar os Campos de Guarapuava, chegando ao local em junho de 1810. Da Expedição, comandada pelo Tenente Coronel Diogo Pinto de Azevedo Portugal, faziam parte mais de 200 homens, entre os quais o Tenente Antônio da Rocha Loures, o Alferes Atanagildo Pinto Martins e o Capelão Pe. Francisco das Chagas Lima, que registrou suas impressões a respeito das “hordas de Camés e Votorões” – facções Kaingang – que encontrou. Com o objetivo de descobrir um novo caminho entre São Paulo e a região das Missões, passando pelo atual Oeste de Santa Catarina, tarefa esta realizada pelo Alferes Pinto Martins, o Governo Provincial de São Paulo declara a “descoberta” dos Campos de Palmas em 1837, ampliando assim os campos pastoris e os limites do Império (D’ANGELIS, 1989, p. 19-24) ¹¹. No meio desses acontecimentos, o povo indígena Kaingang, mais do que simples espoliado, participou ativamente do destino e da ocupação do território que até então lhe pertencia. Segundo D’Angelis e Fokâe:

É importante esclarecer que até 1853 toda a região oeste catarinense (inclusive a parte disputada com a Argentina) era considerada parte da Província de São Paulo, que divisava com a Província de São Pedro do Rio Grane do Sul pelo Rio Uruguai. Até o final da década de 1830 essa região era, também, território sob domínio dos povos indígenas, sobretudo dos kaingang.

Duas “bandeiras” ou expedições de fazendeiros partiram em direção aos Campos de Palmas,

¹¹ Os Campos de Palmas, de acordo com D’angelis, referem-se ao atual Oeste catarinense: “Portanto, quando a documentação oficial fala de Campos de Palmas, está se referindo, sobretudo, a terras do atual Oeste Catarinense. Por exemplo, Palmas passou a designar a região, sobretudo após 1855, ano da criação da Freguezia (Paróquia) de Palmas. A Freguezia de Palmas ia até os limites da província do Paraná com a de São Pedro do Rio Grande do Sul, ou seja, o rio Uruguai; a Oeste, ia até os limites (então indefinidos) com a Argentina (que o Brasil pleiteava situar os rios Peperi-Guaçu e Santo Antônio).[...] Ou seja, quando no período Imperial e na República, até 1917, os documentos mencionam Palmas estão, inclusive, referindo-se, de fato, a toda região Oeste Catarinense” (D’ANGELIS, 1989, p. 25-26).

ocupando-os em 1839. A disputa entre os fazendeiros foi resolvida por árbitros vindos de Curitiba, em meados de 1840. Entretanto, em um ponto todos os ocupantes eram concordes: queriam a proteção contra os índios que, sendo os primeiros e legítimos donos da região, certamente reagiriam à invasão brasileira. Para isso, usaram a mesma tática que já havia sido empregada em Guarapuava, ou seja, estabelecer amizade com um grupo indígena, favorecendo-o com presentes, e contar com esse grupo – chamado, então, de “índios mansos” – para neutralizar os ataques dos grupos que se opusessem. (D’ANGELIS e FOKÂE, 1994, p. 15-16).

O papel exercido pelos Kaingang esteve longe de caracterizá-los apenas como vítimas de um processo histórico alheio a suas ações e decisões. O que se verificou condiz muito mais com uma história de interferências, cooptações e divisões, na qual os conflitos nem sempre tiveram brancos e índios de lados opostos, às vezes contando com alianças entre segmentos de cada um desses grupos. Os exemplos mais conhecidos são os líderes indígenas Condá e Viry, principalmente o primeiro, figura influente e decisiva mesmo entre as autoridades oficiais, como relata D’Angelis:

Condá era, assim, praticamente a peça chave da permanência brasileira nos Campos de Palmas. Sua ascendência sobre os diversos grupos Kaingang, habitantes dos sertões entre o Iguaçu e o Uruguai, e mesmo da margem esquerda desse último – já território riograndense – é atestada por inúmeros autores (D’ANGELIS, 1989, p. 28).

Se por um lado os ocupantes fizeram uso dos conflitos internos e rivalidades já existentes entre os grupos indígenas, alguns destes também souberam utilizar a situação a seu favor. Pode-se afirmar que a posição dos indígenas com relação à ocupação branca não foi uniforme, alternando-se entre o confronto aberto e a busca de alianças. Ambas as atitudes, no entanto, deram-se de acordo com as formas tradicionais daqueles grupos, que procuravam incorporar os novos personagens em suas próprias dinâmicas sociais, seja através da aliança ou do conflito. Como explica Ricardo Cid Fernandes:

Se, por um lado, os Kaingang, senhores desse território, representavam um obstáculo a tal empreendimento, por outro, a expansão colonial foi organizada em torno da atuação de alguns grupos kaingang, originários do aldeamento de Atalaia. O índio kaingang Vitorino Condá ocupou um papel importante nesse processo. Foi ele quem acompanhou o mediador provincial designado para resolver a disputa entre dois grupos de colonizadores que reivindicavam, em 1840, a direitos sobre a descoberta dos Campos de Palmas – ao Sul de Guarapuava. Além de guia, intérprete e mediador nos eventos da descoberta e colonização dos Campos de Palmas, Condá atuou na pacificação de grupos kaingang em outras regiões do atual estado do Paraná e na região noroeste do atual estado do Rio Grande do Sul (Campos de Nonoi).

A trajetória política de Condá é complexa, porquanto envolve sua atuação em diversos episódios do processo da pacificação e civilização dos Kaingang. Qualquer resumo de tal trajetória não faria justiça a essa história ainda pouco conhecida. Entretanto, podemos apreender certas estratégias da organização social kaingang, acompanhando a dinâmica de alianças e conflitos desenvolvida por Condá em sua passagem pelos territórios kaingang ao Sul de Guarapuava. Partindo de Guarapuava, Condá seguiu na direção de Palmas, onde, em 1840, entrou em conflito e, posteriormente, selou aliança com o índio Viri, chefe dos Kaingang que viviam no Kampo Erê. A partir de 1847, Condá foi contratado pelo governo da província de São Pedro do Rio Grande do Sul para atuar no aldeamento dos Kaingang, espalhados pelos campos de Nonoi. (CID FERNANDES, 2004, p. 104-105).

Episódio determinante para a conquista da região foi a instalação das Colônias Militares de Chapecó e Chopim, criadas pelo Decreto n.º 2.502, de 16 e novembro de 1859, porém é apenas em 14 de março de 1882 que viria a ser fundada a Colônia Militar de Chapecó, na colina de Xanxerê, pelo então capitão José Bernardino Bormann, reunindo ali inicialmente 40 famílias (PIAZZA, 1994, pp. 218-219). A

partir daí tem início a presença efetiva de representantes de um projeto oficial de Estado para ocupar a região do Oeste catarinense, até então habitada pelos Kaingang. Tal projeto de ocupação contará mais uma vez com o auxílio de um marco jurídico: em 1850 é aprovada a “Lei de Terras” suprimindo a carência de legislação específica sobre a questão fundiária e abrindo caminho para legitimar a apropriação de extensas áreas de terras. Em sua obra “A Colonização de Santa Catarina”, Walter F. Piazza relata a expansão das frentes pastoris em direção ao oeste do “caminho do sul” e a forma com que as referidas posses foram regularizadas:

Expedições de 1836 e 1838 fazem emergir, para as frentes pastoris, os Campos de Palmas.

O crescimento destas frentes pastoris é de tal ordem que, em 1840, havia 37 “fazendas de criação” nos Campos de Palmas, que possuíam, em 1856, 36.000 cabeças de gado.

Cortando esta região de “campos naturais” o Governo da Província de São Paulo, em ato datado de 16 de agosto de 1844, determinou a Francisco Ferreira da Rocha Loures, a abertura de uma picada para o Rio Grande do Sul.

A caracterização desta frente é bem definida no momento da demarcação dos limites entre Santa Catarina e Paraná, quando, na área disputada entre os dois Estados, ao longo do oeste do vale do rio do Peixe, se encontram, além das concessões da “Brazil Development e Colonization Co.”, as fazendas devidamente mapeadas pela Comissão Demarcadora, das quais muitas foram objeto de legitimação de posse, efetuada em função da Lei n.º. 601, de 18 de setembro de 1850 (“Lei de Terras”) e só levada a efeito após a expedição do Regulamento respectivo pelo Decreto n.º. 1.138, de 30 de janeiro de 1854. (PIAZZA, 1994, p. 207).

Marcon, no entanto, ressalta que o diploma legal excluiu os caboclos e os indígenas da legitimação de suas posses, uma vez que suas formas de ocupação e uso do solo não se enquadravam nos critérios da lei. Esta acabou por dificultar a formação de pequenas propriedades, beneficiando muito mais os grandes proprietários, que podiam assim

encontrar facilmente mão-de-obra, tornada abundante devido à concentração de terras:

A legitimação das posses, definida nos termos da Lei de Terras, excluiu os caboclos, pequenos posseiros, e os indígenas, particularmente o habitante das matas na região do Planalto Médio e Alto Uruguai.

[...]É importante compreender que a Lei de Terras foi elaborada em 1850, numa conjuntura histórica marcada por vários acontecimentos: a expansão “capitalista” no campo, as novas relações de trabalho; o fim do tráfico de escravos da África; a colonização com imigrantes europeus etc.

Neste contexto, a Lei de Terras consolidou a posição da aristocracia rural que, além do controle da grande propriedade, manteve sua posição hegemônica no parlamento, impondo, dessa forma, limites legais na própria formação de pequenas propriedades. Como consequência, ocorreu a liberação de uma parte da mão-de-obra, “livre da escravidão”, que foi dirigida para o trabalho assalariado. (MARCON, 1994, p. 70-71).

Criada em um contexto de mudanças históricas (passagem do trabalho escravo para o assalariado) e fortemente marcada por uma concepção patrimonialista (aquisição da terra somente pela compra), a Lei de Terras de 1850 visava proporcionar condições para a nova forma de organização da ocupação e uso do solo brasileiro. Como vimos, índios e caboclos não tiveram seu direito à posse da terra reconhecido pela lei, o que pôs em risco suas formas tradicionais de vida e sua própria sobrevivência física. Pode-se dizer que a Lei de Terras produz efeitos até os dias de hoje, tendo sido crucial para os projetos de colonização que começavam a aparecer na época de sua elaboração. A partir do último quarto do século 19 dá-se início à efetiva colonização do Oeste de Santa Catarina por imigrantes descendentes de europeus, o que configurou um novo quadro de complexidade e de disputas, sejam estas por terras, recursos ou políticas governamentais. No meio disso tudo, novamente, se encontraria o povo Kaingang, tendo que aprender a lidar com tecnologias e instituições até então desconhecidas na luta por sua própria sobrevivência.

2.4 A modernidade encontra os Kaingang

Na virada do século 19 para o 20, a região Oeste de Santa Catarina sentirá os efeitos das mudanças fundamentais por quais passava o país e, de forma mais ampla, todo o sistema político-econômico mundial. A figura do Estado-nação se consolidava através da demarcação de limites, criação de símbolos e exaltação de uma suposta “identidade nacional”, além da construção de estradas de ferro e telégrafos no intuito de unificar o território; a passagem do Império à República, por sua vez, trazia consigo os ideais positivistas e evolucionistas que se disseminavam pelo país¹². Com o objetivo de concretizar uma ligação estratégica da Região Sul com os centros urbanos de São Paulo e Rio de Janeiro, ainda na primeira década do século passado inicia-se a construção de uma linha de trem por meio da empresa estadunidense Brazil Railway Company, fato este que modificaria definitivamente a história da região e a vida das populações locais (SANTOS, 2000, p. 15-30). Dessa forma a modernidade chega ao território tradicional kaingang, não apenas com a estrada de ferro em si, mas, junto com ela, o advento de milhares de operários responsáveis por sua construção, a apropriação privada de imensidões de terra, o início do desmatamento intensivo por ação das madeireiras, a expulsão dos posseiros, o estabelecimento de empresas colonizadoras, a atração de imigrantes e, sobretudo, a figura do Estado brasileiro, que a partir daí se fará presente por meio de soldados, decretos ou meros símbolos oficiais. Conforme Sílvio Coelho dos Santos:

O trem a vapor simbolizava o moderno. As ferrovias haviam possibilitado novas formas de articulação de bens e de capital, em nível mundial. A nova dimensão da velocidade permitia a incorporação de enormes áreas de terra ao processo produtivo, promovendo a reorientação da

¹² Sobre a ideia de modernidade nesse período (1870-1914), escreve José Murilo de Carvalho: “Na época de que nos ocupamos, moderno, modernidade, modernização significava muita coisa. Eram as novidades tecnológicas: a estrada de ferro, a eletricidade, o telégrafo, o telefone, o gramofone, o cinema, o automóvel, o avião; eram as instituições científicas: Manguinhos, Butantã, a Escola de Minas, as escolas de Medicina e Engenharia; eram as novas idéias, o materialismo, o positivismo, o evolucionismo, o darwinismo social, o livre cambismo, o secularismo, o republicanism; era a indústria, a imigração européia, o branco; era a última moda feminina em Paris, a última moda masculina em Londres, a língua e a literatura francesas, o dândi, o *flâneur*; e era também o norte-americanismo, o pragmatismo, o espírito de negócio, o esporte, a educação física. Antigo, tradicional, atrasado, era o português, o colonial, o católico, o monárquico; era o índio, o preto, o sertanejo (CARVALHO, 1999, pp. 119-120).

produção econômica, a exploração de recursos naturais e a realocização de investimentos. A expansão da malha ferroviária para os mais distantes pontos da superfície terrestre era uma realidade que interessava a diferentes governos e grupos econômicos.

Toda a área compreendida entre os rios Iguazu e Uruguai, até a fronteira com a Argentina, foi considerada como passível de apropriação privada. A definição dos limites entre Paraná e Santa Catarina até então vinha sendo postergada, em função dos interesses das elites locais. A Constituição de 1891 havia outorgado aos Estados a administração das terras denominadas como “devolutas”. A idéia de que a região era um “grande vazio demográfico” prevalecia, despertando a cobiça entre os que podiam tomar decisões e facilitando a distribuição de títulos de propriedade para uns poucos privilegiados. Na falta de recursos financeiros para construir a estrada de ferro, o governo republicano concedeu vantagens para investidores nacionais e estrangeiros. Aos poucos proprietários, aos posseiros e aos indígenas, habitantes tradicionais da região, nada se assegurou. O trem, símbolo da modernidade, também deve ser visto como instrumento do conflito e da dominação, que teve como expressão maior a guerra sertaneja do Contestado. (SANTOS, 2000, p. 15-16).

A localização exata da ferrovia, propositadamente mais a oeste do que o trajeto habitual entre as regiões Sul e Sudeste, deveu-se também a interesses estratégicos, avançando sobre uma área cujos limites eram ainda contestados pela Argentina. Mesmo com a querela internacional resolvida a favor do Brasil em 1895, no que ficou conhecido como “Questão de Palmas”, ou *territorio de Misiones* para os argentinos, era preciso assegurar em definitivo a posse da região. De acordo com Adelar Heinsfeld:

O traçado da Estrada de Ferro São Paulo-Rio Grande, em Santa Catarina, poderia ter sido o mesmo dos “velhos caminhos do Gado” no Planalto Catarinense, abertos no século XVIII, onde surgiram os “pousos” que originaram

idades como Curitiba, Canoinhas e Mafra. Sobre o dorso do Planalto as condições morfológicas facilitariam a construção. No entanto, esta ferrovia foi construída bem mais a Oeste. Localizando-se ao longo do Vale do Rio do Peixe, aproximava-se um pouco mais das incertas fronteiras do extremo Oeste, onde os limites estavam sendo contestados pela Argentina. Desta maneira, a ferrovia além de seguir a lógica da expansão econômica imperialista, tinha objetivos claramente estratégicos. Em caso de conflito armado, ela serviria para transportar tropas e material bélico, pois os caminhos para a região reclamada pela Argentina eram extremamente difíceis. (HEINSFELD, 1996, p. 106).

Como pagamento pelo empreendimento, a Brazil Railway Company recebeu uma faixa de terra de 15 km de largura de cada lado ao longo da ferrovia, a partir do que criou a subsidiária Southern Brazil Lumber and Colonization Company, que iria principalmente explorar a madeira das ricas florestas existentes no local, além de proceder à colonização da região¹³.

Ocupar e desenvolver as terras eram as palavras de ordem no momento, o que resultou na busca por imigrantes descendentes de alemães e italianos vindos das velhas colônias do Rio Grande do Sul, ressaltando-se aí o papel das companhias e colonização (RADIN, 2001; WERLANG, 2006). Esse projeto mais ou menos oficial de colonização incluía a discussão sobre qual seria a população mais adequada para cumprir a tarefa, estabelecendo-se logo uma preferência por colonos imigrantes vindos de países europeus “desenvolvidos”, que tivessem boa índole e fama de ordeiros e trabalhadores. Levariam a cabo a missão de cultivar as terras, fundar vilarejos e desenvolver a região do Oeste catarinense. Pode-se dizer que a chegada dos novos ocupantes também representou mudanças no modo de relação com a terra, passando a ser

¹³ Os métodos espúrios utilizados por Percival Farquhar, com respaldo das elites políticas local e nacional, contra posseiros e caboclos que já habitavam as terras compreendidas no acordo, são bem conhecidos: “Ao mesmo tempo que dizimava a cobertura vegetal da região, a Brazil Railway investia sobre os posseiros que ocupavam sua área e concessão. Em 1911, começou a colocar para fora e seus domínios todas as pessoas que ocupavam terras e que delas não possuíam títulos de propriedade” (SANTOS, 2000, p. 17). Tais ações culminariam no levante camponês e messiânico conhecido como “Guerra do Contestado”, episódio sobre o qual, no entanto, não poderemos nos aprofundar pelo simples motivo de evitar o desvio do tema desta dissertação.

exigido o registro do título de propriedade, assim como nos demais aspectos da vida civil, que constituíam verdadeiras declarações de vínculo com o Estado. Segundo Arlene Renk:

A eficácia do projeto colonizador requereu agente humano, cujo modelo foi o descendente europeu, vindo das “colônias velhas” do Rio Grande do Sul. Esse aspecto traz similitudes com a ideologia da colonização européia no país, tendo como protagonistas os colonos “trabalhadores”, “construtores do progresso e da civilização”. No entanto, a população “brasileira”, posseira, foi contemplada com silêncio nesse projeto. A exclusão dessa camada populacional encontra justificativa e legitimação na ideologia da colonização, do modelo de colono que conviria a um país “com vocação agrícola”.

[...]A colonização a partir da década de 20 deste século é tida como o marco zero da história oficial da região. Implicou a ocupação das matas com a pequena propriedade, as chamadas colônias, com trabalho familiar na lavoura. As companhias colonizadoras, em concorrência pela venda de suas mercadorias, expressas em terras, passaram a arrematar colonos do Rio Grande do Sul.

As populações autóctones das áreas florestais, os chamados brasileiros, não haviam legalizado as frações que ocupavam, por entendê-las enquanto “terra dos brasileiros”, “terra do Brasil” ou “terra de Deus”. Grande parte dessa população nem possuía existência civil, ou seja, o registro de nascimento, o alistamento militar e outros vínculos com o Estado. (RENK, 2005, pp. 114-115).

À presença de índios Kaingang e caboclos nos campos e matas do Oeste de Santa Catarina, veio somar-se o contingente de colonos descendentes de europeus, que traziam consigo um forte apego à identidade de seu país original, seja através da língua, costumes ou religião. Por contraditório que pareça, os planos do Estado brasileiro de integrar aquela porção de território à sociedade nacional viam-se agora desafiados por populações muito diferentes do que se imaginava como o brasileiro padrão. Enquanto os povos indígenas eram vistos como sinal

de atraso que deveria ser superado, aqueles imigrantes não estavam suficientemente imbuídos do espírito nacional.

Episódio mais que ilustrativo desse impasse foi a viagem de 1929, também chamada de “bandeira de 1929”, ou “bandeira de Konder”, realizada por uma comitiva liderada pelo na época Presidente do Estado de Santa Catarina, Adolfo Konder, ao Oeste catarinense. A comitiva, da qual faziam parte, entre outros, José Arthur Boiteux, Arthur Ferreira da Costa e Othon Gama D’Eça¹⁴, visava levar a “brasilidade” a recantos abandonados pelo Estado, onde o sentimento de identidade nacional era tênue e constantemente ameaçado pela vizinha Argentina ou pelo isolamento de colônias alemãs e italianas. Sobre os objetivos nacionalistas desta viagem, escrevem Maria Bernardete R. Flores e Élio C. Serpa:

O périplo feito pelo governador e sua comitiva, em 1929, circunscreve-se, portanto, no contexto das políticas nacionalistas, quando adentrar o interior do país significava um primeiro olhar com o intuito de incorporar o disperso, o heterogêneo, a um processo unificador e inibidor das diferenças culturais, não somente étnicas, como ainda as “culturas atrasadas”, que destoassem do projeto do Brasil moderno, civilizado. Na viagem, a comitiva mapeava e classificava paisagens, mas também, e especialmente, classificava pessoas e modos de vida, próprios das diferentes etnias que ocupavam aquela região, recentemente constituída em palco de conflito na questão do Contestado.

Nacionalizar as populações descendentes de imigrantes europeus e integrá-las ao projeto civilizador que suplantasse “o atraso” e a “ignorância” dos antigos habitantes era a tarefa do governador. (FLORES e SERPA, 2005, p. 142).

Eventos oficiais de grande escala como a caravana de 1929 consistiam verdadeiros atos de afirmação na nação e das instituições republicanas, no intuito de suplantar diferenças e estabelecer a homogeneidade dos cidadãos, integrando sob o símbolo da pátria os

¹⁴ Os três escreveram, cada um, seu relato sobre a viagem. Tais escritos foram publicados à época na Capital, periodicamente ou na íntegra, sendo recebidos pelo público com entusiasmo e admiração (CEOM, 2005). Poucos anos mais tarde, José Boiteux, juntamente com Othon D’Eça e outras personalidades influentes do estado, fundariam, em Florianópolis, a Faculdade de Direito de Santa Catarina.

diversos grupos humanos espalhados pelo território. Os efeitos dessa política nacionalista foram sentidos desde o início do século pelos povos indígenas, que, segundo planejamento estatal, deveriam ser incorporados à comunhão nacional. Fator decisivo para ações mais efetivas nesse sentido por parte do Estado brasileiro, no entanto, foram os conflitos entre índios e colonos e as freqüentes reclamações, por parte destes, exigindo garantias de segurança ao governo. Santa Catarina foi um dos principais palcos destes conflitos, envolvendo sobretudo grupos Xokleng nas florestas entre o litoral e o planalto e os recém-chegados colonos de origem alemã ou italiana. Sobre os primeiros atritos e o gradativo aumento da violência, escreveu Sílvio Coelho dos Santos:

Nos primeiros anos da colonização, os atritos entre índios e brancos tiveram como razão imediata o medo e o desconhecimento que uma população tinha da outra. Os índios, naturalmente, tiveram curiosidade em conhecer aquela gente estranha que chegava ao interior da floresta, derrubava a mata e trabalhava duro para semear as primeiras roças. Algumas vezes chegaram a se aproximar do branco, mostrando-se a ele. Os imigrantes, entretanto, não estavam dispostos a tal tipo de contato. Para eles, a floresta já apresentava mil problemas a vencer, e a existência de índios só podia significar perigo e insegurança. Daí a utilização de armas de fogo para afugentar os índios, dentro de um quadro em que o índio aparecia como um selvagem em que não se pode confiar.

Os primeiros choques entre índios e brancos ocorreram em função dessas disposições. A colonização, entretanto, pouco a pouco foi aumentando em força e agressividade. A cada dia, mais terras eram solicitadas, e a floresta era conquistada. O território que os índios podiam utilizar foi diminuindo e, com ele, as possibilidades de prover suas necessidades alimentares através da caça e da coleta. Assaltos começaram a ser cometidos contra a propriedade dos colonos. O gado era morto pelos índios ou as roças eram atacadas. Os atritos aumentaram. As companhias de colonização e os colonos passaram a exigir garantias de vida e propriedade ao governo. (SANTOS, 2004, p. 75).

A atividade infame do “bugreiro”, ou caçador de índios, foi responsável por verdadeiros massacres, tendo recebido destaque enquanto forma local de eliminar os índios perante a inércia do Estado¹⁵. A violência contra os indígenas, no entanto, cresceu de tal forma que notícias do extermínio se espalharam e ganharam repercussão internacional, sobretudo após a comunicação realizada por Alberto Vojtech Fric no XVI Congresso Internacional de Americanistas, em Viena, no ano de 1908, denunciando as matanças de índios no sul do Brasil (SANTOS, 1973, p. 118). Como reação a tais acusações, surge o Serviço de Proteção aos Índios e Localização dos Trabalhadores Nacionais, órgão criado em 1910, no governo de Nilo Peçanha pelo Decreto n.º 8.072, tendo como primeiro dirigente o então coronel Cândido Rondon. Apesar do nome inicial indicar uma abrangência maior, o órgão teve como função exclusiva, pelo menos desde 1914, tratar da questão indígena, sendo a partir de então conhecido apenas por Serviço de Proteção aos Índios (SPI). O Decreto regulamentador n.º 9.214, de 15 de dezembro de 1911, fixou os princípios da política indigenista brasileira, determinando assistência às tribos indígenas e visando garantir a efetividade da posse dos territórios ocupados pelos índios, além de sua proteção física e do respeito a sua organização interna, hábitos e instituições (RIBEIRO, 1986, p. 137-148). O SPI estava em sintonia com os ideais nacionalistas, positivistas e evolucionistas da época, tendo o objetivo de educar os índios e ensinar-lhes os costumes “civilizados”, transformando-os, aos poucos, em trabalhadores nacionais. Segundo Mércio Pereira Gomes:

A criação do SPI foi motivada por várias razões, dentre elas a acusação de que o Brasil era leniente com a matança de índios, como estava ocorrendo no interior de Santa Catarina, no Paraná e no Oeste Paulista, realizadas por bandos de

¹⁵ Sobre a organização e atuação dos bugreiros, Sílvio Coelho dos Santos tratou detalhadamente em seu livro, pioneiro ao abordar o encontro de índios e brancos no Sul do Brasil: “As tropas de bugreiros compunham-se, em regra, com 8 a 15 homens. A maioria deles era aparentada entre si. Atuavam sob a ação constante de um líder, que tinha sobre o grupo pleno poder de decisão. As referências que logramos obter sobre essas tropas indicam que a quase totalidade era formada por caboclos, conhecedores profundos da vida do sertão. Ao formar um grupo, o líder não tratava apenas de prestar serviço às colônias e seus habitantes. Também viajantes, tropeiros e agrimensores utilizavam constantemente essas tropas para sua proteção quando necessitavam atravessar ou permanecer em territórios onde a presença indígena era freqüente. Os bugreiros se integravam assim ao contexto vigente, oferecendo segurança a quem desejava.” (SANTOS, 1973, p. 83).

bugreiros, em muitos casos, com o patrocínio financeiro e tático das companhias de assentamento de colonos. Os bríos nacionalistas e indianistas foram reavivados em outros setores além dos positivistas, como o Museu Nacional e a imprensa liberal.

O SPI nasceu laico, anti-religioso, evolucionista e nacionalista, acreditando que a função do Estado brasileiro seria dar condições materiais e morais para que os índios pudessem livremente progredir e ultrapassar o estado animista em que viviam para entrar no estado positivo, e daí virem a se tornar cidadãos brasileiros em sua plenitude. (GOMES, 2005, p. 433).

Figura central nessa empreitada, Cândido Mariano da Silva Rondon foi o responsável por traçar uma nova face do Estado perante os povos indígenas enquanto esteve à frente do SPI. Admirado pela fama de desbravador dos sertões, explorador do território e “pacificador” de índios, galgou o posto mais alto na hierarquia do Exército brasileiro, o de marechal, sobretudo como reconhecimento por sua ação indigenista que, ao mesmo tempo que levou a um contato mais amistoso com os índios, possibilitou a expansão da nação e do progresso para o interior¹⁶. Conforme José Murilo de Carvalho:

Missionário da ciência e do progresso foi também o general Rondon, um positivista ortodoxo. A ele foi entregue o Serviço de Proteção aos Índios, criado em 1910. Rondon percorreu grande parte do oeste brasileiro, abrindo estradas, plantando linhas telegráficas através da floresta amazônica, estabelecendo relações amigáveis com os índios a quem distribuía ferramentas para apressar sua evolução em direção ao progresso. (CARVALHO, 1999, p. 111).

Essas inovações institucionais representaram uma mudança significativa nas relações, não apenas do Estado mas da sociedade brasileira, com os grupos indígenas espalhados pelo país, sobretudo através das demarcações de terras indígenas. Tais medidas, no entanto, tinham um caráter contraditório: se por um lado era fruto da imposição

¹⁶ Conferir a esse respeito matéria sobre Rondon publicada na Revista de História da Biblioteca Nacional (DOSSIÊ RONDON, 2006).

de um órgão indigenista oficial, a política de demarcação de terras indígenas impediu um massacre de proporções ainda piores, guiada inicialmente pelos princípios de não-agressão do SPI¹⁷. Para D'Angelis, os confrontos com os povos Xokleng e Kaingang na época foram cruciais no debate do qual resultou a criação do órgão indigenista; no entanto o Serviço só chegaria ao Oeste catarinense em 1940:

Um serviço federal de assistência aos indígenas vai ser criado em 1910, exatamente no bojo das discussões entre as divididas opiniões sobre a colonização estrangeira. As agressões dos Xokleng em resposta à invasão de suas terras pela colonização alemã em Santa Catarina e a defesa, pelos Kaingang paulistas, do seu território ameaçado pela Estrada de Ferro Noroeste e pelos fazendeiros de café, fizeram ressurgir o debate sobre o futuro das populações indígenas e o tratamento que a elas devia ser dispensado.

Nos seus primeiros anos, no entanto, na região Sul o Serviço limitou-se às tentativas de contato pacífico com os Xokleng do rio Itajaí do Norte, com os Xokleng da região de Palmas – União da Vitória, com os Kaingang do interior paulista e, na década de 20, com os Kaingang da região do Laranjinha e Cinzas, no Norte do Paraná.

Na região de Palmas se instalaria um Posto no Toldo Lontras (Palmas), na década de 30, e outro no Xapecó, em 1940. (D'ANGELIS, 1989, p. 63-64).

Os Kaingang da região já tinham recebido uma área de terras, como forma de pagamento por terem auxiliado, segundo relatos tradicionais, na abertura da picada para passagem da linha telegráfica

¹⁷ Muitas vezes se esquece de considerar que o sucesso ou o fracasso dessas políticas de aproximação também decorreram da vontade dos próprios índios. Nada mais representativo disso do que a convicção, entre alguns grupos indígenas, de que eles é que “amansaram” os brancos, como relatou Darcy Ribeiro: “O método de aproximação de tribos hostis adotado pelo SPI, conquanto arriscado para os servidores que a empreendem, teve sua eficácia comprovada cada vez que foi posto em execução com os necessários cuidados. A melhor indicação de seu acerto é, talvez, o fato de ter levado diversas tribos à convicção de que elas é que estavam “amansando” os brancos. (...) Em muitos casos, a pacificação empreendida pelo SPI foi interpretada às avessas pela tribo. Foi o que se deu com os *Kaingáng* de São Paulo, os *Xoklêng* de Santa Catarina, os *Parintintín* e vários outros grupos que, ao confraternizar com as turmas de atração do SPI, estavam certos de que as haviam apaziguado.” (RIBEIRO, 1986, pp. 184-185).

entre Palmas e Rio Grande. O decreto n.º 7, de 31 de dezembro de 1902, pelo qual o Governo do Paraná reservava a área kaingang, no entanto, ressalvava os “direitos de terceiros”, fator este que possibilitou a grilagem da maior parte das terras antes de sua efetiva demarcação (D’ANGELIS, 1989, p. 50-60). A instalação do Posto Indígena (PI) Selistre de Campos, na década de 40, tomou por base o que sobrara da área original. A partir de então, a administração local do órgão indigenista teria uma conduta contrária a muitos dos seus princípios fundadores, procedendo à exploração da terra indígena em favor de interesses privados, permitindo a entrada de colonos arrendatários e devastando os recursos florestais da área. De acordo com Sílvio Coelho dos Santos:

A antiga reserva de terras feita em favor dos Kaingang pelo Governo do Paraná foi reduzida a menos da metade. Diversos interesses de integrantes da sociedade regional, o paternalismo político efetivado pelo Governo de Sta. Catarina e negligências do pessoal do SPI para garantir a demarcação das terras, acabaram na perda de boa parte do território tribal. O segundo encarregado do Posto Indígena (criado em 1941) já encontrou dificuldades para assegurar aos índios a terra a que tinham direito, pois na própria cúpula administrativa do SPI havia vários servidores que defendiam os interesses dos particulares que pretendiam assenhorar-se de parte da reserva. (SANTOS, 1970, p. 61).

Os Postos Indígenas eram limitados quanto a recursos financeiros, técnicos e intelectuais, baseando suas ações em medidas assistencialistas mínimas, arrendamento das terras para não-indígenas e extração predatória da madeira, além de não conseguir evitar a pressão dos que alegavam ter a propriedade de partes da reserva¹⁸. Essa nova

¹⁸ Descrevendo a realidade do Posto Indígena Selistre de Campos, atual TI Xapecó, cito Sílvio Coelho dos Santos: “Quando ocorreu a instalação desse Posto, o SPI já sofria o asfxiamento burocrático que lhe dificultava o cumprimento de seus objetivos. Um dos primeiros encarregados do PI, Sr. Francisco Fortes, tentou assegurar aos índios a posse da terra que ocupavam. Mas seus esforços foram baldeados na Inspetoria Regional e na sede do órgão protetor. Os encarregados seguintes trataram de organizar o PI em termos de empresa, visando garantir lucros sobre o trabalho e o patrimônio indígenas. A entrada de colonos arrendatários na reserva e a formação de conluíus com regionais para que os índios deixassem certas parcelas da reserva obre as quais aqueles pretendiam a propriedade, tornou-se comum”. (SANTOS, 1970, p. 73).

etapa histórica durou até o último quarto do século 20. A criação da FUNAI pela Lei 5.371 de 05/12/1967, com o objetivo de substituir o SPI devido às denúncias contra o órgão por corrupção e má gestão nas áreas indígenas, não alterou substancialmente a relação do Estado brasileiro com os índios; ao contrário, deu-se continuidade a muitas das práticas anteriores. Pode-se afirmar, no entanto, que a degradação da terra indígena foi comum ao que ocorreu de forma geral na região Oeste de Santa Catarina. Os efeitos da ocupação intensiva são sentidos nos dias de hoje, inclusive nas outras TIs, readquiridas posteriormente pelos Kaingang. O estado devastado das áreas comprometeu tanto as formas tradicionais de sobrevivência (coleta, caça e pesca) quanto o uso do solo para plantio ou demais alternativas de desenvolvimento, o que certamente é responsável pelos precários índices de nutrição entre a população indígena. Segundo Bloemer e Nacke:

Na TI Xaçecó, a instalação do posto indígena, em 1941, marcou o início da exploração intensiva dos recursos das terras da reserva. A política de autofinanciamento implantada pelo órgão de assistência foi a justificativa para o arrendamento das terras a agricultores não-indígenas, para a instalação da serraria, que promoveu a exploração da rica cobertura florestal da área e para a implementação de projetos agrícolas de cunho desenvolvimentista.

Em termos ambientais, pode-se constatar que a degradação ocorrida na TI Xaçecó não foi diferente do restante da região. Assim, quando os indígenas dos toldos Chimbangue, Pinhal e Condá foram realocados para as áreas recuperadas na década de 1980, encontraram terras exauridas quanto à fertilidade, além de escassez de recursos florestais e animais, ambos necessários para a sua sobrevivência nos moldes tradicionais. (BLOEMER e NACKE, 2009, p. 90).

Tais acontecimentos serão fundamentais para a organização futura dos Kaingang e sua luta por direitos, especialmente a retomada de terras. Não se trata, portanto, de mera ilustração de um passado distante. Abordar a história da conquista e colonização do Oeste catarinense, desde as primeiras expedições, o gradual crescimento da presença do Estado e dos interesses deste em ocupar e desenvolver a região, a chegada dos imigrantes, a preocupação com a construção de uma

identidade nacional, os conflitos por terra e os massacres, a demarcação de uma primeira área para o povo Kaingang, o Posto Indígena e a atuação do Serviço de Proteção aos Índios, a devastação do território tradicional kaingang, implica um esforço por compreender tanto a atual situação desse povo indígena como seus anseios e reivindicações. Tentei privilegiar tanto a ação estatal no sentido de assegurar um território ainda incerto quanto a participação dos próprios índios numa história que lhes diz respeito e na qual não podem ser vistos apenas como vítimas. Assim foi possível perceber que nem uma coisa nem outra se deu de forma homogênea ou livre de dúvidas e conflitos internos.

3 ANTROPOLOGIA JURÍDICA E POVOS INDÍGENAS

Este capítulo tem por objetivo uma aproximação das questões antropológicas pertinentes ao estudo de um povo indígena, ainda que do ponto de vista do Direito, assim como de conceitos-chave que extrapolam as fronteiras disciplinares e que constituem fonte de interesses diversos, relativos a noções como alteridade, cultura, primitivo, etnicidade, costumes, entre outros. Esses termos, mais do que exclusividade de uma ou outra disciplina, representam as preocupações gerais que acompanham o mundo ocidental desde seu encontro com outros “povos”, centralizadas no debate sobre em que medida esses “outros” são diferentes ou em que medida são iguais ao homem comum europeu, bem como sobre os fatores que levaram a tais semelhanças ou diferenças. Cabe aqui reconhecer que este é um debate em seu início ocidental, vindo a se institucionalizar enquanto disciplina científica nos ambientes acadêmicos da Europa e Estados Unidos entre os séculos 19 e 20. Isso, no entanto, não implica um comprometimento teórico ou ideológico, uma vez que, ao contrário, torna possível analisarmos, com a devida distância do tempo, o desenvolvimento de certos saberes em concomitância com as instituições de sua época e local de origem. Tampouco quer dizer que devamos adotar uma espécie de “nacionalismo” acadêmico e simplesmente ignorar o fato de que a própria tradição antropológica brasileira deve muito de sua grandeza e qualidade às boas relações mantidas com centros de estudo estrangeiros – relações estas de mão dupla, ao contrário do que ocorre em outras áreas, onde o conhecimento segue um sentido único. Sendo assim, esta breve incursão no território da Antropologia em busca de exemplos e teorias, como se verá, tem muito a contribuir para o estudo das relações do Direito com povos não europeus, especialmente os indígenas americanos. Espero também conseguir propiciar um olhar distanciado sobre o próprio mundo das leis, procurando inserir-me naquilo que se vem chamando Antropologia Jurídica por parte de alguns pesquisadores.

3.1 O ESTUDO DOS “POVOS PRIMITIVOS”

It was unearthly, and the men were— No, they were not inhuman. Well, you know, that was the worst of it—this suspicion of their not being inhuman. It would come slowly to one. They howled, and leaped, and spun, and made horrid faces; but what thrilled you was just the thought of their humanity—like yours—

the thought of your remote kinship with this wild and passionate uproar.
(CONRAD, Joseph. *Heart of Darkness*, p. 42).

Pode-se afirmar que a Antropologia surge enquanto área do conhecimento autônoma na segunda metade do século 19, num contexto de intensa industrialização, mudanças políticas e de colonialismo europeu sobre a África, Oceania e parte da Ásia. Este fato propiciou a coleta de informações a respeito dos povos encontrados nesses continentes, levando à publicação das primeiras grandes obras da Antropologia, dentre as quais destacam-se *Ancient Law* (1861), de Henry Maine, *Das Mutterrecht* (1861) de J. J. Bachofen, *Primitive Marriage* (1865), de J. F. McLennan e *Primitive Culture* (1871), de E. B. Tylor. Em um meio intelectual impressionado com o progresso material alcançado e cada vez mais evolucionista, os povos estudados logo foram reconhecidos – ou melhor, foram representados – como “primitivos”, ou seja, como a imagem congelada de um passado ancestral da civilização, um estágio atrasado na escala da evolução. Estudá-los, portanto, implicava a possibilidade de conhecer os primórdios da humanidade e acompanhar seu desenvolvimento, até tornar-se o que se acreditava ser sua expressão mais avançada: a sociedade industrial europeia (LAPLANTINE, 1999, p. 63-68). Apesar de hoje parecer fácil denunciar essas ideias como etnocêntricas, não podemos esquecer que foram os autores evolucionistas, no intuito de comparar técnicas e comportamentos das diversas populações, mesmo em sua concepção equivocada de progresso unilinear, que nos legaram a noção de “unidade psíquica da espécie humana”, percebendo que as disparidades culturais deviam-se muito mais às condições técnicas e ambientais do que a causas congênitas (LAPLANTINE, 1999, p. 68-74). O espanto causado pela constatação de que, no fundo, senhoras e cavalheiros vitorianos tinham algo em comum com esses “primitivos” é magistralmente ilustrado por Joseph Conrad na epígrafe acima, ele que foi um dos mais influentes representantes do pensamento britânico em sua época.

O evolucionismo do século 19, por sua vez, era o resultado da soma das ideias progressistas do século anterior com a experiência do colonialismo, a partir de 1860, além da influência exercida por Charles Darwin, cujas conclusões logo foram apropriadas por Herbert Spencer, fundador do “darwinismo social” (ERIKSEN e NIELSEN, 2007, p. 28-31). Apesar da predominância europeia entre os antropólogos do período, quem mais representou e sistematizou o evolucionismo foi, sem dúvida, Lewis Morgan. Nascido e criado nos Estados Unidos,

interessou-se pelos índios norte-americanos desde cedo, tornou-se um dos primeiros defensores dos direitos dos povos nativos e denunciou seu declínio e risco de desaparecimento, ressaltando a urgência por pesquisas e coleta de dados antes que essa tarefa se tornasse impossível. Em seu livro *Ancient Society* (1877), Morgan estabelece uma classificação cultural dividida em três principais estágios: selvageria, barbárie e civilização, sendo que os dois primeiros subdividem-se em três períodos cada. Esses períodos indicariam o *status* de cada grupo humano na linha de evolução, do grau mais simples (*status* inferior de selvageria) ao mais avançado (*status* de civilização), constituindo verdadeiros registros de um passado ancestral comum. De acordo com Morgan:

Como a humanidade foi uma só na origem, sua trajetória tem sido essencialmente uma, seguindo por canais diferentes, mas uniformes, em todos os continentes, e muito semelhantes em todas as tribos e nações da humanidade que se encontram no mesmo *status* de desenvolvimento. Segue-se daí que a história e a experiência das tribos indígenas americanas representam, mais ou menos aproximadamente, a história e experiência de nossos próprios ancestrais remotos, quando em condições correspondentes. Sendo uma parte do registro humano, suas instituições, artes, invenções e experiências práticas possuem um grande e especial valor que alcança muito mais do que apenas a raça indígena. (MORGAN [1877] 2005, p. 46).

O conhecido interesse que as ideias de Morgan despertaram sobre Marx e Engels, resultando na publicação de “A origem da família, da propriedade privada e do Estado” (ENGELS, [1884] 1980), é apenas um exemplo do vínculo que os estudos dos “povos primitivos” tinham com o pensamento social do século 19. Publicada por Engels em 1884, um ano após a morte de Marx, essa obra é até hoje um dos escritos mais difundidos do pensamento histórico marxista, além de constituir um verdadeiro elogio a Morgan.

Não foi à toa que Marx e Engels quiseram entrar na discussão sobre “sociedades primitivas”. Um detalhe que recebe pouca atenção, não obstante a relevância que pode ter ao nosso meio acadêmico, é o fato de que as primeiras pesquisas antropológicas estavam fortemente

vinculadas à área dos estudos jurídicos, mais propriamente aos estudos de Direito Comparado, sendo que muitos de seus primeiros autores eram advogados. Assim, as instituições investigadas inicialmente eram relevantes no âmbito das relações jurídicas, sobretudo a transmissão da propriedade, e no desenvolvimento do poder político, o que muitas vezes já se percebe no título das obras. Conforme Adam Kuper:

...the study of primitive society was not generally regarded as a branch of natural history. Rather it was treated initially as a branch of legal studies. Many of the key authors were lawyers, including Bachofen, Köhler, Maine, McLennan and Morgan. The issues which they investigated – the development of marriage, the family, private property and the state – were conceived of as legal questions. The initial source – the common case-study – was provided by Roman law. This shared legal background also distinguished the lawyer-sociologists from other contemporary ‘anthropologists’ such as Tylor or Darwin’s friend Lubbock, whose primary concerns were with material culture and the development of religion. It was Tylor indeed who commented in 1865 that the study of such an issue as exogamy ‘belongs properly to that interesting, but difficult and almost unworked subject, the Comparative Jurisprudence of the lower races, and no one not versed in Civil Law could do it justice’. (KUPER, 1997, p. 3).¹⁹

Interessava a esses autores a busca por evidências, nas sociedades primitivas, que possibilitassem discutir os fundamentos ancestrais do Direito e da sociedade moderna. Por exemplo, Henry

¹⁹...O estudo da sociedade primitiva não era geralmente visto como um ramo da história natural. Na verdade, foi tratado inicialmente como um ramo dos estudos jurídicos. Muitos dos principais autores eram advogados, incluindo Bachofen, Köhler, Maine, McLennan e Morgan. As questões que eles investigavam – o desenvolvimento do casamento, a família, a propriedade privada e o Estado – foram concebidas como questões jurídicas. A fonte inicial - o comum estudo de caso - foi fornecida pelo Direito Romano. Essa embasamento jurídico compartilhado também distinguiu os juristas-sociólogos de outros “antropólogos” contemporâneos, como Tylor ou amigo de Darwin, Lubbock, cujas principais preocupações eram com a cultura material e do desenvolvimento da religião. Foi de fato Tylor quem comentou em 1865 que o estudo de uma questão tal como exogamia “pertence propriamente a esse assunto interessante, mas difícil e quase bruto, o Direito Comparado das raças inferiores, e ninguém não versado em Direito Civil poderia fazer-lhe justiça” (tradução livre do autor).

Maine, um especialista em Direito Romano, analisou a influência que a ideia de um Direito Natural ancestral teve em autores modernos como Rousseau – inspirados nos juristas romanos que, por sua vez, herdaram-na dos gregos – para depois criticá-la com base em especulações sobre as sociedades primitivas²⁰. Maine desenvolve assim a teoria do “direito patriarcal” (*Patriarchal Law*), segundo a qual a sociedade antiga seria formada por uma agregação não de indivíduos, mas de famílias, às quais aqueles estariam completamente submetidos. Claramente contrária à noção de que na base da sociedade estava um acordo entre indivíduos livres, Maine questionava também a imagem ingênua e “perfeita” que a filosofia romântica fazia do passado, propondo um cenário bem oposto. De acordo com Adam Kuper:

The conclusions of these investigation was very different from Rousseau's. There was no original Eden, but instead a primordial patriarchal despotism.

[...]Patriarchal theory is in fact a direct inversion of Rousseau's state of nature. In Rousseau's construct, free and equal individuals had decided to band together, entering into a contract for their better government. This ancient state of liberty and equality was contrasted with the degenerate despotism of the modern world. In Maine's ancient world, on the contrary, man was originally confined in societies which completely suppressed individual interests. (KUPER, 1997, p. 25).²¹

²⁰ “Now, in all the speculations of Rousseau, the central figure, whether arrayed in an English dress as the signatory of a social compact, or simply stripped naked of all historical qualities, is uniformly Man, in a supposed state of nature. Every law or institution which would misbeseem this imaginary being under these ideal circumstances is to be condemned as having lapsed from an original perfection; every transformation of society which would give it a closer resemblance to the world over which the creature of Nature reigned, is admirable and worthy to be effected at any apparent cost.” (MAINE, [1888], 2008, p. 84). Agora, em todas as especulações de Rousseau, a figura central, seja vestida em um traje inglês como signatária de um pacto social, ou simplesmente despojada de qualquer virtude histórica, é o Homem uniforme, em um suposto estado de natureza. Toda lei ou instituição que não corresponda a esse ser imaginário mediante tais circunstâncias ideais estará condenada como tendo deslizado dessa perfeição original; toda transformação da sociedade que daria a esta uma maior semelhança com o mundo sobre o qual a criatura da Natureza reinou é admirável e merece ser realizada sem qualquer custo aparente (tradução livre do autor).

²¹ As conclusões dessas investigações eram muito diferentes das de Rousseau. Não havia nenhum Éden original, mas em vez disso um despotismo patriarcal primordial. (...)A teoria patriarcal é de fato uma inversão direta do estado de natureza de Rousseau. Na ideia de

As obras dos juristas-antropólogos, no entanto, foram relegadas a segundo plano com o impacto das teorias sociais de Marx, Weber e Durkheim, principalmente após a enorme influência deste último entre antropólogos ingleses – que passariam a considerá-lo o precursor do estrutural-funcionalismo. Assim, a Antropologia só passaria a assumir realmente uma forma própria, enquanto disciplina moderna, no princípio do século 20, através do desenvolvimento e da aplicação de métodos de pesquisa e teorias específicas. É comum, nos dias de hoje, falar-se que esse momento inicial foi marcado por quatro pais fundadores: Franz Boas, Bronislaw Malinowski, A.R. Radcliffe-Brown e Marcel Mauss (ERIKSEN e NIELSEN, 2007, p. 49-68). Uma vez que cada um deles revolucionou de sua forma o estudo da Antropologia, vejo como necessária uma breve passagem pelas principais contribuições que deixaram, cruciais no aprimoramento da compreensão ocidental sobre povos distantes e úteis para a abordagem que venho propondo, tentando perceber nestes autores momentos de aproximação entre Antropologia e Direito.

Franz Boas, um judeu-alemão de família de classe média, é tido como um dos primeiros etnógrafos. Apesar de ter iniciado sua carreira em Berlim, junto a Adolf Bastian, foi em Nova York que Boas adquiriu importância – em 1899, após um período inicial de dificuldades, tornou-se professor na Universidade de Colúmbia – vindo a influenciar gerações inteiras de alunos e boa parte dos principais antropólogos americanos posteriores a ele. Realizou suas primeiras pesquisas de campo junto aos índios da costa noroeste do Canadá, insistindo na necessidade de base empírica como condição para a formulação de teorias antropológicas, das quais, geralmente, desconfiava. Além disso, Boas considerava que, em campo, os menores detalhes deveriam ser anotados meticulosamente, duvidando de sua insignificância e questionando uma suposta hierarquia de importância ou valor. Porém o que o torna até hoje um ícone entre os pensadores sociais modernos foi seu persistente combate às teorias racistas e sua contribuição para o desenvolvimento do chamado “relativismo cultural”, detonando com as bases do evolucionismo – lembre-se que os EUA eram a terra de Morgan – e com o preconceito ainda existente na época, mostrando

Rousseau, indivíduos livres e iguais tinham decidido se unir, entrando em um acordo para seu melhor governo. Esse estado primitivo de liberdade e igualdade foi contrastado com o despotismo degenerado do mundo moderno. No mundo primitivo de Maine, ao contrário, o homem era originalmente confinado em sociedades que suprimiam completamente os interesses individuais (tradução livre do autor).

serem essas posições insustentáveis ao apresentar evidências empíricas, provenientes de suas observações. Conforme Boas escreveu, em 1920:

O ponto de vista evolucionista pressupõe que o curso das mudanças históricas na vida cultural da humanidade segue leis definidas, aplicáveis em toda parte, o que faria com que os desenvolvimentos culturais, em suas linhas básicas, fossem os mesmos entre todas as raças e povos. Essa idéia é claramente expressa por Tylor nas páginas introdutórias de seu clássico *Primitive Culture*. Se concordarmos que se deve provar, antes de aceitá-la, a hipótese de uma evolução uniforme, toda a estrutura perde sua fundamentação. É verdade que há indicações de paralelismo de desenvolvimento em diferentes partes do mundo, e que costumes similares são encontrados nas regiões mais diferentes e distantes. A ocorrência dessas similaridades – tão irregularmente distribuídas, que não podem ser prontamente explicadas com base na difusão – é um dos alicerces da hipótese evolucionista. Foi também um dos pilares do tratamento psicologizante que Bastian deu aos fenômenos culturais. Por outro lado, podemos reconhecer que a hipótese implica a idéia de que nossa moderna civilização ocidental européia representa o desenvolvimento cultural mais elevado, em direção ao qual tenderiam todos os outros tipos culturais mais primitivos. Desse modo, construímos retrospectivamente um desenvolvimento ortogenético em direção à nossa própria civilização moderna. Mas se admitirmos que é possível existirem diversos tipos definitivos e coexistentes de civilização, fica evidente que não se pode manter a hipótese de uma única linha geral de desenvolvimento. (BOAS, 2009, p. 41-42).

Sem esquecer que, no início do século 20, as teorias da superioridade racial alcançavam seu auge com o crescimento do fascismo no continente europeu e a consequente sedução de boa parte do mundo, podemos perceber o valor da coragem de Franz Boas ao enfrentar as ideias racistas, que contavam com fortes defensores no meio

acadêmico. Note-se que um dos principais intérpretes do Brasil, Gilberto Freyre, estudou com o “Professor Boas” e reconhece o peso desse aprendizado em sua própria obra, um verdadeiro elogio à mistura racial ocorrida em terras brasileiras²². Em seu discurso de posse na presidência da *American Association for the Advancement of Science*, no ano de 1931, intitulado “Raça e progresso”, Franz Boas discorre sobre o assunto, produzindo um libelo contra o racismo:

Acredito que o estado atual de nosso conhecimento nos autoriza a dizer que, embora os indivíduos difiram, as diferenças biológicas entre as raças são pequenas. Não há razão para acreditar que uma raça seja naturalmente mais inteligente, dotada de grande força de vontade, ou emocionalmente mais estável do que outra, e que essa diferença iria influenciar significativamente sua cultura. Também não há razão para acreditar que as diferenças entre as raças são tão grandes, que os descendentes de casamentos mistos devem ser inferiores a seus pais. Biologicamente, não há razão para se opor à endogenia em grupos saudáveis, nem à mistura das principais raças. (BOAS, 2009, p. 82).

Concomitante ao trabalho de Boas na América, despontaria na Europa a figura de Malinowski, intelectual polonês que se mudara para Londres em 1910, onde estudou na *London School of Economics* (LSE) e obteve apoio para sua pesquisa. Após um período de quase dois anos de trabalho de campo nas Ilhas Trobriand, um arquipélago no Pacífico, Malinowski retorna à Europa e publica *Argonauts of the Western Pacific*, em 1922, “possivelmente a obra mais revolucionária da história da antropologia” (ERIKSEN e NIELSEN, 2007, p. 55). Diferentemente de Boas, que se preocupava em obter inventários extensos que permitissem relacionar diferentes elementos culturais, Malinowski pretendia estudar a cultura em sua totalidade, tal qual é vivida e sentida por seus integrantes, procurando compreender suas lógicas particulares

²² Darcy Ribeiro, por sua vez, assim escreveu sobre a principal obra de Freyre: “Com efeito, *Casa-Grande & Senzala* é o maior dos livros brasileiros e o mais brasileiro dos ensaios que escrevemos. [...]Creio que poderíamos passar sem qualquer dos nossos ensaios e romances, ainda que fosse o melhor que se escreveu no Brasil. Mas não passaríamos sem *Casa-Grande & Senzala* sem sermos outros. Gilberto Freyre, de certa forma, fundou – ou pelo menos espelhou – o Brasil no plano cultural tal como Cervantes a Espanha, Camões a Lusitânia, Tolstói a Rússia, Sartre a França.” (RIBEIRO, 1986, p. 110-11).

enquanto sistemas funcionais e complexos. Mais do que contribuições teóricas, no entanto, verdadeiramente revolucionário foi seu método de estudo, uma vez que Malinowski fundou a “observação participante”, em que o antropólogo passa a viver junto às pessoas que estuda, procurando ao máximo inserir-se em seus modos de vida e participar de suas atividades. Segundo François Laplantine:

Compreendendo que o único modo de conhecimento em profundidade dos outros é a participação a sua existência, ele inventa literalmente e é o primeiro a por em prática a *observação participante*, dando-nos o exemplo do que deve ser o estudo intensivo de uma sociedade que nos é estranha. O fato de efetuar uma estadia de longa duração impregnando-se da mentalidade seus hóspedes e esforçando-se para pensar em sua própria língua parece banal hoje. Não o era durante os anos 1914-1920 na Inglaterra, e muito menos na França. Malinowski nos ensinou a *olhar*. Deu-nos o exemplo daquilo que devia ser uma pesquisa e campo, que não tem mais nada a ver com a atividade do “investigador” questionando “informadores”. (LAPLANTINE, 1999, p. 84).

Dentre as mais diversas instituições da sociedade melanésia que estudou, Malinowski debruçou-se sobre o “problema da lei primitiva”, ou o que também era chamado de “jurisprudência antropológica”, apontando para a pouca valorização e a precariedade teórica que o assunto vinha recebendo – não por menosprezo mas, ao contrário, por sobrevalorização: “Por mais paradoxal que soe, ainda é verdade que a antropologia do presente deixa de lado a lei primitiva justamente porque tem uma idéia exagerada e, acrescentarei logo, equivocada, de sua perfeição” (MALINOWSKI, [1926] 2008, p. 11). Assim, Malinowski dedica um pequeno livro, *Crime and custom in savage society*, a contradizer as visões equivocadas que estavam em voga sobre o direito dos povos “primitivos”, geralmente construídas sobre idealizações de aspectos da vida em grupo, como “propriedade comum”, “obediência mecânica à lei” ou “comunismo primitivo”. Demonstra, dessa forma, que há um direito civil organizando as relações entre os trobriandeses, que escapa de ser mero costume, além de dar ênfase às ações, reclamações e interesses dos indivíduos em volta desse sistema legal,

contrariando assim os herdeiros da teoria patriarcal de Maine, segundo a qual a vontade individual era suplantada pelo grupo. Como escreveu Malinowski:

Assim obtivemos alguma percepção da natureza das forças mentais e sociais que transforma certas regras de conduta em leis compulsórias. A força coercitiva não é supérflua. Sempre que pode se furtrar às obrigações sem perda de prestígio ou sem a perspectiva da perda de lucros, o nativo o faz, exatamente como o faria um homem civilizado. Quando se estuda mais de perto a “lisura automática” nas obrigações, tantas vezes atribuída aos melanésios, vê-se que nas transações sempre há encrencas, muitas queixas, muitas reclamações, e raramente um homem se sente completamente satisfeito com o parceiro. No fim das contas, a parceria continua e, em geral, todos procuram cumprir suas obrigações, pois a isso são impelidos, em parte iluminados pelo próprio interesse e em parte em obediência às suas ambições e sentimentos pessoais. [...] Começamos a ver como o dogma da obediência mecânica à lei impediria que o observador enxergasse os fatos realmente pertinentes da organização legal primitiva. Compreendemos agora como as regras da lei, regras de caráter inequivocamente obrigatório, sobressaem às regras simples dos costumes. Podemos também ver que a lei civil, consistindo em disposições categóricas, é muito mais desenvolvida do que o conjunto de proibições e que o estudo exclusivo da lei criminal entre os selvagens omite os fenômenos mais importantes de sua vida legal.

Também está claro que embora o tipo de regras que estamos discutindo sejam indiscutivelmente regras compulsórias da lei, elas não têm o caráter de mandamentos religiosos estabelecidos de modo absoluto, obedecidos rígida e integralmente. As regras aqui descritas são essencialmente elásticas e ajustáveis, deixando um considerável espaço no qual seu cumprimento é considerado satisfatório. (MALINOWSKI, [1926] 2008, p. 30).

O terceiro dos “pais fundadores” é Alfred R. Radcliffe-Brown, contemporâneo de Malinowski e que, diferente deste, era proveniente de uma família da classe operária inglesa, fator que não o impediu de estudar Antropologia em Cambridge e se tornar um dos mais influentes nomes em seu meio intelectual. Realizou trabalho de campo, nas Ilhas Andaman (Índico), entre 1906 e 1908, mas ficou conhecido mesmo foi como grande teórico. Fortemente inspirado por Durkheim, Radcliffe-Brown investiu no desenvolvimento de uma teoria antropológica das sociedades, algo que não tinha sido realizado por Boas ou Malinowski, mais interessados na observação empírica e na descrição dos comportamentos. Afirmando que o trabalho do antropólogo social deveria consistir no estudo das “formas de vida social dos povos primitivos”, Radcliffe-Brown interessava-se não por ações de indivíduos, mas pela estrutura que define as posições destes e controla as relações pessoais em uma sociedade. Essa estrutura seria observável pela descrição dos “padrões de conduta” seguidos tanto por indivíduos como por grupos. Assim, a economia não indicaria apenas a produção e circulação de mercadorias, e a religião não seria mero sistema de crenças e superstições, mas tanto uma como outra sustentariam uma ampla rede de relações interpessoais e intergrupais, por meio de ritos e cerimônias, que tem por “função social” dar coesão e vida a uma sociedade (RADCLIFFE-BROWN, 1973)²³. De acordo com Eriksen e Nielsen:

Radcliffe-Brown foi seguidor de Durkheim ao considerar o indivíduo principalmente como produto da sociedade. Enquanto Malinowski preparava seus alunos para irem a campo e procurarem as motivações humanas e a lógica da ação, Radcliffe-Brown pedia aos seus que

²³ Outro exemplo dado por Radcliffe-Brown é a lei/o direito, já deixando claro que, se para os advogados este assunto pode ser estudado de maneira abstrata e isolada, para o antropólogo social o importante é perceber em que medida a aplicação da lei interfere nas relações sociais: “Consideremos, por exemplo, o estudo do direito. Se examinarmos a bibliografia sobre jurisprudência veremos que as instituições legais são estudadas quase sempre mais ou menos abstratamente em relação ao restante do sistema social a que pertencem. Isto é sem dúvida o método mais convincente para os advogados em seus estudos profissionais. Mas para a pesquisa científica da natureza do direito é insuficiente. [...] A lei é parte da maquinaria pela qual se mantém certa estrutura social. O sistema de leis de determinada sociedade só pode ser plenamente compreendido se estudado em relação com a estrutura social, e reciprocamente a compreensão da estrutura social exige, entre outras coisas, um estudo sistemático das instituições legais. (RADCLIFFE-BROWN, 1973, p. 244-245).

descobrissem princípios estruturais abstratos e mecanismos de integração social. Embora o contraste seja frequentemente exagerado nos relatos históricos, às vezes o resultado foram estilos de pesquisa consideravelmente diferentes. (ERIKSEN e NIELSEN, 2007, p. 59).

Em *Structure and Function in Primitive Society* (1952), Radcliffe-Brown compara a compreensão da sociedade com a observação de um organismo vivo, cujo funcionamento consistiria na correlação entre estrutura e processo. No organismo, a estrutura é a forma com que órgãos, tecidos e fluidos estão dispostos, enquanto o processo é o sistema em atividade, a própria vida do organismo; processo e estrutura dependem assim um do outro para continuarem existindo. Nas sociedades humanas, por sua vez, o conceito de função indicaria a interconexão entre a estrutura social e o processo da vida social. (RADCLIFFE-BROWN, 1973, p. 22-26). Apesar de ter trabalhado na criação de importantes departamentos de Antropologia espalhados pelo mundo, Radcliffe-Brown rechaçava o papel que lhe tentavam atribuir de fundador de uma “escola” ou doutrina, uma vez que unira a teoria social durkheimiana às observações etnográficas. Na verdade, esforçava-se para ver a Antropologia Social como um ramo das ciências naturais, com teorias resultando da boa utilização dos métodos científicos, “semelhantes aos empregados nas ciências físicas e biológicas”, voltados para a observação de fenômenos sociais. Segundo esse autor:

Os fenômenos sociais constituem uma classe distinta de fenômenos naturais. São todos, de um modo ou de outro, relacionados com a existência de estruturas sociais, neles implicados ou resultante deles. As estruturas sociais são tão reais quanto os organismos individuais. O organismo complexo é um conjunto de células vivas e tecidos intersticiais dispostos em certa estrutura; e a célula viva é analogamente uma disposição estrutural de moléculas complexas. Os fenômenos fisiológicos e psicológicos que observamos nas vidas dos organismos não são apenas resultado da natureza das moléculas constituintes ou átomos de que o organismo é feito, mas resultado da estrutura na qual estão unidos. Também os fenômenos sociais que observamos em qualquer sociedade humana

não são resultado imediato da natureza dos seres humanos tomados individualmente, mas consequência da estrutura social pela qual estão unidos. (RADCLIFFE-BROWN, 1973, p. 235).

Por último, há Marcel Mauss, sobrinho e também discípulo de Durkheim, que o substituiu após sua morte como editor da importante revista francesa *L'Année Sociologique*. Mauss tornou-se professor de Religião Primitiva na *École Pratique des Hautes Études* em Paris, em 1902, estabelecendo um intenso contato com a etnografia que estava sendo publicada em sua época (cita bastante Boas, Malinowski e também Radcliffe-Brown), à qual aliava seu vasto conhecimento em estudos clássicos e filologia – ao contrário dos outros três, no entanto, não chegou a realizar trabalho de campo. Ao estudar ritos de troca de presentes em povos melanésios, polinésios e também do noroeste americano (Alaska e Columbia Britânica), Marcel Mauss produziu sua mais influente e admirada obra: *Essai sur le don* (1923-1924). Nela, procura reunir os diversos aspectos da vida social – familiar, jurídico, religioso, econômico – através da noção de “fato social total” para analisar o papel central da dádiva e da reciprocidade naquelas sociedades, o que faz fundamentando-se em impressionante erudição. Segundo Claude Lévi-Strauss, em “Introdução à obra de Marcel Mauss”, tais páginas contêm um “poder extraordinário”:

É que, pela primeira vez na história do pensamento etnológico, um esforço era feito para transcender a observação empírica e atingir realidades mais profundas. Pela primeira vez, o social cessa e pertencer ao domínio da qualidade pura – anedota, curiosidade, matéria de descrição moralizante ou de comparação erudita – e torna-se um sistema, entre cujas partes pode-se descobrir, portanto, conexões, equivalências e solidariedades. (LÉVI-STRAUSS, 2003, p. 30).

Certos povos abordados por Mauss, por exemplo, possuem uma única palavra para designar operações antitéticas como compra e venda, emprestar e tomar emprestado, o que sugeriria um sistema diferente e possivelmente precursor das formas ocidentais de direito e economia. Ao representar um momento de transição, tais instituições serviriam como explicação histórica de nossa própria sociedade, evidências de uma realidade em que pessoas e coisas, direitos e deveres eram

indistintos. Essa indistinção dava-se uma vez que os conceitos econômicos e jurídicos, que na modernidade são cuidadosamente isolados uns dos outros, não eram – e nem precisavam ser – abstraídos e divididos. Conforme Marcel Mauss:

Em tudo isso há uma série de direitos e deveres de consumir e de retribuir, correspondendo a direitos e deveres de dar e receber. Mas essa mistura íntima de direitos e deveres simétricos e contrários deixa de parecer contraditória se pensarmos que há, antes de tudo, mistura de vínculos espirituais entre as coisas, que de certo modo são alma, e os indivíduos e grupos que se tratam de certo modo como coisas.

E todas essas instituições exprimem unicamente apenas um fato, um regime social, uma mentalidade definida: é que tudo, alimentos, mulheres, filhos, bens, talismãs, solo, trabalho, serviços, ofícios sacerdotais e funções, é matéria de transmissão e de prestação de contas. Tudo vai e vem como se houvesse troca constante de uma matéria espiritual que compreendesse coisas e homens, entre os clãs e os indivíduos, repartidos entre as funções, os sexos e as gerações. (MAUSS, 2003, p. 202-203).

Interessado em perceber os vínculos materiais e simbólicos entre diferentes grupos familiares e tribos, Mauss vê nas cerimônias de troca (*potlatch* e *kula*) o momento-chave no qual as coisas trocadas são, ao mesmo tempo, objeto e representação das alianças sociais, diferenciando-se assim do simples escambo. Tais coisas, percebeu ele, não são seres inertes, pois carregam consigo uma gama de direitos e deveres de prestação e contraprestação; são presentes aos quais não se pode simplesmente recusar, guardar ou não dar o devido tratamento sem o risco de quebrar todo um sistema de relações de mutualidade e interdependência. Conforme Mauss:

Dessas observações sobre alguns povos melanésios e polinésios já se delineia uma figura bem formada desse regime da dádiva. A vida material e moral, a troca, nele funcionam de uma forma desinteressada e obrigatória ao mesmo tempo. Ademais, essa obrigação se exprime de

maneira mítica, imaginária ou, se quiserem, simbólica e coletiva: ela assume o aspecto do interesse ligado às coisas trocadas: estas jamais se separam completamente de quem as troca; a comunhão e a aliança que elas estabelecem são relativamente indissolúveis. Com efeito, esse símbolo da vida social – a permanência da influência das coisas trocadas – apenas traduz bastante diretamente a maneira pela qual os subgrupos dessas sociedades segmentadas, de tipo arcaico, estão constantemente imbricados uns nos outros, e sentem que se devem tudo.

As sociedades indígenas do noroeste americano apresentam as mesmas instituições, com a diferença de que nelas são ainda mais radicais e acentuadas. Em primeiro lugar, dir-se-ia que o escambo é desconhecido. Mesmo após um longo contato com os europeus, não parece que nenhuma das consideráveis transferências de riquezas que ali se operam constantemente se faça e outro modo senão nas formas solenes do potlatch. (MAUSS, 2003, p. 232).

Essas pesquisas, no entanto, não se limitavam à mera divagação acadêmica sobre povos pouco conhecidos. Na bela conclusão de “Ensaio sobre a dádiva”, Mauss afirma que na vida moderna ainda permanece, em uma ou outra ocasião, essa “atmosfera em que dádiva, obrigação e liberdade se misturam” (MAUSS, 2003, p. 294). Percebe, além disso, que as mudanças por que vinha passando o direito no início do século 20 – legislação de previdência social, direitos trabalhistas, associações, direito corporativo – representavam uma reação contra um direito e uma moral utilitaristas e abstratos, contra a inumanidade dos códigos modernos, em prol de um retorno ao direito e à moral de grupos. Para Mauss, o indivíduo deve lutar por seus interesses tanto pessoalmente quanto em grupo: “O excesso de generosidade e o comunismo lhe seriam tão prejudiciais, e para a sociedade, quanto o egoísmo de nossos contemporâneos e o individualismo de nossas leis” (MAUSS, 2003, p. 298).

O Direito, como se viu, parece ser uma preocupação constante nessas obras que acabamos de abordar, pois constituía um dos elementos centrais para a compreensão dos povos analisados, assim como para as conclusões morais decorrentes desses estudos. Isso por si só justifica a opção pela rápida – porém necessária – revisão de alguns dos primeiros

antropólogos e de uns poucos conceitos, hoje básicos para as diversas subdivisões da Antropologia. Esta há bastante tempo não se limita a estudar povos tribais, ampliando seu leque de interesses para basicamente qualquer forma de sociedade ou agrupamento humano, seja uma organização mafiosa ou um Estado nacional, seja vivendo em vilas operárias, no meio urbano pós-industrial, na zona rural ou nas florestas. A própria noção de “povos primitivos” tornou-se obsoleta, seja pelos efeitos da globalização econômica e cultural nos diversos cantos do planeta seja pela inadequação do conceito frente a novos aportes teóricos²⁴. A partir de agora, este capítulo irá seguir um desses ramos da disciplina antropológica, voltado para o estudo dos povos indígenas da América do Sul, propriamente chamado de Etnologia Indígena.

3.2 O ESTUDO DOS POVOS INDÍGENAS SUL-AMERICANOS E DA ETNICIDADE

A atenção despertada no Ocidente pelos costumes, modos de vida, crenças e organização social dos povos indígenas sul-americanos remonta aos relatos dos primeiros navegadores que chegaram nestas terras e, desde então, vem rendendo um vasto e rico repertório de impressões, deslumbres, temores, teorias, justificativas religiosas ou políticas, leis, planos de governo, enfim, um interesse – nem sempre honesto – que chega com força aos dias de hoje e que não se esgotará facilmente. Paradoxalmente, e por razões históricas, institucionais e geopolíticas, a América do Sul demorou a ser percebida pela Antropologia como local de interesse para pesquisas ou de relevância teórica. Atualmente, este atraso inicial está sendo compensado por um volume respeitável de estudos sobre povos amazônicos ou indígenas habitantes do que se vem chamando de “terras baixas da América do Sul”, sendo que o início de tal reviravolta pode ser creditado ao etnólogo francês Claude Lévi-Strauss, ao desenvolver importantes teorias justamente a partir do estudo dos povos Jê no Brasil. Eduardo Viveiros de Castro e Manuela Carneiro da Cunha descrevem a posição periférica inicialmente ocupada por nosso continente:

²⁴ Para uma boa análise sobre a crise e consequente ampliação dos horizontes da disciplina e sobre o conceito de “antropologia das sociedades complexas”, ver Mariza Peirano (1992), em especial o capítulo 4.

A antropologia se constituiu no século XIX a partir de realidades sócio-culturais da África, Oceania, Índia e América do Norte. A América do Sul esteve à margem deste movimento sistemático de reflexão sobre as formas não-européias de vida social, característico da modernidade tardia: o índio sul-americano foi o Selvagem da filosofia dos séculos XVI a XVIII, não o Primitivo da antropologia vitoriana (Taylor, 1984). Não cabe aqui analisar as causas – algumas óbvias – deste esquecimento; o importante é observar que toda a problemática da disciplina, todos os seus temas e conceitos distintivos, foram forjados no contato com as sociedades africanas, melanésias, asiáticas, norte-americanas, e no seu ricochete sobre os estudos da antiguidade européia: a reciprocidade, o totemismo, as linhagens, a exogamia, o mana, o tabu... No diálogo entre as categorias da razão sociológica ocidental e os conceitos nativos contrabandeados para dentro da antropologia e ali transformados em normas teóricas, as sociedades sul-americanas sempre foram ignoradas ou passivas.

[...]Assim, o americanismo deixou poucas marcas no acervo da disciplina. Os naturalistas e etnólogos alemães que andaram por aqui no século XIX e começo do século XX não chegaram a se impor à tradição acadêmica moderna, embora tenham influenciado decisivamente o americanismo: eles constituíram os índios como estes *Natürvolker* de interesse museográfico e psicológico, que viviam fora da história. Nenhuma monografia fundamental, nenhum ensaio teórico seminal se refere privilegiadamente aos índios das terras baixas sul-americanas, vítimas de uma espécie de indiferença antropológica.

[...]A reviravolta foi a obra de Lévi-Strauss, o primeiro grande teórico a trazer à cena as sociedades sul-americanas.(VIVEIROS DE CASTRO e CUNHA, 1993, p. 10-11).

Já tem alguns anos a constatação, entre pesquisadores que estudam os índios sul-americanos, da necessidade de se elaborar modelos explicativos que dêem conta dessas sociedades, em vez de

tentar empurrá-las à força para dentro de esquemas teóricos desenvolvidos em outros continentes. A realização, no Rio de Janeiro, do Simpósio “A Pesquisa Etnológica no Brasil”, em 1978, marca essa retomada da Etnologia Indígena, sobretudo com a apresentação do artigo “A construção da pessoa nas sociedades indígenas brasileiras”, de A. Seeger, R. DaMatta e E. Viveiros de Castro. Esse texto é hoje reconhecido por antropólogos como introdutor de uma nova abordagem nos estudos americanistas, recusando as visões “imperfeitas” ou “idealistas” dos índios sul-americanos – resultado da aplicação de conceitos “importados” – e ressaltando o papel do corpo na construção da pessoa entre essas sociedades. De acordo com os autores:

Assim, em vez de nos perguntarmos sobre a ausência de um sistema de descendência Nuer (ou Romano), deveríamos voltar nossa atenção para aquilo que é característico das sociedades indígenas sul-americanas. Sugerimos aqui que as noções ligadas à corporalidade e construção da pessoa são algo básico. Isto não é idealismo. Linhagem e clã não são mais reais que a idéia de que os corpos são fabricados apenas pelo sêmen. Todas estas idéias são princípios de organização social. Como os que operam na América do Sul são diferentes dos que operam na África (na África dos antropólogos), surgem como simples idéias ou símbolos. Mas são princípios que operam e informam a *práxis*. Nossa tese, portanto, é que a fluidez social sul-americana bem pode ser uma ilusão; que as sociedades do continente se estruturam em termos de idiomas simbólicos que – esta é a diferença para com os símbolos africanos, europeus, etc. – não dizem respeito à definição de grupos e à transmissão de bens, mas à construção de pessoas e à fabricação de corpos. (SEEGER et al., 1987, p. 19-20).

Tal publicação também destinava-se a corrigir um desequilíbrio entre os próprios pesquisadores nacionais: se, por um lado, pôde-se acusar o olhar estrangeiro de menosprezo pela nossa rica diversidade cultural, já evidenciada bem antes da criação de uma disciplina científica destinada a observá-la, não se pôde afirmar exatamente que o contrário se deu no pensamento social brasileiro. Nos primeiros anos das ciências sociais no Brasil, o estudo de povos indígenas não era visto

como tarefa de suma importância, a não ser no que dizia respeito às relações de contato e à contribuição para a formação da sociedade nacional. A tal ponto que os estudos de Florestan Fernandes sobre os Tupinambá, no início de sua carreira acadêmica (entre 1945 e 1952), foram considerados por Darcy Ribeiro “desperdício de energia intelectual”, enquanto este próprio acabou renegando seus trabalhos iniciais sobre arte plumária indígena como temas desprovidos de problemática social; ambos foram vistos, enquanto talentos mal-direcionados, como “tratores de esteira usados para colher alfices” (PEIRANO, 1992, p. 51-55; RIBEIRO, 2007, p. 84-89). Assim, o estudo de grupos indígenas, como um tema que se basta por si, continuou vinculado aos antropólogos estrangeiros, enquanto os pesquisadores nacionais voltavam-se para o “problema indígena” como algo integrante da sociedade brasileira. Segundo Mariza Peirano, a diferença fundamental de abordagem dava-se entre ver os índios como situados no Brasil ou enquanto parte deste:

Antropólogos estrangeiros, quer contemporâneos ou de séculos passados, tenderam, frequentemente, a se preocupar com as características intrínsecas dos grupos indígenas encontrados em território brasileiro. Esta observação é válida para os naturalistas que visitaram o Brasil no século XIX, e que realizaram pesquisas com grupos indígenas com o objetivo de colher evidências para questões como a origem única ou múltipla da raça humana, ou como exemplos concretos de sociedades e/ou mentalidades primitivas. Ela é igualmente válida para este século quando, eliminadas as preocupações evolucionistas, antropólogos passaram a se preocupar com grupos indígenas como evidência de formas alternativas de organização social, cultura ou ideologia.

Diferentemente destes, o trabalho de antropólogos brasileiros, a partir dos anos 50, se inclina predominantemente em direção ao tema (ou problema) da relação ou contato índios-sociedade nacional.

[...]Note-se a grande diferença que existe no estudo de grupos indígenas quando se os concebe como *situados* no Brasil, ou quando se os compreende como *parte* do Brasil. A classificação

dos grupos em “isolamento”, “contato intermitente”, “contato permanente” e “integração”, desenvolvida nos anos 50 por Darcy Ribeiro, marca essa tendência. (PEIRANO, 1992, p. 72-73).

De acordo com Peirano, os estudos do contato entre povos indígenas e sociedade nacional, com foco nas decorrentes transformações ocorridas na cultura e vida social dos índios, ganharam destaque nos estudos brasileiros, ao contrário do que comumente interessava aos pesquisadores “estrangeiros” em solo nacional, como as formas indígenas de organização social²⁵. Essa oposição, no entanto, apesar de nos ajudar a compreender certas inclinações iniciais da disciplina, não deve ser tomada como absoluta, correndo-se assim o risco de cair num dualismo simplificador, já que trabalha com concepções não necessariamente excludentes. Realmente, a antítese entre história e estrutura, ou entre permanência e mudança, é antiga na tradição antropológica, porém também ocorre que os questionamentos a tal modelo vem ganhando destaque ultimamente²⁶. Os estudos dos povos indígenas amazônicos dividiram-se por um bom tempo com base nestas duas correntes principais: de um lado o estudo das relações dos índios com a sociedade nacional e o capital global, ou estudos do contato, e de outro as pesquisas antropológicas “puras”, tomando as culturas indígenas como isoladas no tempo e no espaço, com foco em questões como organização social, parentesco, mitos, arte, entre outros. Ambas as correntes produziram boas pesquisas, mas a recusa mútua implicou muitas vezes prejuízo à observação científica. Felizmente, nos últimos anos esse cenário dicotômico da academia tem sido transformado, movimento que decorre não tanto da reflexão intelectual e sim da surpreendente demonstração dada pelos povos indígenas, que

²⁵ Muitos desses referidos “estrangeiros”, contudo, como Donald Pierson, Radcliffe-Brown, Herbert Baldus e o próprio Lévi-Strauss, participaram da fundação da Universidade de São Paulo, na década de 1930, ministrando cursos na Escola de Sociologia e Política, que viria a formar os primeiros antropólogos brasileiros, dentre os quais se destacam Darcy Ribeiro, Florestan Fernandes e Egon Schaden (SANTOS, 1997).

²⁶ Ver sobre isso SAHLINS, 2003, especialmente o último capítulo: “Há também uma crítica básica às distinções ocidentais através das quais geralmente se pensa a cultura, como as supostas oposições entre história e estrutura ou entre estabilidade e mudança. Utilizamos constantemente, em nosso folclore nativo assim como nas ciências sociais acadêmicas, essas dicotomias reificadas na divisão do objeto antropológico. Não será necessário lembrar-lhes que a antítese entre história e estrutura está sacramentada na antropologia desde Radcliffe-Brown e o apogeu do funcionalismo, e foi confirmada mais recentemente pelo estruturalismo inspirado por Saussure.” (p. 179-180).

incorporam e dominam cada vez mais elementos da cultura nacional sem por isso perderem a sua própria cultura²⁷.

O conceito de “fricção interétnica”, desenvolvido por Roberto Cardoso de Oliveira em “O índio e o mundo dos brancos”, livro publicado em 1964, sinaliza o início da mudança de um viés culturalista para um foco na identidade étnica dos grupos indígenas (CARDOSO DE OLIVEIRA, 1996). Oliveira inspirava-se na noção de “situação colonial” formulada por Georges Balandier, um dos precursores da Antropologia Política, que ressaltava a dinâmica interna do poder, as contradições e tensões e o caráter histórico inerentes das organizações sociais (BALANDIER, 1969, p. 147-181). Essa nova postura provém da constatação de que os povos indígenas não são definidos por uma “essência” cultural imutável, uma vez que os traços culturais podem variar ao longo do tempo – por pressões as mais diversas – sem que a identidade daquele grupo étnico se perca. A cultura, portanto, passa a ser vista como algo dinâmico e permanentemente reelaborado, sendo ela – a cultura – o produto de um grupo étnico e não o contrário (CUNHA, 2009, p. 249-253).

Já o conceito de grupo étnico, por sua vez, remonta a Max Weber e seu livro “Economia e sociedade”, onde o define como sendo um grupo humano baseado “numa crença subjetiva na procedência comum, de tal modo que esta se torna importante para propagação das relações comunitárias, sendo indiferente se existe ou não uma comunidade de sangue efetiva” (WEBER, 1994, p. 270). Os grupos étnicos, no entanto, não estão isolados uns dos outros. Nas sociedades multiétnicas, como é o caso do Brasil, os traços culturais passam a ter duplo significado já que, além de suas funções internas, ligadas à tradição do grupo, tornam-se itens de produção ou afirmação de distinções sociais, fazendo sentido dentro do sistema interétnico no qual o grupo está inserido. Como demonstra Manuela Carneiro da Cunha, as culturas indígenas são dessa forma “reificadas” ao longo da história:

Os traços culturais tornam-se assim no mínimo bissêmicos: um primeiro sentido prende-se ao sistema interno, um segundo ao sistema externo. Usar um cocar *pariko* em um ritual bororo é uma coisa, usá-lo em uma coletiva de imprensa para reivindicar direitos indígenas na Assembléia Constituinte é outra. Mas , enquanto objeto, o cocar é o mesmo e é essa mesmice do objeto que

²⁷ Ver sobre isso TURNER, 1993, assim como o próximo item deste capítulo.

nos induz ao erro. Os signos étnicos podem ser elaborados com todas as regras da arte tradicional e, no entanto, terem um significado externo à cultura em que se originam: não por serem falsos mas por serem comandados por um sistema que extrapola a cultura tradicional. São de certa forma, como trocadilhos, que participam de mais de um código semântico.

Entender esses processos não é somente importante para a definição da identidade étnica. Na realidade, toda a questão indígena (e não só ela) está eivada de semelhantes reificações. No século XVI, os índios eram ou *bons selvagens* para o uso da filosofia moral europeia, ou abomináveis antropófagos para uso na colônia. No século XIX, eram, quando extintos, os símbolos nobres do Brasil independente e, quando de carne e osso, os ferozes obstáculos à penetração que convinha precisamente extinguir. Hoje, eles são seja os puros paladinos da natureza seja os inimigos internos, instrumentos da cobiça internacional sobre a Amazônia. (CUNHA, 2009, p. 260-261).

Desenvolveu-se, assim, uma perspectiva dinâmica das culturas, segundo a qual as trocas e os “contatos” com outros grupos são fundamentais na vida e na definição da identidade de cada grupo étnico²⁸. Essa perspectiva, que podemos definir como estudos da etnicidade, tem como principais representantes internacionais Fredrik Barth, Max Gluckman e Abner Cohen, tendo contado com um desenvolvimento paralelo no Brasil, inicialmente através do próprio Roberto Cardoso de Oliveira e de Darcy Ribeiro. É provavelmente certa, no entanto, a observação de João Pacheco de Oliveira Filho de que enquanto aqueles abriam a noção para uma diversidade de situações possíveis, como a complementaridade entre grupos étnicos diferentes, estes se concentravam em uma espécie de denúncia da “integração social” forçada pela qual passavam os índios brasileiros (PACHECO DE OLIVEIRA, 1988, p. 44-49). Esta posição se coaduna com uma característica que iria ganhar forma entre os estudos sociais latino-americanos: a ênfase na noção de “colonialismo interno”, exercido pela

²⁸ É o grupo étnico, portanto, que passa a ocupar o lugar central na discussão paradoxalmente ainda chamada de “intercultural” – a mudança do prefixo para trans, multi ou pluri, como se vê, não resolve a contradição.

sociedade nacional ou colonial, e suas consequências para os povos indígenas, o que é reconhecido por R. C. de Oliveira²⁹. Um dos principais autores que defendem tal ênfase é o mexicano Guillermo Bonfil Batalla, ao tentar determinar os motivos fundamentais da persistência de grupos indígenas com identidade étnica diferenciada no continente, mesmo sob uma situação de opressão colonial – ou, também, por causa dela:

El cambio en el seno de las instituciones de la vida cotidiana no implica rompimiento en la continuidad del grupo, en tanto las nuevas formas y los nuevos contenidos, independientemente de su origen, sean incorporados en la matriz étnica diferencial. De ahí que la dinámica histórica de los grupos étnicos no obedezca de forma mecánica a cambios sociales de otra naturaleza, como los que ocurren en el paso de un modo de producción a otro. La interrupción, la suplantación total y definitiva de un ámbito cotidiano distintivo, resulta posible sólo en situaciones extremas en las que se cancela la posibilidad del grupo en cuanto tal (genocidio, dispersión atomizada). “La continuidad del pueblo profundo” es más que una frase afortunada; es la expresión de un proceso histórico que responde a complejas interrelaciones entre actores sociales, materiales e ideológicos.

En Latinoamérica han intervenido históricamente otros factores externos al grupo mismo que contribuyen a la persistencia de los pueblos indios. En primer lugar, la situación colonial, cuya estructura misma implica la diferencia y la oposición entre el colonizador y el colonizado. En todos los órdenes (social, económico, territorial, religioso, ideológico, jurídico) la colonización

²⁹ Em artigo de 1966, intitulado “A noção de ‘colonialismo interno’ na Etnologia”, ao debater autores mexicanos como Rodolfo Stavenhagen e Pablo Casanova, que desenvolviam a ideia do colonialismo interno, escreveu o referido autor brasileiro: “Tanto quanto a fricção interétnica, a noção de colonialismo interno considera a abordagem culturalista como pouco adequada para explicar o fenômeno do contato interétnico, quando as entidades envolvidas são as sociedades tribais e a sociedade nacional (ou colonial). Mas vai além, rejeitando ainda a análise tradicional das classes sociais, por não ser ela suficientemente sensível à apreensão dos fenômenos inerentes às sociedades plurais” (CARDOSO DE OLIVEIRA, 1972, p. 77).

impuso la diferencia y conservó, así, los espacios para la práctica cotidiana propia y reservada de cada grupo. (BONFIL BATALLA, 1981, p. 25-26).

O problema da explicação de Bonfil Batalla é que ele atribui a persistência dos grupos indígenas à imposição de uma condição social diferenciada pela colonização, que teria propiciado espaços “reservados” para a conservação da prática cotidiana própria desses grupos, permitindo a “continuidade do povo profundo” – e que mais tarde é atribuída pelo autor aos limites da “expansão capitalista”. Essa visão, porém, além de defender uma história de mão única, que explica tudo através da “vontade colonial” – e de seus limites – reafirma a noção equivocada da necessidade de um “isolamento” para a manutenção da identidade étnica indígena. Como se viu, as relações com o exterior, ao invés de serem simplesmente prejudiciais, também definem a identidade e demarcam o interior de um grupo.

É verdade que com a consolidação do sistema colonial-mercantilista do Atlântico, a partir do século 16, desenvolveu-se no continente americano uma situação peculiar. Tal situação iria propiciar, contudo, em seu momento inicial, a formação de alianças, agrupamentos e redes comerciais diversas, quadro que mais tarde seria substituído com a instituição do Estado hegemônico e seu controle sobre os territórios. Como expõe Eric Wolf, da mesma forma que os agrupamentos organizados sobre o parentesco, esse é um dos tipos de situação que possibilita a formação de grupos etnicamente definidos. A relação desses grupos com o sistema colonial não se deu através de puro e simples enfrentamento, havendo inclusive alguns que se beneficiaram da nova situação, enquanto outros se aproveitaram do fato de a soberania pretendida pelo Estado ser apenas parcial ou chegar tardiamente em determinados locais. Se há uma “situação colonial”, portanto, também é verdade que cada povo indígena vivenciou-a de sua forma, já que ela se manifestou diferentemente em cada contexto específico. Segundo E. Wolf:

Um segundo cenário para a formação de grupos etnicamente definidos é fornecido por situações ocorridas ao longo da expansão das fronteiras européias, sob a égide do “capitalismo” mercantil. Assim, na América do Norte, agrupamentos locais de pessoas formaram alianças etnicamente definidas, tais como os iroqueses, os ottawa e os

chippewa, para aproveitar as oportunidades no comércio de peles e couros. Na competição militar seguinte, entre as potências europeias pelo controle do novo continente, esses macrobandos também conseguiram, durante algum tempo, tirar vantagem de sua posição no equilíbrio social do poder. Situações semelhantes existiram nos avanços de holandeses, franceses e portugueses no Brasil; na área da África, sempre em expansão impactada pelo tráfico escravista, e nas fronteiras siberianas pelo comércio de peles da Rússia. Temporariamente – apenas temporariamente – a etnogênese nessas situações ocorreu sob condições de relativa autonomia, ainda não tolhida pelas restrições políticas, legais e militares do colonialismo. Foi acompanhada – de fato, sustentada – por trocas animadas de bens e informações entre os participantes, dando origem a exemplos notáveis de criatividade cultural como resultado do intercâmbio.

Esse tipo de cenário chega ao fim com o estabelecimento do domínio e do controle do Estado de territórios com limites definidos. Dessa perspectiva, uma função do Estado hegemônico é inibir os processos de fusão e fissão, tanto quanto assegurar o controle sobre soberanias rivais internas e externas. Evidentemente, os Estados reivindicam um monopólio de poder que só pode se realizar parcialmente, fazendo que o efetivo exercício da soberania seja distribuído de forma bastante desigual no espaço e no tempo. [...]o Estado também penetra nas localidades e nas regiões, restringindo as autonomias locais e subjugando seus defensores, mas oferecendo também novas oportunidades e abrindo novas linhas de mobilidade social. Em ambos os casos, a formação de agrupamentos étnicos – conforme as circunstâncias, restringidos ou privilegiados em seu funcionamento – deve agora avançar num intercâmbio ativo com o Estado. (WOLF, 2003, p. 246-247).

O processo de supressão da diferença promovida pelo Ocidente, ou o que Pierre Clastres chamou de etnocídio – a “dissolução do múltiplo no Um” – (CLASTRES, 1982, p. 57), tem um representante

por excelência na figura do Estado moderno. Para isso, valeu-se desde o início de mecanismos universalistas como as instituições liberais de direito e cidadania, cujo principal exemplo talvez sejam os códigos jurídicos (civil e penal), cegos para qualquer diferença social ou especificidade cultural. A tentativa de assimilar todas as culturas indígenas sob critérios exclusivamente ocidentais, ou seja, reconhecendo apenas a condição formal de indivíduos, com direitos e obrigações perante o Estado, lembra a forma como a religião cristã se impôs enquanto a via correta e universal de salvação; se para os teólogos espanhóis, a igualdade de todos os homens dava-se perante Deus, hoje ela se dá sob a forma rígida e impessoal da lei (SOUZA SANTOS, 2006, p. 284). Em ambas situações as formas próprias de vida, tradições e organização social das culturas indígenas são relegadas a uma posição hierarquicamente inferior ou simplesmente ignoradas.

Mas, se por um lado sempre houve tentativas de calar, “pacificar”, reduzir, classificar ou exterminar os índios vindas de diversas direções, isso não significa que estes não tiveram também um papel fundamental no decorrer e nos resultados de sua própria história. Na verdade, ver os povos indígenas apenas como vítimas, ou objetos de um sistema colonial europeu perverso e dominador, acaba por retirar-lhes mais uma coisa: o papel de sujeitos históricos. É o que defende Manuela Carneiro da Cunha na introdução do fundamental “História dos Índios no Brasil”:

Por má consciência e boas intenções, imperou durante muito tempo a noção de que os índios foram apenas vítimas do sistema mundial, vítimas de uma política e de práticas que lhes eram externas e que os destruíram. Essa visão, além de seu fundamento moral, tinha outro, teórico: é que a história, movida pela metrópole, pelo capital, só teria nexos em seu epicentro. A periferia do capital era também o lixo da história. O resultado paradoxal dessa postura ‘politicamente correta’ foi somar à eliminação física e étnica dos índios sua eliminação como sujeitos históricos.

Ora, não há dúvida de que os índios foram atores políticos importantes de sua própria história e de que, nos interstícios da política indigenista, se vislumbra algo do que foi a política indígena. Sabe-se que as potências metropolitanas perceberam desde cedo as potencialidades

estratégicas das inimizades entre grupos indígenas: no século XVI, os franceses e os portugueses em guerra aliaram-se respectivamente aos Tamoio e aos Tupiniquim; e no século XVII os holandeses pela primeira vez se aliaram a grupos ‘tapuias’ contra os portugueses. No século XIX, os Munduruku foram usados para ‘desinfestar’ o Madeira de grupos hostis e os Krahô, no Tocantins, para combater outras etnias Jê (CUNHA, 1998, pp. 17-18).

Neil L. Whitehead, por sua vez, tenta explicar as transformações históricas ocorridas na Amazônia a partir de 1500, ao mesmo tempo que critica certas abordagens históricas que constroem uma visão uniforme e unilinear pensando a agência histórica e a mudança apenas como provenientes dos colonizadores europeus. Ao contrário, Whitehead demonstra o quanto, na história da invasão e colonização deste continente, saber fazer as alianças certas foi fundamental tanto para o sucesso das empresas coloniais como para a sobrevivência dos diferentes grupos indígenas. As fronteiras hoje existentes entre os Estados nacionais que dividem a Amazônia (Brasil, Guianas, Colômbia, Venezuela, etc.), por exemplo, somente puderam ser traçadas por meio dessas alianças (WHITEHEAD, 1993 e 1992).

Ao se negar aos índios agência sobre sua própria história, cai-se na armadilha paternalista da vitimização, que tem raízes na ideia iluminista do bom selvagem, não deixando de ser mais uma negação do ponto de vista e da participação dos índios, ou, como disse Manuela C. da Cunha, outra face de sua eliminação. Diversos estudos recentes de Etnohistória, entretanto, se tornam a fonte de novos e importantes aportes para a superação dessa perspectiva vitimizadora, sem no entanto negar os direitos históricos e originários dos povos indígenas ou as atrocidades contra eles cometidas por uma política oficial de conquista e assimilação. O Estado moderno, como se notou, também soube fazer uso da figura de “protetor” dos índios, vendo-os como “incapazes” e aprofundando o controle sobre essas populações. O pensamento acadêmico, nesse sentido, enquanto insistir em não perceber a complexidade que envolveu todo o processo colonial, corre o risco de cair numa permanente auto-referência retórica e nostálgica, produzida em gabinetes isolados do mundo exterior, crente de que estará contribuindo para salvar os povos indígenas que desconhece.

3.3 OS MOVIMENTOS INDÍGENAS E A INCORPORAÇÃO DA DIFERENÇA

A ideia de que os povos indígenas desapareceriam ou seriam necessariamente assimilados pelas sociedades nacionais envolventes parecia, até pouco tempo, algo incontestável, mesmo que usada como um alerta ou para criticar o próprio imperialismo ocidental. No Brasil, o fim inexorável dos índios ante a expansão do mundo moderno capitalista chegou a ser consenso entre intelectuais de esquerda e direita. No entanto, por mais que essa visão possa ter surgido em caráter de denúncia, com inegável contribuição para a conscientização da sociedade brasileira, a observação empírica permitiu constatar algo inesperado nas últimas décadas: não apenas o aumento do número de indivíduos indígenas, mas o ressurgimento de povos indígenas em locais onde se julgavam desaparecidos³⁰. Esses povos hoje são a maior evidência de que, mesmo que existam pretensões expansionistas e coloniais, a história não emana de um único lugar, nem a cultura indígena é mero resultado da dominação ocidental ou da resistência a esta – que nada mais seria do que seu reflexo. Sobre isso, o antropólogo Marshal Sahlins ataca o que seria uma espécie de “colonialismo acadêmico”:

Até bem recentemente, o complemento antropológico usual à teoria do desalento era uma séria preocupação com a destruição do Outro, provavelmente na esperança de que algum bem poderia advir do esforço de documentação do canibalismo cultural praticado pelo capitalismo mundial. O problema é que, ao negar qualquer autonomia cultural ou intencionalidade histórica à alteridade indígena, as antropologias do sistema mundial se tornaram muito semelhantes ao colonialismo que elas, justificadamente, condenavam. Nossas teorias acadêmicas pareciam perfazer, no registro da superestrutura, o mesmo tipo de dominação que o Ocidente há muito impusera no plano da prática econômica e política. Ao supor que as formas e os fins culturais das sociedades indígenas modernas haviam sido construídos exclusivamente pelo imperialismo –

³⁰ Como João Pacheco de Oliveira demonstra em “Uma etnologia dos ‘índios misturados’? Situação colonial, territorialização e fluxos culturais” (PACHECO DE OLIVEIRA, 1998).

ou então como sua negação –, os críticos da hegemonia ocidental estavam criando uma antropologia dos povos neo-a-históricos.

Portanto, devemos prestar alguma atenção aos hesitantes relatos etnográficos sobre povos indígenas que se recusavam tanto a desaparecer quanto a se tornar como nós. [...] Pois ao menos aqueles povos que sobreviveram fisicamente ao assédio colonialista não estão fugindo à responsabilidade de elaborar culturalmente tudo o que lhes foi infligido. Eles vêm tentando incorporar o sistema mundial a uma ordem ainda mais abrangente: seu próprio sistema de mundo. (SAHLINS, 1997, pp. 51-52).

Ao analisar os trabalhos de outros três antropólogos, M. Sahlins depara-se com fenômenos que indicariam uma certa “indigenização” da modernidade, não prevista pela Antropologia tradicional ou pelas sombrias teorias do Sistema Mundial. Superando a contradição entre tradicional e moderno, diversas experiências no Brasil e no mundo demonstram uma crescente conscientização política da cultura entre os povos indígenas, que passam a ver nela não apenas uma herança, mas também um projeto para o futuro. Esse movimento indígena relativamente recente, no entanto, transforma-se em alvo de tentativas de absorção, que surgem tanto das correntes de direita como de esquerda. Enquanto um discurso conservador de direita ainda defende a dissolução dos índios na unidade nacional ou sua integração no sistema de mercado, permitindo o “desenvolvimento” econômico, boa parte da esquerda ainda gostaria de reduzir as especificidades étnicas e culturais dos inúmeros povos indígenas em uma abstrata luta anti-imperialista, ou na condição geral de proletariado/campesinato. Ambas as correntes, no entanto, são armadilhas rejeitadas pelo movimento indígena:

Assim, diferenças culturais que a força do Sistema Mundial expulsou pela porta da frente retornam, sorrateiramente, pela porta dos fundos, na forma de uma “contracultura indígena”, um “espírito de rebelião”, ou algum retorno do oprimido do mesmo tipo. Um dos combates políticos mais interessantes que se vêm travando no Terceiro Mundo, como veremos, é a tentativa, por parte tanto da esquerda como da direita, de capturar os movimentos culturais indígenas em nome de

princípios abstratos como a luta de classes, o antiimperialismo, a integridade nacional ou coisa do gênero. A isso também os povos têm resistido. (SAHLINS, 1997, p. 55).

Os povos indígenas no Brasil de hoje percebem-se vivendo um momento histórico importante de reelaboração da consciência étnica e da auto-estima indígena, uma recuperação do “orgulho nativo” e da cidadania, acompanhada da retomada de tradições que estavam deixando de ser praticadas, devido a perseguições e preconceitos contra os próprios índios. A emergência dos movimentos indígenas contemporâneos articula, portanto, aspectos tradicionais das suas culturas com técnicas e reivindicações modernas, como nas lutas pela reconquista das terras indígenas, por serviços diferenciados de educação e saúde, pelo etnodesenvolvimento, entre outros, que aliam saberes internos e externos às comunidades. Esses saberes, como perceberam os índios, não são auto-excludentes. De acordo com Gersem dos Santos L. Baniwa, não se trata de mero retorno ao passado, mas da busca por “espaço social” no presente:

Os povos indígenas do Brasil vivem atualmente um momento especial de sua história no período pós-colonização. Após 500 anos de massacre, escravidão, dominação e repressão cultural, hoje respiram um ar menos repressivo, o suficiente para que, de norte a sul do país, eles possam reiniciar e retomar seus projetos sociais étnicos e identitários. Culturas e tradições estão sendo resgatadas, revalorizadas e revividas. Terras tradicionais estão sendo reivindicadas, reapropriadas ou reocupadas pelos verdadeiros donos originários. Línguas vêm sendo reaprendidas e praticadas na aldeia, nas escolas e nas cidades. Rituais e cerimônias tradicionais há muito tempo não praticados estão voltando a fazer parte da vida cotidiana dos povos indígenas nas aldeias ou nas grandes cidades brasileiras. Isto é um retorno ao passado ou puro saudosismo? De modo algum. Isto é identidade indígena e orgulho de ser índio. [...]as novas gerações de jovens indígenas parecem carentes de uma identidade que os identifique e lhes garanta um espaço social e identitário em um mundo cada vez

mais global e, ao mesmo tempo, profundamente segmentário no que diz respeito à cultura, à ancestralidade, à origem étnica, a partir das quais os direitos econômicos, sociais, culturais contemporâneos se articulam e se fundamentam. (BANIWA, 2006. p. 39).

Como maior evidência da participação dos índios na história contemporânea, o discurso político indígena que vem ganhando forma nas três últimas décadas passa a se apropriar de discursos ocidentais e do horizonte legal-institucional proveniente do Estado brasileiro³¹. A partir de agora, portanto, seguindo o objetivo deste capítulo, abordarei autores que trazem exemplos, a partir de suas etnografias, de como esse processo de incorporação da diferença pelos povos indígenas acontece de acordo com as suas categorias nativas. Conceitos como “Terra Indígena”, ou mesmo a noção de “indianidade” genérica e jurídica, impostos pelas formas estatais, são subvertidos e reivindicados na referência a uma condição comum de expropriados. Mais do que uma simples contraposição entre as “coisas dos brancos” e as “coisas dos índios”, o discurso colonial passa a ser contornado ou subvertido pelos novos movimentos indígenas por meio de uma simbolização política complexa e original. Segundo Bruce Albert:

Desde os anos 1970, defrontam-se na Amazônia brasileira múltiplas estratégias antagônicas de territorialização, ora conduzidas em conformidade com o planejamento estatal, ora ao arrepio deste. Dentro desse espaço regional em gestação, os grupos sociais ameaçados pelas novas formas de apropriação engajaram-se em movimentos de resistência baseados na reivindicação de reservas territoriais, “contra-espacos” diferenciados no interior da fronteira (terras indígenas, reservas extrativistas, etc.). O discurso reivindicativo dessa

³¹ A formalização de associações indígenas ao longo do país é mais um exemplo desse processo de incorporação do horizonte legal do Estado e de certos mecanismos de representação política: “Especialmente após a promulgação da nova Constituição Federal em 1988, cresceu em várias regiões do Brasil a formalização de organizações indígenas, com diretorias eleitas em assembleias, estatutos registrados em cartório e contas bancárias próprias. Trata-se, a rigor, da incorporação, por alguns povos indígenas, de mecanismos de representação política por delegação, para poder lidar com o mundo institucional, público e privado, da sociedade nacional e internacional e tratar de demandas territoriais (demarcação e controle de recursos naturais), assistenciais (saúde, educação, transporte e comunicação) e comerciais (colocação de produtos no mercado).” (RICARDO, 1995, p. 48).

territorialidade local constrói-se em referência ao quadro jurídico administrativo imposto pelo Estado. [...]os “índios” referem-se unanimemente à categoria genérica de “terra indígena” herdada do código jurídico da sociedade envolvente, mas reorientada como condição política de resistência e permanência de sua especificidade social. A apropriação indígena desse horizonte legal, imposto e transgredido pelo avanço da fronteira, é um mecanismo essencial na formação das “etnias” da Amazônia atual e de sua organização política (ALBERT, 2002, pp. 239-240).

Através da análise do discurso de Davi Kopenawa, um xamã Yanomami, Bruce Albert revê não apenas o discurso político indígena das últimas décadas mas também a própria pesquisa etnográfica, baseada na mitologia cientificista da observação participante – à qual contrapõe a “participação observante”. Ao mesmo tempo, observa a “ecologização” do discurso político dos atuais representantes indígenas na Amazônia, devida não somente à ascensão do ambientalismo na cena internacional, a partir dos anos 80, mas principalmente ao desenvolvimento, pelos indígenas, de uma “adaptação criativa” capaz de se apropriar desse discurso ambientalista. O conceito yanomami de “epidemia-fumaça” causada pela feitiçaria, mostra o autor, é associado à fumaça do metal (em particular o ouro) e posteriormente à fumaça das fábricas e à poluição, resultando na tradução indígena do efeito estufa. Esse trabalho simbólico de atualização constante da mitologia yanomami, a partir da visão xamânica, não seria mudança cultural, e sim o que há de mais tradicional nas sociedades indígenas amazônicas. A articulação de um domínio das categorias brancas de etnificação (território, cultura, meio ambiente) com uma reelaboração do saber cosmológico em face do contato, seria a principal tarefa do discurso político indígena contemporâneo, o que por sua vez leva a um interesse acadêmico especial. De acordo com Albert, trata-se de perceber no movimento indígena um “duplo enraizamento simbólico” (ALBERT, 2002, p. 242). Mesmo o discurso ambientalista traz noções completamente estranhas e contrárias às cosmologias indígenas, como a oposição “exploração vs. preservação” a envolver o imaginário ocidental sobre a Natureza, com as quais têm de aprender a lidar:

A partir do momento em que entram na arena política interétnica, os índios, não sem

perplexidade, têm que se debater contra esse duplo imaginário da Natureza de seus interlocutores brancos. Para eles, não existe hoje discurso político realmente eficiente fora desse registro. Só nele podem rebater a negação produtivista de seus adversários e, ao mesmo tempo, se esforçar em traduzir sua própria alteridade nos termos do indigenismo ambientalista de seus defensores – ideologicamente simpático, embora culturalmente equivocado. De fato, esses dois discursos sobre a Natureza têm, no fundo, premissas comuns que são radicalmente antagônicas às concepções indígenas. Exploração ou preservação da Natureza remetem ao mesmo pressuposto de uma Natureza-objeto, reificada como instância separada da sociedade e a ela subjugada. Ora, nada mais estranho que esta separação e este antropocentrismo para as cosmologias das sociedades amazônicas, que fazem do universo uma totalidade social regida por um complexo sistema de intercâmbios simbólicos entre sujeitos humanos e não-humanos, sistema do qual o xamanismo é a pedra de toque. (ALBERT, 2002, p. 257).

Outro exemplo do uso da consciência étnica na incorporação de elementos da sociedade brasileira pelos índios é trazido por Terence Turner, ao observar os Kayapó e a tomada de controle que estes fizeram de sua terra indígena e dos processos de contato com a sociedade envolvente. Tais processos hoje compreendem tanto o posto da Funai, controlado pelos índios, como a extração controlada de ouro e madeira, mediante o pagamento de *royalties* em contas da comunidade ou em contas pessoais dos chefes indígenas, tudo isso contando com o uso e manutenção de equipamentos próprios como rádio, lanchas, caminhões e até um avião. Os próprios Kayapó realizam a vigilância dos limites da reserva, com apoio de patrulhas de fronteira compostas por jovens indígenas bem como de trabalhadores brasileiros pagos pela comunidade, sendo que fazem voos periódicos aos postos de fronteira para recolher relatórios e levar suprimentos, além de identificar possíveis invasões. Segundo Turner, há um manejo indígena não apenas das tecnologias mas também dos estereótipos ocidentais, como a reputação que estes índios em especial têm de serem violentos com suas

temíveis bordunas, o que os ajuda a ganharem respeito junto aos garimpeiros e à população regional. As mercadorias brasileiras, por sua vez, não os atraem simplesmente por serem mais eficientes, já que, do ponto de vista kayapó, ganham usos e poderes sociais além dos previstos pela sociedade capitalista:

O valor primordial da posse de mercadorias, para os Kayapó, - especialmente objetos próprios para serem exibidos, como roupas, casas e gravadores – reside na neutralização simbólica da desigualdade entre eles e os brasileiros, na medida em que esta é definida em termos da posse dos produtos mais complexos e eficazes da indústria ocidental, e da capacidade de controlar a tecnologia a eles associada. O valor das roupas, rádios e aviões para os Kayapó, em outras palavras, reside acima de tudo na negação do contraste humilhante entre eles como seres “selvagens” e os brasileiros como “civilizados”.

[...]A atribuição de poderes sociais à mercadoria (neste caso, especificamente, o poder de intermediar a integração dos componentes indígenas e brasileiros da nova totalidade social constituída pela situação de contato) surge, de um certo ponto de vista, como uma transformação direta do fetichismo da mercadoria interno à própria sociedade capitalista brasileira. Do ponto de vista da cosmologia kayapó tradicional, entretanto, as mercadorias brasileiras desempenham um papel semelhante ao dos bens rituais tradicionais, os *nekretch*, também eles dotados de um poder social. Recorde-se que estes *nekretch* são normalmente itens (objetos, canções, nomes) tomados de povos estrangeiros, ou (supostamente) de seres naturais como peixes e pássaros. Tais bens funcionam, dentro do sistema cerimonial tradicional, como repositório dos poderes de integração e renovação associados ao valor “beleza”, mas sua capacidade para tanto depende justamente, aos olhos kayapó, de sua origem no exterior, de onde provêm os poderes e valores que encarnam. (TURNER, 1993, p. 61-62).

Ao realizar pesquisa com quatro grupos indígenas da região do Oiapoque, na fronteira do Brasil com a Guiana Francesa, que se definem como “misturados”, Lux B. Vidal faz uso tanto da teoria estruturalista quanto de estratégias mais dinâmicas, que dizem respeito a emergência de identidades indígenas, processos históricos e ideologias fundantes – demonstrando, mais uma vez, que tais métodos de análise podem coexistir. Por se encontrarem em uma região de fronteira, disputada até o início de século 20, esses povos foram declarados pela nossa diplomacia como “índios brasileiros”, garantindo assim aquela porção do território nacional – estratégia que por sinal foi utilizada em muitas outras ocasiões. Com a definição oficial da “indianidade” daqueles povos de origem geográfica e cultural heterogênea, a noção de um interior administrativamente definido passou a ser incorporada pelas comunidades e mais tarde usada em suas reivindicações coletivas:

A partir dos anos 30/40, por se encontrarem em área e fronteira (uma região até 1900 contestada), e seguindo a orientação do Marechal Rondon que, naquela época, visitou a área como representante do Estado brasileiro, esses povos foram administrativamente cercados, colocados sob controle do SPI (Serviço de Proteção aos Índios), e declarados “índios brasileiros”. A meta era transformá-los em brasileiros, nacionais e trabalhadores. Mas a forma para conseguir o controle sobre essas populações foi declará-los “índios”, isto é, uma população diferenciada sob a tutela legal do Estado. Os índios e/ou populações daquela região iniciaram, a partir de então, a construção de uma identidade própria que levará mais tarde, com base em sua indianidade oficialmente atribuída, ao processo de demarcação de suas terras e a reivindicações indigenistas. Com a demarcação da área efetivada, teve início um processo *sui-generis* de construção do “interior” e de relacionamento com o “exterior”. Havendo agora um interior administrativamente definido e ideologicamente incorporado pelas comunidades (VIDAL, 1999).

Para L. Vidal, existem duas metáforas fundantes da autocompreensão desses povos: “Somos misturados” e “Nosso sistema”, que formariam um binômio (aberto/fechado) expresso em seu sistema

gráfico – um grafismo aberto e linear (*Dãdelo*) e outro uma estrutura fechada, como escama de peixe (*Khoahi*) – simbolizando uma ideologia dualista também encontrada nos mitos de origem dos povos do Uaçá. Assim, as demarcações realizadas pelo SPI, bem como a proibição da entrada de intrusos “estrangeiros” na área indígena, coexistiam com o livre trânsito dos índios entre Guiana Francesa e Brasil, configurando um “jogo de abre e fecha” identitário em permanente construção.

Os exemplos dados até aqui, mais do que alguns casos isolados, apontam para uma tendência generalizante da forma de relacionamento entre grupos indígenas e a sociedade brasileira. Essa valorização da representação/leitura que os povos indígenas fazem de sua situação, por meio de seus próprios sistemas ideológicos e simbólicos, no entanto, parece ter a capacidade de espantar alguns “acadêmicos” acostumados a esperar das pesquisas que sejam meros esquemas maniqueístas de vítima e vitimizador. Ao contrário, percebe-se que a imposição de um *status* diferenciado pelo Estado aos diversos grupos indígenas nunca foi simplesmente aceita por estes, mas tampouco deixou de ser utilizada quando conveniente, isso sem acarretar perdas para a “cultura”, já que a incorporação de itens da sociedade envolvente geralmente se dá de acordo com os processos culturais internos de cada povo indígena. Ao se atrelar ao índio a figura da alteridade absoluta, ou os “outros” do Ocidente (seria mais um *status* imposto?), não se costuma considerar a possibilidade de que o desejo pelo contato e o interesse pelo outro possa partir dos próprios indígenas; essa postura parece tentar esconder a vontade de que os índios permaneçam puros e imutáveis, preservando aquela imagem remota que tanto agrada aos ocidentais.

Em “O mármore e a murta: sobre a inconstância da alma selvagem”, Eduardo Viveiros de Castro baseia-se em relatos que remontam ao início das atividades dos jesuítas, ainda no século 16, e que manifestavam a perplexidade destes quanto à incapacidade dos indígenas em se manterem fiéis aos ensinamentos religiosos, após aparentemente tê-los aceito sem qualquer resistência. Essa incapacidade de crer é, na verdade, atribuída ao fato de serem em tudo, mas sem muita rigidez ou estabilidade, o que aponta para uma “abertura ao outro” característica do pensamento ameríndio. A inconstância da alma selvagem, portanto, indicaria um modo de ser onde é a troca, e não a identidade, o valor fundamental a ser afirmado, o que explicaria a receptividade inicial aos europeus. Segundo Viveiros de Castro:

Se europeus desejaram os índios porque viram neles, ou animais úteis, ou homens europeus e

cristãos em potência, os Tupi desejaram os europeus em sua alteridade plena, que lhes apareceu como uma possibilidade de autotransfiguração, um signo da reunião do que havia sido separado na origem da cultura, capazes portanto de vir alargar a condição humana, ou mesmo de ultrapassá-la. Foram então talvez os ameríndios, não os europeus, que tiveram a ‘visão do paraíso’, no desencontro americano. Para os primeiros não se tratava de impor maniacamente sua identidade sobre o outro, ou recusá-lo em nome da própria excelência étnica; mas sim de, atualizando uma relação com ele (relação desde sempre existente, sob o modo virtual), transformar a própria identidade. A inconstância da alma selvagem, em seu momento de abertura, é a expressão de um modo de ser onde “é a troca, não a identidade, o valor fundamental a ser afirmado”, para relembrarmos a profunda reflexão de Clifford. (VIVEIROS DE CASTRO, 2002, p. 206).

A filosofia Tupinambá, para Viveiros de Castro, expressaria uma incompletude ontológica essencial: uma ordem onde o interior e a identidade estariam subordinados ao exterior e à diferença. A guerra exerce um papel fundamental entre essa sociedade, particularmente no que dizia respeito à vingança, não apenas como produtora dessa diferença necessária mas também como forma de dar sentido ao tempo e de produção da memória. Dessa forma, o consumo canibal dos indivíduos capturados fazia com que os grupos mantivessem o que tinham de essencial: sua relação com o outro, através da vingança, em que o ódio mortal era apenas o sinal de uma mútua indispensabilidade. Ao conseguirem acabar com essa dimensão ritual e social da guerra, entre outras coisas através da proibição da antropofagia, os missionários e invasores impuseram uma séria derrota aos Tupinambá, mas ao mesmo tempo passam a ocupar o lugar da alteridade antes preenchido pelo sistema cíclico de guerras, vingança e canibalismo. A devoração do diferente prossegue existindo – embora não mais em sua expressão literal – enquanto forma de in-corporação de “alimento” para o corpo social:

O canibalismo estaria situado em uma espécie de ponto extremo de um gradiente de sociabilidade,

cujo outro pólo seria a indiferença ou incomunicabilidade. Se este é o caso, então o abandono de tal prática significou, de alguma forma, a perda e uma dimensão essencial da sociedade tupinambá: sua ‘identificação’ aos inimigos, entenda-se, sua *autodeterminação pelo outro*, sua essencial *alteração*. Mas então, igualmente, cabe perguntarmos se a relativa rapidez com que o canibalismo foi abandonado não se deveu de fato à chegada dos europeus: não apenas ou principalmente, porém, porque estes a abominavam e reprimiram, mas antes porque vieram a ocupar o lugar e as funções dos inimigos na sociedade tupi, de uma forma tal que os valores que portavam, e que deviam ser incorporados, terminaram por eclipsar os valores que eram interiorizados pela devoração da pessoa dos contrários. A persistência da vingança guerreira e de suas conseqüências onomásticas, honoríficas e memoriais atesta que o motivo da predação ontológica continuou a ocupar os Tupinambá por algum tempo ainda. Atesta também que, como atesta a etnologia dos ameríndios contemporâneos, não é necessário comer literalmente os outros para continuar dependendo deles como fontes da própria substância do corpo social, substância que não era mais do que essa relação canibal aos outros. (VIVEIROS DE CASTRO, 2002, p. 263).

Sem pretender impor um “modelo tupi” genérico a todos os grupos indígenas – lembremos que o presente estudo tem como foco um “povo jê”, os Kaingang – o autor de “A inconstância da alma selvagem” revela o que seria uma peculiaridade do modo ameríndio de pensar e de viver que, entre os Tupinambá do século 16, exacerbava-se na devoração canibal dos inimigos. Herdeiro intelectual de Oswald de Andrade, Eduardo Viveiros de Castro dá seguimento às ideias do autor do Manifesto Antropófago ao perceber na antropofagia, mais do que um banquete ritual bizarro, a manifestação de um princípio fundamental da lógica ameríndia, centrada na alteridade: “Só me interessa o que não é meu. Lei do homem. Lei do antropófago” (ANDRADE [1928], 1990, p. 47). Não se trataria, portanto, de caracterizar as culturas ameríndias com base em um “interior” substancial, mas sim enquanto um “devir”

índigena, um permanente processo de tornar e tornar-se índios, o que explicaria a insistente permanência de grupos indígenas no Brasil contemporâneo. Pode-se dizer que o “devir” indígena está sempre se opondo aos constantes processos de perseguição, desterritorialização e expropriação com os quais se tentou e ainda se tenta acabar com a existência de grupos cultural, histórica ou etnicamente diferenciados, e que nada mais são do que processos de “desindianização” levados a cabo pelo Estado brasileiro e pela lógica capitalista. Esses processos, no entanto, ao menos no plano jurídico, são interrompidos pela Constituição Federal de 1988, fator que contribuiu para permitir o movimento reverso de voltar a ser índio, ou uma “reindianização” em algumas regiões do país, que hoje tanto instiga e surpreende a ponto de gerar uma reação hipócrita e conservadora em setores da sociedade nacional (VIVEIROS DE CASTRO, 2008, p. 132-161). Essa construção teórica culminará na ideia do “perspectivismo ameríndio”, desenvolvida em parceria com Tânia S. Lima em contraposição a noções vagas e insossas como “multiculturalismo” ou “relativismo”, cujo principal problema está em serem construídas sobre a rígida oposição ocidental entre Natureza e Cultura. Além do modernista brasileiro, percebe-se aqui a ligação de tal conceito com certa corrente do pensamento filosófico ocidental representada por, entre outros, Leibniz, Nietzsche, Derrida e Deleuze, que desenvolveram o tema do perspectivismo³². Este último, em conjunto com Félix Guattari, e inspirados ambos também em Pierre Clastres, afirma que é da natureza do Estado apropriar-se do que está fora dele, como é o caso dos sistemas locais de sociabilidade, pois só assim pode exercer sua soberania:

A lei do Estado não é a do Tudo ou Nada (sociedades com Estado *ou* sociedades contra o Estado), mas a do interior e do exterior. O Estado é a soberania. No entanto, a soberania só reina

³² Sobre essa influência, diz o antropólogo carioca: “Eu diria que minha interpretação do perspectivismo ameríndio é talvez mais nietzscheana do que leibniziana. Primeiro, porque o perspectivismo ameríndio não conhece um ponto de vista absoluto – o ponto de vista de Deus, em Leibniz – que unifique e harmonize os potencialmente infinitos pontos de vista dos existentes. Segundo, porque as diferentes perspectivas são diferentes *interpretações*, isto é, estão essencialmente ligadas aos interesses vitais de cada espécie, são as “mentiras” favoráveis à sobrevivência e afirmação vital de cada existente. [...] tradição perspectivista no pensamento ocidental (claramente minoritária, note-se, dentro deste pensamento) foi um ponto de passagem indispensável para mim, na tentativa de encontrar um linguagem com a qual traduzir certas características singulares do pensamento indígena. Um antropólogo ocidental não tem como pensar outro pensamento senão através de seu próprio, de sua própria tradição intelectual.” (VIVEIROS DE CASTRO, 2008, p. 121).

sobre aquilo que é capaz de interiorizar, de apropriar-se localmente. Não apenas não há Estado universal, mas o fora dos Estados não se deixa reduzir à “política externa”, isto é, a um conjunto de relações entre Estados. O fora aparece simultaneamente em duas direções: grandes máquinas mundiais, ramificadas sobre o *ecúmeno* num momento dado, e que gozam de uma ampla autonomia com relação aos Estados (por exemplo, organizações comerciais do tipo “grandes companhias”, ou então complexos industriais, ou mesmo formações religiosas como o cristianismo, o islamismo, certos movimentos de profetismo ou de messianismo, etc.); mas também mecanismos locais de bandos, margens, minorias, que continuam a afirmar os direitos de sociedades segmentárias contra os órgãos de poder do Estado. (DELEUZE e GUATTARI, 1997, p. 23).

Percebe-se que a “incorporação da diferença”, portanto, pode se dar nos dois sentidos: o poder colonialista do Estado apropriando-se dos índios ao impor uma forma de vida única e universalizante – o cidadão brasileiro – ou as (nem tão) recentes apropriações que os movimentos indígenas fazem das formas e mecanismos estatais, assim como das tecnologias ocidentais, em favor de sua reorganização e seu fortalecimento. Encontramo-nos assim perante dois processos inversamente simétricos, o que pode levar à suspeita de que tal simetria se deva muito mais à satisfação de um modelo teórico fruto da abstração acadêmica do que ao que os próprios índios observam e têm a dizer sobre suas vidas hoje.

As noções de interior e exterior, sabemos, assim como a ideia de Estado, são culturalmente construídas, mas não impedem a percepção de fissuras e divisões dentro do que se tentou considerar uma unidade, seja esta um grupo, uma comunidade ou um Estado soberano. Estas instituições não se constituem de uma vontade única, mas resultam sempre de um combinado de forças múltiplas que nem sempre concordam entre si. Daí o problema de atribuímos aos índios sul-americanos, não bastasse a própria expressão equivocada “índios”, conceitos ocidentais como “povo” e “nação” ou mesmo a noção cristã de “comunidade”, todos eles carregados da vontade de estabelecer unidade, através de atos de nomeação e classificação, sobre aquilo que pode ser um agrupamento de diferenças.

Após esta passagem por noções gerais da Antropologia, no capítulo seguinte retornaremos aos Kaingang para procurar compreender como se dão tais processos de construção da identidade, através da definição de um “dentro” e um “fora”, da formação de alianças e de trocas com o exterior. Este pode estar materializado, entre outras coisas, no Estado brasileiro e seu aparato jurídico e burocrático, seu poder e seus recursos, seus funcionários e representantes. O Direito aparecerá aqui como um *locus* especial de significações em disputa, enquanto uma arena privilegiada que associa força e legitimidade, não sem apresentar suas próprias armadilhas e contradições.

4 OS KAINGANG E O DIREITO: LUTAS, ALIANÇAS E DIVISÕES

Os capítulos anteriores tiveram a função, respectivamente, de apresentar dados gerais sobre os Kaingang, sua história e contexto, bem como de introduzir noções básicas de Antropologia no debate crescente que as questões culturais, étnicas e indígenas vêm proporcionando ao meio jurídico. Este capítulo, por sua vez, traz a análise dos direitos indígenas e sua vinculação ao povo que se propõe aqui estudar, buscando perceber as vias de conexão – ou suas interrupções – entre uma legislação geral, de abrangência nacional, e a realidade local vivenciada pelos Kaingang, onde nem sempre vigoram os nobres princípios discutidos nas academias das grandes cidades brasileiras ou as garantias que imaginamos ter ao fazermos parte de um Estado democrático de direito. No Oeste de Santa Catarina, as aldeias kaingang contam com um sistema de poder político próprio, que não se limita ao uso da retórica da tradição para dar legitimidade à autoridade de suas lideranças, como pretendo demonstrar. O entorno dessas aldeias é marcado pela atividade agroindustrial intensa, com presença de propriedades rurais e empresas de diversas proporções, e por municípios pequenos e médios interessados em fazer parte do sistema de produção e comércio cuja escala chega aos níveis nacional e global, encontrando inegável apoio na população descendente de imigrantes europeus e cultuante de valores como trabalho, família e recompensa ao esforço individual. A população indígena da região há mais de um século convive com os colonos e de certa forma participa desse processo de desenvolvimento local, o que, é claro, não se dá em iguais condições nem beneficia a todos igualmente, sejam índios ou agricultores. Como se demonstrou no primeiro capítulo, a lei não chegou de uma só vez à fronteira oeste, tendo o Estado que se constituir ali através de verdadeiros atos cerimoniais de tomada de posse, fazendo-se presente aos poucos. Ainda hoje nas Terras Indígenas (TIs) da região é possível identificar ecos das políticas indigenistas autoritárias de um passado próximo, sendo muitas vezes difícil justificar algo simplesmente como fruto de um processo autóctone de decisão. Os movimentos recentes, no entanto, apontam para uma tomada de consciência promissora entre os Kaingang, que aliam suas tradições às vantagens do mundo moderno, do qual, se compartilham como ninguém os prejuízos, não há por que serem excluídos dos benefícios. Manter a diferença étnica e ao mesmo tempo lutar por condições mínimas de dignidade não parecem assim ações auto-excludentes, apesar da postura cínica que essa falsa

contradição – mais uma – tende a gerar, inclusive por meio de falsos argumentos jurídicos.

4.1 OS KAINGANG E A RETOMADA DE SUAS TERRAS

Os Kaingang vivenciaram de sua própria forma um movimento que alcançou repercussão geral para os povos indígenas no Brasil e na América Latina, tendo tomado forma a partir da década de 70 do século passado e consistindo na retomada da organização política indígena e em crescentes lutas por direitos territoriais e pelo reconhecimento de sua existência enquanto grupos etnicamente diferenciados. Em solo brasileiro, o início de tais movimentos foi marcado pela oposição às medidas autoritárias da ditadura militar, com apoio de entidades civis e religiosas, assim como pela entrada em cena do protagonismo de líderes e comunidades indígenas, na esteira dos movimentos de redemocratização do país (SANTOS, 1989; RICARDO et al., 2005)³³. Apesar da abrangência nacional obtida pelo conjunto dessa mobilização, pode-se dizer que cada povo indígena passou por um processo doloroso e único de lutas e reivindicações, que envolveu conflitos com governos e populações locais, viagens às capitais para negociação e busca de apoio, tomadas de decisão e divergências internas, violência, mortes e também conquistas.

Mais uma vez, faz-se necessário retroceder no tempo e compreender o contexto regional do Oeste catarinense, que passaria por outro surto de colonização, recebendo novas levas de agricultores, a partir de meados do século 20, com o fim da Segunda Guerra Mundial e a revitalização do mercado europeu, necessitado de madeira e matéria prima. Deu-se com isso a ocupação definitiva das terras da região, integradas ao sistema de propriedade e produção madeireira e agrícola. Ocorre que mesmo as terras indígenas reservadas por Decretos oficiais no início do século, como é o caso da TI Xaçepé e do Toldo Imbu, sem

³³ Sílvio Coelho dos Santos apontou como o momento inicial dessa nova conjuntura a Declaração de Barbados, de 1971, que denunciava a situação dos índios sul-americanos perante o colonialismo e o etnocídio praticados pelos Estados nacionais, assim como a omissão por parte da Igreja e dos antropólogos em relação ao assunto. As posições de tal documento geraram grandes debates e foram acolhidas pela Associação Brasileira de Antropologia (ABA) em 1974, assim como resultaram na criação do Conselho Indigenista Missionário (CIMI), ligado à Conferência Nacional dos Bispos do Brasil (CNBB), em 1972, tendo entre suas finalidades apoiar os grupos indígenas na sua luta por terra e autodeterminação (SANTOS, 1989, p. 33-47). Tanto a ABA quanto o CIMI, cabe lembrar, cada um a seu modo, estão entre os principais aliados das causas indígenas no Brasil.

falar em outras áreas de ocupação indígena tradicional e imemorial, foram alvo da ação de grileiros e ilegalmente tomadas para favorecer a colonização e a exploração, com auxílio do órgão indigenista de então, o SPI, e do governo estadual. Os Kaingang tiveram assim usurpado o que restara de seu território entre as décadas de 40 e 60 e dele foram expulsos a força por jagunços contratados ou pelas forças policiais (D'ANGELIS, 1984, p. 69-80; 1989, p. 66-70). As consequências de tal violência para as formas tradicionais de vida, organização social e cultura dos Kaingang são imensuráveis e trazem reflexos até os dias de hoje. Segundo Kimiye Tommasino:

A expropriação territorial significou uma violência tanto física quanto cultural para os Kaingang, tendo em vista a concepção mitocossmológica da terra, constitutiva de seu modo de vida e de sua identidade étnica. A conquista instituiu um novo tempo, o tempo da vida dependente, subordinado ao poder tutelar. (TOMMASINO, 2000, p. 214).

No entanto, se por um lado as pressões externas de um processo de dominação interferiram nos rumos dos Kaingang, que foram obrigados a viver confinados em terras diminutas e arrasadas, sob tutela e dependência do Estado, por outro é também verdade que esses índios mantiveram sua identidade étnica, conservando certos traços culturais e adotando novos ao longo do contato com a sociedade envolvente. A perseverança dessa ligação ancestral a um sistema sócio-cultural indígena não representava mera superficialidade ou algo que não “ameaçava” a situação imposta, segundo o velho esquema de estrutura e superestrutura. Ao contrário, foi sobretudo através dela que os Kaingang encontraram unidade e força para dar início a um contra-processo de retomada de suas terras, por meio de uma surpreendente mobilização política. O nascimento do movimento indígena no Sul do Brasil, ou seu “mito de origem”, centrado na luta pela recuperação das terras tradicionais, é assim descrito por Ricardo Cid Fernandes:

Em meados da década de setenta teve início o processo de retomada de terras indígenas Kaingang. O marco inicial deste processo, verdadeiro mito de origem da “luta indígena” no sul do Brasil, foi a expulsão de três mil agricultores ocupantes da Terra Indígena de

Nonoai, no Rio Grande do Sul. [...]A expulsão dos colonos da T.I. Nonoai foi o primeiro grande movimento de retomada de terras empreendido pelos Kaingang. Em 1978, cerca de setecentos colonos foram expulsos da T.I. Xaçecó, em Santa Catarina; outros quinhentos foram expulsos da T.I. Mangueirinha no Paraná.

De lá para cá os processos de retomada de terras indígenas kaingang têm sido constantes. No Estado de Santa Catarina, onde até 1986 havia apenas uma terra indígena kaingang (T.I. Xaçecó), tal processo gerou o surgimento de quatro novas terras: Toldo Chimbanguê (1986), Toldo Pinhal (1996), Toldo Imbu (1999) e Aldeia Condá (2001). Todos estes casos têm em comum não apenas as tensões e os conflitos entre indígenas e agricultores, mas também a morosidade do processo de regularização fundiária e a fragilidade das decisões do indigenismo oficial face às pressões políticas locais. Efetivamente, todas as cinco terras indígenas kaingang em Santa Catarina aguardam sua regularização fundiária. (CID FERNANDES, 2003, p. 195).

Cabe, portanto, neste início de capítulo, uma breve retomada de duas situações-chave na história recente dos Kaingang do Oeste catarinense, envolvendo o que hoje configuram três terras indígenas que, após serem suprimidas de forma obscenamente ilegal, funcionaram como cenário central desse movimento de retomada de direitos e de território. Trata-se, especificamente, dos atuais Toldo Chimbanguê, TI Xaçecó e Toldo Imbu.

O Toldo Chimbanguê – A Terra Indígena do Chimbanguê situa-se no município de Chapecó, à margem Oeste do rio Irani, um afluente do rio Uruguai, formando com o Toldo Pinhal, na margem oposta, o que era conhecido como “as terras indígenas do Irani”. O nome atual deve-se ao antigo líder indígena Cacique Chimbanguê que, segundo os relatos, morreu com mais de cem anos no início do século 20. No local onde Chimbanguê foi enterrado, com a cabeça voltada para o sol nascente, foi plantada uma cruz de cedro a indicar sua sepultura, conforme o costume tradicional de índios e caboclos da região. O cemitério indígena, localizado no divisor de águas entre o Irani e o lajeado Lambedor, indica a importância cerimonial do local e marca aquele território como

tradicionalmente ocupado pelos Kaingang, cuja presença física na área data pelo menos de 1856. Nesse ano, entre março e abril, ocorreu uma grande migração de grupos indígenas, dentre os quais a “gente” de Condá e de outros chefes insubmissos ou insatisfeitos com a ocupação colonial, que fugiam do extermínio perpetrado por fazendeiros e de dissensões internas no Rio Grande do Sul (Nonoai), retirando-se para terras ao norte do rio Uruguai, fatos estes que foram largamente documentados. Nesse episódio, um grupo de Kaingang buscava refúgio nas matas ao redor do rio Irani, embora a carência de dados históricos e arqueológicos impeça de saber se ali havia ocupação indígena anterior a essa época (D’ANGELIS, 1984).

A ocupação efetiva da região por não-índios foi bem posterior, como já se viu, estando até então limitada a divisões de áreas vastas e desconhecidas, destinadas à criação de gado. Mesmo com seus defeitos, a legislação em vigor (Decreto 426 de 1845, Lei 601 de 1850, Decreto 1.318 de 1854) já garantia a posse aos indígenas das terras sob seu domínio e ocupação. Isso entretanto não impediu o esbulho das terras do Irani. Data do mesmo ano de 1856, porém do mês de dezembro, o registro de uma gleba feita por José Joaquim de Moraes na paróquia de Palmas, inscrição esta destituída de valor jurídico. Com base nela, contudo, J. J. de Moraes obteve o registro da suposta “posse” dessas terras, que incluíam o Chimbangue, no ano de 1893, vendendo o título no mesmo ano. Em uma análise de notável valor para o caso em questão, feita em 1985, o advogado Julio Gaiger revela a fraude que esteve por trás dessa titulação, desde a posse inexistente até o processo judicial em si, com a perícia realizada em tempo absurdamente curto, a indicar óbvia falsificação. Além disso, o jurista destrincha elementos históricos e jurídicos que asseguram o direito dos Kaingang às terras do Chimbangue, comprovada ou não sua ocupação anterior a 1850, fundamentando-se na legislação existente desde a época colonial, passando pelo Império e pela República (GAIGER, 1985).

Em janeiro de 1919 o imóvel, já denominado “Fazenda Barra Grande”, é adquirido pela empresa colonizadora Luci, Rosa & Cia, que irá vender para Severino e Giocondo Trentin, em 1948, uma área de 1.576,89 hectares (*ha*) – 1.200 dos quais faziam parte do Chimbangue – incluindo no contrato de compra e venda a condição de “retirar os intrusos existentes” nas terras. A expulsão dos Kaingang do Chimbangue é realizada mediante ameaças crescentes, destruição de casas e plantações e violência física, obrigando-os a fugir ou buscar abrigo praticamente às margens do Irani, onde restaria para eles, na década de 1960, uma área livre de apenas 100 *ha*, que logo sofreria

pressões também. Boa parte dos índios conseguiu permanecer na terra passando a trabalhar para os colonos na condição de agregados ou meeiros, vivendo em pequenos ranchos (D'ANGELIS, 1984, p. 70-74)³⁴.

No início da década de 1980, com apoio do CIMI, os Kaingang começam a exercer pressão sobre a Funai, recebendo também a solidariedade de setores da sociedade civil brasileira como ANAI, ABA, OAB/SC, religiosos, estudantes e professores. A Funai, cedendo às pressões, solicita um parecer técnico às antropólogas Aneliese Nacke e Neusa Bloemer, que elaboram um longo relatório demonstrando a ocupação tradicional indígena do local, mais tarde alvo de grilagem e venda de lotes para colonos migrantes gaúchos. O longo processo de reivindicações dos Kaingang culminou, em 1985, no acordo do reconhecimento e demarcação de menos da metade da área do Chimbangue, com indenização e reassentamento dos colonos ali localizados (SANTOS, 1989, p. 20-25). Como afirmaram recentemente as antropólogas responsáveis pelo laudo, o acordo não foi fácil, vez que envolveu representantes políticos regionais, pesquisadores e juristas, todos emitindo pareceres que fomentavam um intenso debate na imprensa local e nacional. A divulgação do episódio deu-se, sobretudo, porque não se poderia ignorar o direito dos colonos que haviam adquirido legalmente o registro de suas terras, com aval do Estado brasileiro. Este teve que reconhecer sua omissão ou ineficiência ao permitir a expropriação das terras indígenas. Os Kaingang do Chimbangue, por sua vez, continuam lutando para recuperar a metade restante de seu território, que embora já reconhecida e identificada como terra indígena, ainda não teve a desintrusão totalmente realizada (NACKE e BLOEMER, 2007, p. 56-66).

³⁴ Com base em diversos relatos orais de índios que viveriam a situação, além de minuciosa investigação documental, Wilmar D'Angelis, junto com Juracilda Veiga e Pedro Zilles, elaboraram importante pesquisa sobre a história e a luta dos Kaingang do Toldo Chimbangue, publicada pelo CIMI durante o auge dos conflitos que envolveram a retomada da terra. Ali é narrado, entre outras coisas, o episódio da expulsão: "Expulsos os Kaingang do Chimbangue, antes da década de 60 Giocondo Trentin obrigará a maioria deles a fixar-se ao sul da linha divisória das terras que comprara à empresa Luce, Rosa & Cia. Essas pressões provocaram o desânimo em muitas famílias que, vendo-se cada vez mais apertadas, preferiram migrar e tentar a sorte como peões nas colônias ou buscando abrigo nas áreas indígenas de seus parentes, no Xapocozinho (SC), Nonoai ou Votouro (RS). Uma boa parte deles, no entanto, não aceitaria sair de suas terras sob quaisquer circunstâncias, e lá permanece até hoje". (D'ANGELIS, 1984, p. 71).

A Terra Indígena Xaçepó e o Toldo Imbu – A Terra Indígena Xaçepó é a maior terra kaingang do Oeste catarinense. Situa-se nos municípios de Ipuçu e Entre Rios, possui uma área de mais de 15 mil *ha* e conta com uma população de mais de 4.700 pessoas da etnia Kaingang, além de 60 da etnia Guarani, espalhados entre mais de dez aldeias, das quais Sede e Pinhalzinho são as maiores. A aldeia Sede tem esse nome uma vez que nela foi estabelecido, pelo antigo SPI no ano de 1940, a sede administrativa do Posto Indígena, hoje ocupada pela Funai, sendo também o centro político e administrativo da TI, concentrando a melhor estrutura de serviços e a maioria dos espaços coletivos (NÖTZOLD, 2003, p. 17-18; NACKE e BLOEMER, 2007, p. 43-45).

A origem dessa TI, como foi mencionado já no primeiro capítulo, remonta ao pagamento pelo serviço dos indígenas na construção de uma linha telegráfica no início da década de 1890, sob direção do diretor da Colônia Militar do Xaçepó, José Bernardino Bormann. Terminado o serviço, os índios, sob comando do Cacique Vanhkrê, deveriam buscar o pagamento em Boa Vista (atual Clevelândia), tendo o chefe kaingang, segundo a tradição oral, recusado o pagamento em dinheiro e pedido, em vez disso, que o fosse efetivado em forma de terra “pra criar nossos filhos”, entre os rios Chapecó e Chapecozinho. Teve origem assim o Decreto n. 7 de 1902, assinado pelo Governador do Estado do Paraná, que delimitou as terras do Xaçepó estabelecendo como limites ao norte e ao sul os rios referidos, a oeste o encontro de ambos os rios e a leste a própria estrada do telégrafo (D’ANGELIS, 1989, p. 50-52; NÖTZOLD, 2003, p. 81-84).

Faziam parte da área delimitada pelo decreto as atuais terras do Toldo Imbu, local onde a ocupação kaingang data pelo menos de 1856, pois foi aí que Condá se estabeleceu com seu grupo quando decidiram sair das terras de Nonoai, no Rio Grande do Sul. A presença dos Kaingang nessas terras é constatada pelo primeiro censo da República, realizado em 1890, sendo o distrito de Palmas do Sul, onde à época se localizavam o Toldo Xaçepó Grande ou Imbu e um posto fiscal da província, situado no Passo da Balsa, o de maior população indígena em toda a comarca de Palmas. Atualmente, nesse local encontra-se o município de Abelardo Luz, com quase 17 mil habitantes³⁵, que contribui significativamente na produção agroindustrial da região, especialmente com culturas de milho e soja e empresas de

³⁵ Fonte: IBGE.

http://www.ibge.gov.br/home/estatistica/populacao/estimativa2009/POP2009_DOU.pdf

beneficiamento de sementes. (D'ANGELIS e FÓKÂE, 1994, p. 24-32; MONTEIRO, 1999, p. 29-31).

As delimitações de terras para os Kaingang, no entanto, tinham como real objetivo a liberação da maior parte do território para os fazendeiros da região, seguindo a estratégia dos aldeamentos, que visavam também transformar esses índios em trabalhadores úteis para o progresso local, como já havia constatado o diretor de índios da Colônia Militar de Xapecó, João Carneiro Marcondes, em 1883. Havia, além disso, uma ressalva no decreto demarcatório referente aos “direitos de terceiros” preexistentes, fazendo com que aqueles 50 mil *ha* de área demarcada sofressem significativa diminuição. Mas as pressões sobre a terra dos índios não pararam por aí: com o fim da Guerra do Contestado a região passou à jurisdição do governo de Santa Catarina que, em 1917, com a Lei n. 1.147, cria os municípios de Porto União, Joaçaba, Mafra e Chapecó, passando também a fazer concessões de terra às companhias colonizadoras. Alguns proprietários, aproveitando-se das novas circunstâncias políticas, conseguiram ampliar seus domínios, destacando-se a figura do grileiro riograndense Alberto Berthier de Almeida, que irá pressionar os índios por novas “medições”, exibindo documentos fraudulentos e contando com todo o apoio de autoridades policiais e mesmo dos funcionários locais do SPI, que emitiam pareceres favoráveis às suas pretensões, assim como às de outros madeireiros e latifundiários da região. Um desses funcionários, Wismar da Costa Lima, encarregado do Posto Indígena instalado na área do Xapecó, realizou a remoção arbitrária dos Kaingang do Toldo Imbu no ano de 1949, mediante promessas falsas e violência física, reprimindo os resistentes e removendo todos para a sede do Posto, então conhecida como Jacutinga ou Jacu, episódio que ainda é narrado pelos anciãos (D'ANGELIS e FÓKÂE, 1994, p. 32-45; MONTEIRO, 1999, p. 34-39).

Apesar da ação indiscriminada e violenta dos madeireiros auxiliados por agentes do Estado, os Kaingang contavam com um importante aliado na defesa de seus direitos: trata-se do juiz Antonio Selistre de Campos, titular da Comarca de Chapecó desde 1931, que além da atividade jurisdicional escreveu fervorosos artigos em prol dos indígenas no jornal local “A voz de Chapecó”, do qual foi um dos fundadores. Foi Selistre de Campos, também, quem fundou e manteve a primeira escola na TI Xapecó, em 1937, cujas aulas eram ministradas pelo professor Kaingang Felicíssimo Belino (MANFROI, 2008, p. 46-52). Ainda no ano de 1934, ao ser procurado pelo índio João Albino, que denunciava as pretensões de Berthier de Almeida sobre as terras do Xapecó, o juiz atuou efetivamente e, juntamente com a resistência dos

próprios indígenas, conseguiram evitar aquela tentativa de esbulho que já estava sendo executada pelo agrimensor contratado, o engenheiro Paulo Diniz Carneiro. Berthier e o SPI tiveram que esperar a aposentadoria de Selistre de Campos para darem andamento aos seus planos. Destituído da força do cargo, restou ao juiz aposentado a denúncia no periódico “A voz de Chapecó”, intensificando a produção de artigos, como este de 24 de outubro de 1948, do qual cito apenas um trecho:

Hoje S.P.I. significa: Serviço de Perseguição aos Índios, mas fiquem todos certos: isto não será impunemente, queremos dizer, será com nosso protesto, pela imprensa e por todos os meios que estejam ao nosso alcance.

Essa prebenda é uma espoliação aos pobres índios e um assalto ao Patrimônio Nacional.

O Sr. A. Berthier recebeu uma procuração em causa própria de indivíduos que não tinham direito algum. (CAMPOS [1948], 2004, p. 62).

A denúncia de Antonio Selistre de Campos era mais do que verdadeira, porém surtiu poucos efeitos uma vez que o juiz não conseguiu o apoio que imaginava, percebendo-se isolado regional e nacionalmente. O envolvimento de autoridades locais e a evidente corrupção do órgão indigenista oficial facilitaram a apropriação ilegal das terras do Xapecó por interesses particulares, efetuando-se a partir daí a destruição de sua riqueza natural, especialmente as matas de araucária que cobriam a área. O arrendamento das terras e a exploração da madeira da área eram coordenados pelo próprio Posto do SPI no interior da TI, que ali instalou, em 1960, uma serraria que funcionaria em plena atividade por cerca de vinte anos, sendo desativada apenas em 1989, após esgotar os recursos florestais.

Esse quadro de submissão dos índios ao chefe do Posto, que contava, inclusive, com a cooptação de líderes indígenas, começou a ser alterado nas duas últimas décadas do século 20, como ocorreu em outras terras kaingang de Santa Catarina e da região Sul³⁶. Em 1998 algumas famílias kaingang retornam ao Toldo Imbu e passam a reivindicar a devolução da área, levando a Funai a constituir um Grupo Técnico (GT) no ano seguinte, que identificou 2.300 *ha* como a TI Toldo Imbu.

³⁶ Para uma análise da retomada do poder político pelos Kaingang na TI Palmas, entre Paraná e Santa Catarina, ver Cid Fernandes, 1998, p. 136 e seguintes.

Atualmente, cerca de 22 famílias kaingang vivem em casas provisórias, cedidas pela prefeitura de Abelardo Luz, aguardando a conclusão do processo demarcatório (CID FERNANDES, 2003, p. 198).

A atividade agrícola com fins comerciais dentro da TI Xaçepó é vista como uma alternativa econômica pelos Kaingang, disputando espaço com as formas tradicionais de uso do solo pelos grupos domésticos e integrando-se no contexto regional de produção. Apesar da noção de uso comunitário da TI, os benefícios dessa agricultura produtivista nem sempre são distribuídos por todas as famílias. Exemplo recente é a criação de uma cooperativa agrícola chamada “Cooperindígena”, que conta com 25 sócios fundadores e atende a cerca de 15% das famílias da TI, além de ser o canal de repasse das verbas do Programa Nacional de Agricultura Familiar, o PRONAF (BLOEMER e NACKE, 2009, p. 93-95). Índícios recentes de arrendamento de terras para não-indígenas, o que é proibido por lei, assim como propostas de parceiras agrícolas (cuja licitude ainda não está totalmente definida) juntam-se às discussões sobre formas alternativas de utilização do solo e mesmo de replantio da mata nativa, que ganham força entre os indígenas e contam com apoiadores externos, oferecendo metas atrativas de lucro e sustentabilidade.

4.2 A CONSTITUIÇÃO FEDERAL DE 1988 E OS DIREITOS INDÍGENAS CONTEMPORÂNEOS

Juristas e antropólogos estão praticamente de acordo ao afirmarem que a Constituição Federal de 1988 (CF/88) marca uma alteração significativa no relacionamento do Estado brasileiro com os índios. À diferença da legislação anterior, agora se reconhece a existência de sociedades indígenas dentro do território nacional sem que por isso se busque a sua integração. Isso significa que a diversidade dos costumes e tradições e o modo de vida dessas sociedades deixariam de ser uma ameaça a um projeto de nação e passariam a estar protegidas por dispositivos constitucionais, marcando a superação da perspectiva assimilacionista na qual se fundamentava a política indigenista brasileira até então (SOUZA F°, 1993; SANTOS, 2005; MEIRA, 2007).

Mais do que simples garantias abstratas, no entanto, identifica-se uma nova postura do Estado perante a questão indígena em um contexto de redemocratização do País, impulsionado pelo fortalecimento da autonomia dos movimentos indígenas e de suas diversas organizações, que buscam reagir às contínuas agressões contra seus

territórios, estas às vezes com o respaldo ou a omissão de órgãos da administração pública. Essa mobilização indígena, com a participação de ONGs, antropólogos, advogados, missionários e indigenistas, ao se fazer presente junto à Assembleia Nacional Constituinte, foi responsável por boa parte das conquistas no campo dos direitos indígenas hoje presentes na CF/88. Tais conquistas materializaram-se, principalmente, em um capítulo específico, “Dos Índios”, que integra o Título VIII, “Da Ordem Social”. O art. 231, caput, estabelece:

Art. 231. 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-las, proteger e fazer respeitar todos os seus bens.

O reconhecimento constitucional do direito dos índios à diferença cultural, social e linguística marca um novo posicionamento do Estado em relação às sociedades indígenas. O que fica reconhecido é o direito destas a permanecerem vivendo de forma diferente da chamada “sociedade nacional”, de acordo com suas especificidades étnicas e culturais. De acordo com Thais Colaço, uma das novidades é que se acabaram as perspectivas assimilacionistas e integracionistas das constituições anteriores, uma vez que, com a CF/88, o índio adquire o direito à alteridade e a garantia do direito de ser e de permanecer índio, rompendo-se, assim, com o projeto evolucionista e etnocêntrico do Estado brasileiro de integrá-los à comunhão nacional (COLAÇO, 2003, p. 88-96).

Remeto, novamente, ao conceito de Estado-nação abordado no capítulo anterior e seus esforços para suprimir as diferenças étnicas em seu interior, o que era expresso nas normas brasileiras sem maiores pudores, antes da promulgação da CF/88. A dificuldade em reconhecer o caráter pluriétnico do Brasil, herdeira da concepção napoleônica que vincula a unidade da nação com a figura do Estado soberano, permanece de certa forma presente no ordenamento jurídico, apesar dos avanços significativos que a nova Constituição representou. A possibilidade de reconhecer oficialmente a autonomia dos povos ou nações indígenas no Brasil ainda é um tabu, havendo grande resistência de setores dominantes da sociedade à multiplicidade de línguas e culturas dentro de

nosso território³⁷. Essa ideia de que o reconhecimento da pluralidade étnica é um assunto-tabu no meio jurídico é confirmada pela antropóloga Alcida Rita Ramos, ao relatar sua participação em um seminário sobre o direito das minorias em um tribunal de Brasília:

Nos últimos 20 anos, o Canadá e 16 países latino-americanos, incluindo o Brasil, fizeram reformas constitucionais que incorporaram garantias dos direitos fundamentais das minorias étnicas. Várias dessas constituições declaram explicitamente que o país em questão é uma nação pluriétnica. Mas não o Brasil. Embora a Constituição de 1988 garanta aos indígenas o direito de permanecer índios em termos culturais, sociais e territoriais, em nenhum momento ela explicitamente declara ser o país uma nação pluriétnica. Aliás, esta parece ser uma questão espinhosa para a elite jurídica brasileira. Durante um seminário em 2001 sobre Minorias e o Direito ao qual compareceram juristas e antropólogos, em meio a muita pompa e circunstância numa das altas cortes de justiça em Brasília, uma advogada extremamente dedicada à defesa dos direitos das minorias discordou publicamente do meu comentário de que a constituição brasileira não reconhece sua pluriétnicidade. [...]No intervalo do seminário, longe do microfone, voltei ao tema do silêncio da constituição sobre essa questão e, com uma expressão de ansiedade, a advogada aconselhou-me a não dizer isso em público, principalmente, na presença dos juristas conservadores ali presentes. Como eu suspeitava, há mesmo um tabu em torno da pluriétnicidade como política oficial. Nos bastidores daquele solene seminário, minha impressão não poderia ter sido mais claramente confirmada. (RAMOS, 2004, p. 7-8).

³⁷ Como afirmou Sílvio Coelho dos Santos, a esse respeito: “As discussões ocorridas na ANC [Assembléia Nacional Constituinte] se revelaram difíceis em particular na área da conquista de direitos pelas minorias indígenas. Os interesses das camadas dominantes da sociedade brasileira, bem como do capital internacional, obtiveram ali permanente representação majoritária. Apesar do apoio de expressivas lideranças progressistas, a correlação de forças sempre foi desigual e preponderante a favor da manutenção da idéia do estado monoétnico. A proposta do reconhecimento da pluriétnicidade, portanto, não prosperou” (SANTOS, 1989, p. 62).

Tanto o receio da advogada quanto o espanto da antropóloga talvez se expliquem pela tendência que vem ganhando forma no constitucionalismo contemporâneo e, de modo geral, em todo o sistema jurídico, isto é, uma ênfase na interpretação do texto legal ou constitucional em detrimento do valor exato de uma suposta “letra seca” da lei. Enquanto, para a antropóloga, a Constituição é claramente insuficiente no tocante aos povos indígenas, evitando propositalmente uma postura mais enfática na afirmação de seus direitos, para a advogada, apesar de concordar com a veracidade e legitimidade desses argumentos, é melhor que se pense que sim, a Constituição Federal é uma grande defensora da pluriétnica nacional, dos direitos indígenas e das minorias. Ela sabe que o que está em jogo é o sentido daqueles artigos que, apesar de já estarem escritos, dependem da leitura e interpretação de pessoas de carne, osso, pele e interesses: a lei por si só não nos dá qualquer garantia, o que nem sempre é fácil entender³⁸. Para o jurista alemão Peter Häberle, a hermenêutica constitucional deve ser uma tarefa aberta à sociedade, não apenas aos formal e oficialmente legitimados para isso:

A estrita correspondência entre vinculação (à Constituição) e legitimação para a interpretação perde, todavia, o seu poder de expressão quando se consideram os novos conhecimentos da teoria da interpretação: interpretação é um processo aberto. Não é, pois, um processo de passiva submissão, nem se confunde com a recepção de uma ordem. A interpretação conhece possibilidades e alternativas diversas. A vinculação se converte em liberdade na medida que se reconhece que a nova orientação hermenêutica consegue contrariar a ideologia da

³⁸ Essa resistência ao caráter dogmático da norma jurídica recebeu simpatizantes entre teóricos do Direito tanto à esquerda quanto à direita no espectro político. Como narra Luis Alberto Warat: “*En las dos últimas décadas prosperaron en Latinoamérica críticas a las teorías jurídicas de corte dogmático. Ellas reivindicaban la importancia de la dimensión política de lo jurídico. Esas teorías acabaron en un gran exceso en el final de los años 80. Terminaron restado todo valor a lo jurídico en cuanto ley. Lo político pasó a adquirir un peso tan grande, para su concepción del derecho, que llegó a anular el papel de la ley en la administración de justicia. Es decir, trataron de exaltar un poder sin límites para el ejercicio de la magistratura. Pregaron la existencia de un poder judicial desnudo (poder sin reglas previas). Jueces del exceso, sin sentido del límite.*” (WARAT, 1996, p. 28). No Brasil as teorias do neoconstitucionalismo já pesam bastante nos julgamentos de sua mais alta corte, o Supremo Tribunal Federal (STF), agradando especialmente alguns juízes, justamente por conceder a eles mais espaço e poder para ponderação e decisão.

subsunção. A ampliação do circuito dos intérpretes aqui sustentada é apenas a consequência da necessidade, por todos defendida, da integração da realidade no processo de interpretação. É que os intérpretes em sentido amplo compõem essa realidade pluralista. Se se reconhece que a norma não é uma decisão prévia, simples e acabada, há de se indagar sobre os participantes no seu desenvolvimento funcional, sobre as forças ativas da *law in public action* (personalização, pluralização da interpretação constitucional!). (HÄBERLE, 2002, p. 30-31).

Como se vê, os embates sobre a questão indígena não se resolveram com o término da Assembleia Nacional Constituinte; eles hoje se dão sobre a diversidade de interpretações do texto constitucional. O receio de muitos juristas defensores dos interesses de grupos indígenas é que, ao apontarem certas falhas ou omissões da Constituição, estarão interpretando-a no sentido de que ela não reconhece esses direitos, gerando um argumento que poderá favorecer os interesses anti-indígenas dispersos pela sociedade. Por isso, evitam fazer críticas profundas e preferem valorizar o lado benéfico das mudanças, o que de qualquer forma não é insignificante. Muitos dos direitos reconhecidos na CF/88, no entanto, dependem ainda de legislação infraconstitucional que os regulamente, uma vez que o “Estatuto do Índio” (Lei 6.001, de 1973) encontra-se atualmente obsoleto. Restam assim lacunas enormes no que diz respeito à relação dos indígenas com o Direito, anteriormente resolvida através do instituto da tutela, que simplificava a questão considerando-os “incapazes” para o exercício da vida civil.

No ano de 1991 foram encaminhados ao Congresso Nacional três projetos de lei com o intuito de substituir o antigo “Estatuto”, em conformidade com a nova Constituição. Dois desses projetos – encaminhados, respectivamente, pelo CIMI e por um conjunto de entidades dentre as quais a ABA e o Núcleo de Direitos Indígenas (NDI), posteriormente transformado no Instituto Socioambiental (ISA) – visavam a uma efetiva alteração das formas administrativas, atualizando a relação com as sociedades indígenas em função dos novos princípios constitucionais. O terceiro projeto, no entanto, enviado pela Funai, era apenas uma reedição da velha lei de 1973, não alterando a perspectiva da tutela. Ao mesmo tempo, parlamentares passam a pressionar pela inclusão na pauta de uma lei que regularize a exploração mineral em

terras indígenas. O relator designado pelo Congresso, Deputado Luciano Pizzato, produziu um texto substitutivo em 1992, incorporando elementos dos três projetos anteriores e acrescentando a normatização da atividade mineradora. O produto final, contudo, acabou desagradando a todos os lados por ser incoerente e inconsistente, permanecendo a questão emperrada na Câmara por quase duas décadas (PACHECO DE OLIVEIRA, 2008, p. 253-255). Fala-se hoje, cinicamente, em aprovar uma lei para regulamentar exclusivamente a extração dos recursos minerais das terras indígenas, um reconhecimento explícito da incompetência e das reais motivações dos “representantes” políticos nacionais.

Os direitos territoriais indígenas, por sua vez, são expressamente reconhecidos na Constituição como originários, portanto anteriores às ocupações não-indígenas. Tal compreensão deriva do instituto do indigenato, elaborado ainda no período colonial (Alvará Régio de 1680), que considera o direito territorial indígena como preexistente a qualquer providência administrativa, até mesmo à criação do Estado brasileiro (WAPIXANA, 2006, p. 86-87). Sobre a questão territorial, a CF/88 traz ainda o conceito de terras tradicionalmente ocupadas: “São bens da União: - as terras tradicionalmente ocupadas pelos índios.” (Art. 20, inciso XI). Com o conceito de ocupação tradicional, passa-se a admitir também uma territorialidade indígena, proveniente de suas formas próprias de identificação com o território, totalmente diferente da concepção moderna e ocidental de relação com a terra. A CF/88 trouxe a sua definição nos dispositivos seguintes:

Art. 231. [...]

§ 1º - São terras tradicionalmente ocupadas pelos índios as por eles habitadas em caráter permanente, as utilizadas para suas atividades produtivas, as imprescindíveis à preservação dos recursos ambientais necessários a seu bem-estar e as necessárias a sua reprodução física e cultural, segundo seus usos, costumes e tradições.

§ 2º - As terras tradicionalmente ocupadas pelos índios destinam-se a sua posse permanente, cabendo-lhes o usufruto exclusivo das riquezas do solo, dos rios e dos lagos nelas existentes.

As terras tradicionalmente ocupadas destinam-se à posse e usufruto exclusivo dos índios; porém, integram os bens da União e, portanto, estes não são seus proprietários. Não podem aliená-las ou

dispor delas para qualquer transação comercial, como deixa claro o parágrafo 4º do art. 231: “As terras de que trata este artigo são inalienáveis e indisponíveis, e os direitos sobre elas, imprescritíveis.” Qualquer ato que tenha por objetivo a ocupação, domínio ou posse de terras indígenas, assim como a exploração de seus recursos naturais, são nulos e extintos, não produzindo nenhum efeito jurídico e não gerando direito a indenização, salvo quanto às benfeitorias de boa fé, como determina o parágrafo 6º. Ficam ressalvados, pelo mesmo dispositivo, os casos de relevante interesse público da União, o que depende de lei complementar. O parágrafo 5º, por sua vez, veda a remoção dos grupos indígenas de suas terras, “salvo, ‘ad referendum’ do Congresso Nacional, em caso de catástrofe ou epidemia que ponha em risco sua população, ou no interesse da soberania do País, após deliberação do Congresso Nacional, garantido, em qualquer hipótese, o retorno imediato logo que cesse o risco”. Percebe-se a compreensão da CF/88 de que a efetiva proteção dos grupos indígenas só se dará com a defesa de suas terras e a garantia do direito de nelas permanecerem.

Sobre o conceito de “ocupação tradicional”, mais uma vez deve-se recorrer à interpretação do texto constitucional, especificamente ao auxílio de José Afonso da Silva, que entende que a expressão não busca apontar um critério de natureza temporal, que remeta a antiguidade ou imemorialidade. Na verdade, pretende-se definir como o conceito de “ocupação tradicional” o modo tradicional de os índios ocuparem e utilizarem as terras, segundo seus usos, costumes e tradições (SILVA, 1993, p. 47-48). De qualquer forma, os critérios utilizados pelo judiciário, relativos principalmente ao tempo da ocupação indígena em um determinado local, ainda são incertos e muitas vezes carecem de conhecimento histórico e de fundamentação lógica, uma vez que é a própria permanência na terra o direito que está violado ou em perigo, não podendo, portanto, ser utilizada como sua condição³⁹.

A amplitude do território nacional, a multiplicidade de povos indígenas que nele vivem e as díspares histórias locais de conquista e colonização favorecem a produção de diferenças regionais significativas na questão fundiária indígena brasileira. Se na Amazônia a luta dos

³⁹ Como usou-se em caso recente no STF, envolvendo a demarcação da TI Raposa Serra do Sol, em Roraima, a data de 05 de outubro de 1988, dia da promulgação da Constituição, como referencial totalmente arbitrário para veicular efeitos jurídicos à ocupação tradicional indígena. Como ficam, então, no entender dos doutos ministros, as comunidades indígenas que foram espoliadas, expulsas de suas terras pela pressão de invasores, por jagunços armados ou demais adversidades? (MIRAS et al., 2009). E se levássemos a sério esse marco temporal, deveríamos concluir também que quem não estivesse em sua casa no dia 05 de outubro de 1988 perderia o direito de propriedade sobre esta?

índios é contra madeireiros e garimpeiros ilegais, que violam também as leis ambientais, além de traficantes e contrabandistas, na região Sul do Brasil, assim como ocorre também no Nordeste e no Centro-Oeste, a política de reconhecimento e demarcação depara-se com outra dificuldade: a existência de títulos legítimos concedidos pelo próprio Estado brasileiro sobre as terras indígenas, ou a redução das mesmas ao longo dos anos por imposição do próprio órgão indigenista. É nestas regiões, portanto, onde se encontra o maior problema em relação às terras indígenas, uma vez que, nestes casos, o “vilão” é o próprio Estado (MARÉS, 2002, p. 53-56)⁴⁰. Também em decorrência disso, vem ganhando importância crescente na defesa dos direitos indígenas contemporâneos a esfera de jurisdição internacional, através de organizações como a Organização dos Estados Americanos (OEA), a Organização das Nações Unidas (ONU) e a Organização Internacional do Trabalho (OIT), apesar da demora do Brasil em aceitar certos acordos, como a Convenção 169 da OIT, de 1989, que passou a vigorar no país apenas em julho de 2003 (MARÉS, 2002, p. 60-61).

Ao compararmos a situação dos povos indígenas das diferentes regiões do Brasil, chega-se a outra constatação paradoxal: o Sul, industrialmente desenvolvido, com os mais altos índices de desenvolvimento humano e qualidade de vida do país, apresenta um dos piores quadros de mortalidade infantil entre a população indígena, o que se torna ainda mais gritante se compararmos com os índices da região. A falta de terras e o mau estado destas estão, evidentemente, entre as principais causas apontadas, o que se agrava a cada dia pelo crescimento populacional recente de povos como os Kaingang. No documento intitulado Mapa da Fome entre os Povos Indígenas do Brasil (II), publicado em 1995, Jurandir Carvalho Ferrari Leite identifica a realidade contrastante das terras indígenas do Sul e Sudeste, em situação carência alimentar ou de fome, comparada à alta produtividade agrícola da região. Soma-se a isso uma forma peculiar de violência étnica: as dúvidas constantemente levantadas sobre serem esses habitantes realmente índios, já que diferem em muito do ideal de índio amazônico difundido no senso comum, ou a mais recente acusação de que os indivíduos que ali se encontram são “índios paraguaios”, portanto nada

⁴⁰ O total de Terras Indígenas existentes no Brasil ocupa cerca de 13% do território nacional. Desta parcela, no entanto, 98,61% encontra-se na Amazônia legal, onde está 60% da população indígena. O restante, distribuído entre as regiões Sul, Sudeste, Nordeste e o Mato Grosso do Sul, divide apenas 1,39% da área total da TIs. (Fonte: <http://www.socioambiental.org/>, consultado em 19/05/2010).

podendo reivindicar com base em ancestralidade ou ocupação tradicional. Segundo esse autor:

Estes dados indicam-nos que nas duas regiões mais ricas do país as populações indígenas estão em situação de saúde e de sustentação só comparável ao Nordeste brasileiro. Mas há aí no caso um contraste sem igual: junto a alta produtividade dos colonos e das empresas agrícolas do Sul, convive uma população indígena com taxa de mortalidade infantil no índice dos países mais pobres do mundo e inúmeras doenças causadas pela carência alimentar.

[...]A redução de suas terras originais e a degradação ambiental das áreas dos índios do Sul e Sudeste através dos anos significou a desestruturação das formas de sustentação destes grupos, a limitação do acesso aos recursos e, frequentemente, a própria desestruturação política e social. Isto distanciou os índios do Sul daquele índio do imaginário urbano – hoje identificado com o índio amazônico – e para muitos soa estranho que no Sul e Sudeste ainda existam índios e, mais ainda, passando fome. Desde o século passado tornou-se regra tratar de ‘vagabundos’ ou ‘cachaceiros’, uma população que teria ‘deixado de ser índio’ e não se ‘enquadrava’ às novas formas de produção. Esta sem dúvida foi mais uma maneira de violentar tais povos. (FERRARI LEITE, 1995, p. 40).

Sem a Amazônia para atrair as preocupações da comunidade nacional e internacional – sejam estas motivadas por certo ambientalismo romântico, no qual se insere a figura de povos “isolados”, sejam simplesmente pelos recursos minerais do rico subsolo – os povos indígenas do Sul vêem-se obrigados a uma constante reinvenção de discursos e estratégias políticas na defesa de seus direitos. As reivindicações por demarcação e proteção das terras estão entre suas principais demandas, uma vez que a terra passa a ser vista como um dos fatores cruciais para o fortalecimento da cultura indígena e inclusive para sua sobrevivência física⁴¹. A luta pela terra, portanto, é hoje um dos

⁴¹ A importância do território para os conflitos identitários contemporâneos é cada vez maior, inserindo-se naquilo que Rita L. Segato chamou de identidade militante: “*Ese conjunto de*

principais focos de tensão entre os diversos grupos indígenas e a sociedade envolvente, representada principalmente, nesse caso, pelos proprietários rurais do entorno, com o receio – em parte legítimo – de perderem suas terras. Boa parte dessa tensão, no entanto, é produzida por desinformação e falta de conhecimento; mais uma vez, entra em cena a visão preconceituosa e estereotipada de uma territorialidade indígena idealizada. Segundo Dominique Tilkin Gallois:

Parece, de fato, essencial evidenciar que o enfoque da mídia nos conflitos entre índios e ocupantes não-indígenas procura quase sempre caracterizar como provas de sua “aculturação” o engajamento dos índios em atividades antes monopolizadas pelos não-índios ou sua articulação à economia regional. Por exemplo, atividades de criação de gado, de garimpagem etc... são apresentadas como aspectos incongruentes com seus direitos territoriais. Temos aqui um problema na compreensão da dimensão cultural envolvida na territorialidade indígena: a imagem romântica de índios nomadizando por amplos territórios intocados domina ainda a visão da população brasileira acerca dos “usos, costumes e tradições” indígenas. Dos índios que não estiverem correspondendo a essa imagem, diz-se que perderam sua tradição. Índios estes que acabam por serem responsabilizados pelos conflitos que a mídia documenta, como se as causas das tensões brotassem do interior da condição de índio. (GALLOIS, 2004, p. 37).

Se a questão territorial está nas origens do movimento indígena no Sul do Brasil, encontrando-se ainda hoje entre suas principais demandas, como é o caso dos Kaingang de Santa Catarina, ela não é a única preocupação dos povos indígenas. Pode-se afirmar que, a partir da CF/88, mas também devido à crescente mobilização dos índios e de seus

características hace que lo que denominamos territorio se constituya en significante de identidad (personal o colectiva), instrumento de los procesos activos de identificación y representación de la identidad en un sentido que podríamos llamar de militante. Se trata de una especie de militancia de la identidad, de un activismo de los procesos de identificación. El territorio es el escenario del reconocimiento; los paisajes (geográficos y humanos) que lo forman son los emblemas en que nos reconocemos y cobramos realidad y materialidad ante nuestros propios ojos y a los ojos de los otros.” (SEGATO, 2007, p. 73).

parceiros, ganham cada vez mais força e visibilidade os “direitos culturais” dentro das comunidades indígenas. São feitos esforços para adaptar serviços públicos como saúde e educação às especificidades de cada cultura indígena, ao mesmo tempo que as mesmas vão se apropriando de tecnologias e saberes modernos, mesmo que estes, em algum momento anterior, tenham sido usados para impor a vontade do Estado. A educação escolar bilíngue e diferenciada mostra-se um exemplo dessa apropriação indígena, sendo a escola – até pouco tempo atrás um mecanismo de opressão cultural e “desindianização” – transformada num importante instrumento na retomada de línguas e culturas indígenas, passando a ocupar um papel central na organização social e nos movimentos reivindicatórios⁴². Em pouco mais de duas décadas, o novo quadro jurídico-político instaurado pela Constituição Federal de 1988, guiado pelo princípio básico de reconhecer a alteridade legítima dos povos indígenas – mesmo deixando a desejar em muitos aspectos –, permitiu inegáveis conquistas também no campo dos direitos culturais, abrindo alternativas para o desenvolvimento social de comunidades até então comprimidas pela pobreza e pela invisibilidade, forçadas a se integrarem numa sociedade que não lhes dava valor. Os povos indígenas ainda têm muitos desafios pela frente no campo dos direitos, mas parece que olham para o futuro com muito mais otimismo do que há algumas poucas décadas.

4.3 O PODER POLÍTICO KAINGANG EM MEIO A ALIANÇAS E CONFLITOS NO OESTE CATARINENSE

Como procurei demonstrar no capítulo anterior, abordar a situação de um povo indígena específico partindo apenas das posições do Estado brasileiro – mesmo que estas mudem ao longo da história, ou que tenhamos a possibilidade ou o dever moral de transformá-las – manifestadas, principalmente, por seu aparato jurídico e burocrático, é uma atitude que irá revelar-nos muito mais sobre esse próprio Estado do que sobre os indígenas que supostamente gostaríamos de conhecer. Tenho insistido, no caso dos Kaingang, que a história desse povo é hoje inseparável da história da conquista e colonização da região Sul do país,

⁴² O direito a educação bilíngue e processos próprios de ensino é assegurado no art. 210, §2º da CF/88: “O ensino fundamental regular será ministrado em língua portuguesa, assegurada às comunidades indígenas também a utilização de suas línguas maternas e processos próprios de aprendizagem”. Para uma abordagem do papel da educação escolar indígena entre os Kaingang na TI Xapecó – SC, ver Nötzold, 2003, cap.1 e Salvaro, 2009.

mesmo que seja muito anterior a ela. O contato com os “brancos”, no entanto, esteve longe de ser um simples processo de integração e assimilação dos “índios”, mesmo que assim parecesse a primeira vista: até hoje o observador desatento poderá ver em uma comunidade kaingang apenas mais uma comunidade rural do Brasil, habitada por “caboclos” que falam e agem como brasileiros do interior. Ocorre que um olhar mais apurado – e por isso me aproximei da teoria antropológica sobre povos indígenas e etnicidade e tentei, na medida do possível, uma prática antropológica – irá revelar que os Kaingang nunca deixaram de ser Kaingang, continuando a viver de acordo com uma lógica e um sistema tradicional próprios. Essa constatação aparece nos escritos de respeitáveis pesquisadores que se dedicam a estudar esse povo indígena ultimamente⁴³, bastando, para fundamentar minha afirmação, citar este trecho de Tommasino:

Apesar de todas as tentativas de apagá-los enquanto grupo étnico, os Kaingang continuam a se deslocar de acordo com seu sistema próprio, construído ao longo da sua história de contato. Mantiveram parte de seus costumes antigos, que foram redefinidos, e foram inventando novos padrões, sempre de acordo com princípios da lógica kaingang. Se é evidente que muitos elementos da cultura nacional estão presentes na vida dos Kaingang, há muitos aspectos não evidentes que revelam o quanto as aparências são enganadoras. Sob a aparência de uma “integração” e “assimilação”, escondem-se significados, representações e símbolos que revelam que o universo prático-simbólico kaingang continuou sendo reproduzido, modificado pelo contato, mas sem perder sua especificidade. Elementos ocidentais impostos aos índios, ou mesmo adotados pelos índios como alternativa para continuarem a se reproduzir, foram internalizados segundo a lógica kaingang. (TOMMASINO, 2000, p. 216).

Dentre esses “aspectos não evidentes” de que fala a autora, é lícito pensar que se encontram também características ligadas à organização social e ao poder político kaingang, que não desapareceram

⁴³ Como em Cid Fernandes, 2004, p. 123, sobre a TI Palmas.

nem ficaram limitados ao modelo mais conveniente para os órgãos indigenistas. Um dos elementos cruciais para uma compreensão mínima da dinâmica política entre os Kaingang, sem o qual não se pode ir além da ideia de aculturação, é identificado nas relações de parentesco. Cid Fernandes, 2004, ao abordar o “faccionalismo” kaingang nos conflitos entre chefes indígenas do século 19, percebe que em tais episódios as relações de parentesco foram estratégicas para a disputa de poder, combinando elementos de afinidade – próprias do grupo doméstico e local – com elementos de consanguinidade – não localizados, provenientes das relações entre pais, filhos e irmãos. O papel do parentesco indica, sobretudo, que as relações políticas travadas com os “brancos”, a exemplo do que fez Condá, não podem ser vistas simplesmente como relações de caráter colaboracionista, uma vez que estes “brancos” eram integrados no sistema de parentesco como “aqueles fora da aliança, ao mesmo tempo inimigos e aliados potenciais” (CID FERNANDES, 2004, p. 121), sendo ora contra quem ora ao lado de quem esses chefes lutavam. Essa dinâmica de conflitos e alianças, assim como a fusão de política e parentesco, segundo Fernandes, mantém-se ainda nos dias de hoje, ocupando o centro da vida social das comunidades kaingang. A distribuição dos membros integrantes da liderança indígena segue essa rede de relações de parentesco, assim como os diversos aglomerados residenciais de uma aldeia kaingang são formados de acordo com a matrilocidade, característica de distribuição das famílias que implica a residência na casa do pai da esposa, constituindo assim os grupos domésticos e agrupando localmente as unidades de afins⁴⁴. Essa abordagem da importância das relações de parentesco na política kaingang já é suficiente para mostrar que uma comunidade indígena não é apenas e simplesmente uma entidade etnicamente homogênea, mas apresenta cisões entre grupos sociais, além de uma fragmentação do poder que

⁴⁴ O grupo doméstico, resultado da união da família do genro com a do sogro, pode ser considerado a base da política de alianças kaingang: “Com a combinação da patrilinearidade e da matrilocidade entre os Kaingang, ‘sangue’ e ‘solo’ estão fundidos no domínio dos grupos domésticos: entre as mulheres há uma relação de ‘sangue’, entre os homens uma relação de afinidade ‘solo’. A relação entre sogro e genro está no centro da afinidade constitutiva dos grupos domésticos. Em tal relação, há uma assimetria na distribuição de status entre sogro e genro, que participam de forma desigual dos direitos e deveres próprios de cada grupo doméstico. Essa hierarquia divide os grupos familiares em ‘englobados’ (genro) e ‘englobantes’ (sogro). A autoridade doméstica que se constrói nesse contexto está, portanto, projetada para o exterior, na direção dos grupos com os quais estão formadas as alianças matrimoniais e, potencialmente, políticas”. (CID FERNANDES, 2004, p. 113-114).

influencia nos processos de tomada de decisão. Conforme Fernandes, esses processos decisórios devem levar em conta três tipos de fatores:

Tanto as decisões jurídicas (punições), quanto as decisões políticas ('acesso a bens e oportunidades'), revelam que três ordens de fatores influenciam no processo de tomada de decisão: a divisão da comunidade em grupos familiares; a concepção de que a comunidade constitui uma totalidade; a concepção da comunidade como um 'agente' de relacionamento com o mundo dos 'brancos'. A estrutura política entre os Kaingang de Palmas comporta essas três influências em cada uma de suas instâncias decisórias. As decisões podem ser tomadas ou pelo cacique, ou por ele em conjunto com os membros da liderança, ou ainda por uma assembléia da comunidade, uma 'plenária' como diz o cacique de Palmas. Em cada processo de decisão estas três influências se manifestam no discurso dos envolvidos no debate político (CID FERNANDES, 2004, p. 125).

Pode-se afirmar que o parentesco, entretanto, não é a única forma de agrupamento social entre os Kaingang, uma vez que é ainda possível perceber divisões com base em religião, faixa etária, gênero, ocupação profissional e sob diversos outros critérios produtores de sociabilidade. Cabe lembrar que a divisibilidade é constituinte dos Kaingang, estando presente já em seu mito de origem nas metades *Kamé* e *Kañerú*, abordadas no primeiro capítulo; como notou Fernandes, essa característica é uma condição e não um produto da sociabilidade, impulsionando a dinâmica interna de uma totalidade, para a qual aliança e conflito são igualmente estruturantes (CID FERNANDES, 2004, p. 127-138).

Ao abordar a organização política kaingang da Terra Indígena Nonoai (RS)⁴⁵, Lúcio R. Schwingel percebe a existência de uma diversidade de autoridades manifestada em cargos abaixo do cacique, como coronel, major e capitão, além da figura do conselheiro, sendo que

⁴⁵ A TI Nonoai, no Rio Grande do Sul, assim como a TI Palmas, localizada entre os estados de Paraná e Santa Catarina, mas com a maior parte no primeiro, estão sob a competência, na divisão interna da Funai, da Administração Regional Executiva de Chapecó/SC. Há uma real comunicação destas duas com as demais TIs kaingang no Oeste catarinense, o que é uma decorrência, mas ultrapassa o caráter meramente administrativo da região.

a atuação dessas autoridades deve levar em conta critérios tradicionais como a divisão clânica entre *Kamé* e *Kañerú*. Além disso, o cargo de capitão é percebido como ocupando uma função intermediária entre a autoridade do cacique, de quem é “pessoa de confiança”, e a aldeia local, onde tem prestígio e é cobrado por seus serviços, atuando na resolução de conflitos ou desentendimentos entre pessoas, famílias ou grupos (SCHWINGEL, 2001, p. 107-126). Porém a chefia kaingang, como observou Schwingel, se institui em um contexto mais amplo do que o local, funcionando perante um sistema regional de relações interétnicas que não raro atinge um âmbito global; neste sistema, providenciar o acesso a bens e serviços – especialmente serviços públicos – é uma das atribuições ressaltadas dos líderes indígenas. Assim, há pelo menos duas “fontes de orientação” das chefias kaingang: uma referente à “tradição dos antigos” e outra orientada pelas políticas indigenistas em nível nacional e transnacional (SCHWINGEL, 2001, p. 129-141).

O funcionamento do poder político kaingang, portanto, é indissociável das relações com a Funai e com outros órgãos da burocracia oficial, notando-se que tal poder se faz presente não apenas dentro das aldeias, mas fora delas e mesmo em cargos públicos ocupados pelos Kaingang. As formas de luta e organização atuais evidenciam essa “dupla função” da liderança indígena, que além de buscar manter minimamente uma ordem interna deve ser apta a se comunicar com o mundo oficial, participar de conferências – às vezes realizadas na capital do Estado, ou mesmo em Brasília – e buscar recursos externos.

Após ler, nos registros de Mabilde, que a atividade de subsistência básica dos Kaingang era a coleta, com alguma participação da caça e praticamente nenhuma da agricultura, e que eles articulavam-se em torno do acesso às manchas de pinheiro e possuíam uma sofisticada tecnologia de armazenamento e aproveitamento do pinhão, Gaiger (1995) percebe que a imposição do confinamento artificial pode até ter afetado a organização social kaingang, mas não introjetou neles a ideologia de mercado. Refletindo 15 anos atrás sobre a “questão da auto-sustentação das comunidades e povos indígenas”, tema hoje conhecido como etnodesenvolvimento, e preocupando-se com a autonomia e o bem-estar dos índios “na, ou frente a, economia de mercado”, Gaiger conclui que nem as transformações do ambiente nem a drástica redução do território foram capazes de acabar com o modo de sobrevivência próprio de comunidades coletoras e caçadoras. Ao contrário, essa postura tradicional da comunidade indígena em relação à natureza foi

expandida para os projetos de desenvolvimento econômico que, por desconhecerem completamente as práticas tradicionais dentro das TIs, tendiam quase todos ao fracasso. Tais projetos constituiriam uma nova fonte de coleta e serviriam de base de subsistência para os indígenas, assim como a mendicância, o cultivo do solo e o trabalho assalariado seriam três formas modificadas de coleta (ou de caça) na atualidade (GAIGER, 1995, p. 25-30). Apesar de ser um tema pouco explorado para afirmações mais contundentes, como o próprio Gaiger reconhece, os Kaingang estão cada vez mais atentos aos inúmeros editais para projetos nas mais variadas áreas – cultura, educação, desenvolvimento sustentável – provenientes seja de entidades estatais ou não-governamentais, que se revelam efetivamente uma importante fonte de recursos para suas comunidades.

Na esteira da apropriação das “formas oficiais” pelos índios brasileiros, os Kaingang acompanharam a disseminação de organizações indígenas ocorrida nos anos 90 do último século, aproveitando-se da consolidação do processo democrático. Em geral essas organizações são formadas por jovens indígenas, que dominam melhor o Português e estão mais aptos às relações de contato do que as antigas lideranças, sendo utilizadas como um instrumento de disputa por espaço político e fontes de financiamento⁴⁶. A relação dos Kaingang com agências financiadoras tem também um importante papel na dinamização das comunidades indígenas, podendo contudo gerar discrepâncias internas ao privilegiar certas áreas da vida social e mesmo certos indivíduos em detrimento de outros.

A relação crescente dos povos indígenas com os estados e municípios é outra mudança que vem ocorrendo nos últimos vinte anos, a despeito da tradição política e constitucional brasileira que sempre privilegiou o nível federal e a centralização nas políticas indigenistas. O privilégio da União e do governo federal nos assuntos relativos aos índios – estranhamente defendido por alguns apoiadores da causa indígena, que acreditam numa maior “imparcialidade” desse nível – é

⁴⁶ A diversidade de organizações indígenas existentes expressa a diversidade de interesses e de níveis de negociação: “Actualmente hay cientos de ONG indígenas registradas en notariás e diseminadas por el país. De cierta forma, reproducen la diversidad étnica en un formato institucional típico de la sociedad envolvente. Son instrumentos para nuevas relaciones de contacto. Las de ámbito local tienden a mantener relaciones más orgánicas de representación de las demandas de las aldeas. Las regionales o nacionales están más distantes de las bases, sufren mayor influencia de intermediarios y se dedican más a la reivindicación de derechos y de políticas generales. Asumen cada vez más espacios de representación en consejos y redes institucionales, y buscan articularse en el plano internacional.” (RICARDO et al., 2005, p. 475).

um dos últimos consensos a cair por terra. A Funai, órgão público do Poder Executivo que monopolizava a relação dos índios com o Estado, ou mesmo com a sociedade nacional, vê suas atribuições esfaceladas e perde esse papel exclusivo anteriormente exercido na política indigenista, herdeiro de um pensamento construído em plena ditadura militar. Os poderes locais, por se mostrarem fisicamente mais próximos das comunidades indígenas, passam a ser alvos de suas reivindicações por serviços públicos, já sendo os reais responsáveis pela educação escolar indígena⁴⁷ e contribuindo também na área da saúde através do SUS, que integra os níveis federal, estadual e municipal, ou através de convênios com a FUNASA (RICARDO et al., 2005, p. 474-479).

No Oeste catarinense há exemplos da inserção dos indígenas na política local, chegando a constituir representantes nas Câmaras de vereadores dos municípios de Ipuçu e Entre Rios, situados sobre a TI Xapecó. Esta, por sinal, configura um importante reduto eleitoral para os dois pequenos municípios, transformando-se em cenário de intensa mobilização no período que antecede às eleições, sendo alvo da propaganda política e da ação de cabos eleitorais em prol dos candidatos, indígenas ou não. As alianças com o poder político local também causam interferência na sociedade kaingang: um caso emblemático ocorreu recentemente no município de Ipuçu, onde o cacique da TI Xapecó foi eleito vice-prefeito e, posteriormente, assassinado. Cabe aos Kaingang, enquanto povo tradicionalmente segmentário, mas consciente de sua identidade étnica comum, administrar a relação entre os ganhos políticos e o risco de acirramento das disputas internas e do “faccionalismo” proporcionados por essas alianças políticas. Conforme Aneliese Nacke:

Politicamente, os Kaingang sabem em quais momentos devem fazer alianças e quais são seus aliados potenciais permanentes ou temporários. Assim, apóiam partidos políticos e estabelecem alianças com políticos regionais (deputados, prefeitos e vereadores) em busca de apoio para suas reivindicações e interesses. Estas alianças, por sua vez, também são convenientes para os políticos regionais, porque as TIs, atualmente, representam um reduto eleitoral significativo.

⁴⁷ A partir de 1991, através do Decreto Presidencial n. 26, transfere-se a atribuição da oferta de educação em escolas indígenas para secretarias estaduais e municipais de educação, ficando a coordenação das ações referentes a educação indígena a cargo do Ministério da Educação.

É importante salientar que a articulação política externa com a política interna dos Kaingang, ao longo de vários anos, trouxe transformações e conseqüências para a sociedade indígena. As alianças políticas possibilitaram aos indígenas suprir, em parte, as suas demandas (assistência à saúde, transporte escolar e escola, merenda escolar municipalizada e suprimento alimentar). Mas indiretamente tais alianças também são responsáveis pelo acirramento das desavenças internas, reforçando o ‘faccionalismo’ e provocando o desejo de estar entre os privilegiados do poder político local. (NACKE, 2007, p. 42).

Essa articulação do interno com o externo, própria do universo político das comunidades kaingang, também é perceptível no campo do Direito. Em estudo sobre permanência e mudança no sistema jurídico dos Kaingang do Tibagi (PR), Moura Ramos, 2008, diz que, embora utilize o termo “sistema”, na verdade não existe entre as comunidades analisadas um complexo jurisdicional formalmente estruturado, codificado e coerente vigendo dentro das aldeias. Ao contrário, a autora observa que as normas e decisões jurídicas existem e operam imersas numa organização sócio-política e cultural mais ampla, onde “tudo se mistura”, conectando-se com elementos estruturais dessa sociedade como as relações de parentesco, a confissão religiosa e o *status* pessoal e familiar dos envolvidos, a forma de atuação das lideranças, as cisões e alianças entre grupos e indivíduos em contexto, além de outros muitos fatores que variam a cada caso. Como se observa em outros sistemas de direitos tradicionais, o sistema jurídico dos Kaingang é informal, flexível, contextual e relacional, sendo que os líderes políticos assumem o papel de árbitros, legitimados para resolver os conflitos internos e até os externos (MOURA RAMOS, 2008, p. 152). Para os Kaingang, no entanto, recorrer aos tribunais – ou a instâncias decisórias menores – estatais para a resolução de conflitos internos é algo visto como tão legítimo quanto buscar resolvê-los através dos meios tradicionais. É o que demonstra a autora ao analisar o contexto de inserção dos Kaingang em um Estado nacional e as relações interétnicas daí decorrentes:

Especialmente por esse último aspecto, observo que a distinção clássica entre sociedades com ou sem instituições formais deixou de fazer sentido

na maioria dos contextos etnográficos, uma vez que parte significativa das sociedades tradicionais atuais experiencia múltiplas inserções jurídicas: nativas, nacionais e mesmo internacionais. Os Kaingang são um caso exemplar, pois para a resolução de conflitos internos também se utilizam dos tribunais estatais, na medida em que se reconhecem como “cidadãos brasileiros” — e fazem questão de afirmar que são os primeiros —, assim como defendem veementemente a legitimidade cultural de suas práticas jurídicas tradicionais, inclusive perante aqueles tribunais. Portanto, na atualidade, ambos os sistemas jurídicos, o nacional e o tradicional, estão presentes no cotidiano dos Kaingang no Tibagi, sendo que os próprios Kaingang não vêem contradições nesta realidade, pois, da sua perspectiva ele é uno; além disso, o sistema abrangente é posto em ação pelos Kaingang, de um modo muito próprio e, muitas vezes, com fins distintos de quando é acionado pelos cidadãos brasileiros não-indígenas.

Observo que esta articulação entre sistemas culturais — um abrangente e outro tradicional —, embora resultante de uma situação histórica imposta pela sociedade de maior poder, tem sido apropriado pelos Kaingang como uma resposta cultural à dominação, sendo, portanto, estratégica no sentido de garantir, sobre novos contextos e realidades, a continuidade de uma forma própria e histórica de conceber, organizar e representar o mundo. (MOURA RAMOS, 2008, p. 151).

Assim como o poder político, o direito entre os Kaingang não pode simplesmente ser dividido por uma linha que defina o “dentro” e o “fora”. Apesar de tal separação parecer atrativa a primeira vista, estabelecendo um limite claro entre o formal e o informal – ou o direito “dogmático” e o “comunitário” – percebe-se, como já ressaltou Moura Ramos, que para analisar a dinâmica da sociedade kaingang ela “deixou de fazer sentido”, uma vez que as diferentes esferas de prática e legitimação jurídica (indígena, nacional, internacional) funcionam em conjunto e são igualmente incorporadas e resignificadas pela comunidade e seus membros. O direito positivo, essa ficção integrante das sociedades modernas, passa pelos mesmos meios de apropriação

indígena por que passam o sistema político local, o órgão oficial indigenista, a oferta de serviços públicos, os projetos de desenvolvimento e de pesquisa, assim como outras manifestações do Estado e da sociedade brasileira. Tal afirmação não contradiz a situação de opressão e desamparo que a maioria das comunidades indígenas do Sul do país ainda sofre; pelo contrário, é mais uma forma que os Kaingang encontraram de continuar existindo, crescendo numericamente e desenvolvendo-se sem deixarem de ter suas próprias visões sobre tudo isso. Pretendo agora mostrar, através de minhas próprias observações em TIs no Oeste de Santa Catarina, como essa hipótese de uma apropriação das formas jurídicas estatais pelos Kaingang se confirma e de que modo tais formas inserem-se no cotidiano dessas comunidades e misturam-se ao sistema tradicional indígena de significação, convívio e organização social.

4.4 O DIREITO NA TERRA DOS KAINGANG E OS LADOS DE FORA DA LEI

Nas três idas que fiz ao território tradicional kaingang – compreendo aqui as TIs e seu entorno, ou seja, toda a região Oeste catarinense – no ano de 2009 pude presenciar algumas coisas que, aos poucos, foram aprimorando minha compreensão a respeito desse povo indígena, de sua cultura e de como se inserem no contexto regional de relações interétnicas. Fui com o objetivo de observar como o Direito se fazia presente entre os Kaingang, tentando unir os fragmentos que me eram apresentados. Pude perceber que as terras indígenas possuem cada uma um sistema próprio de organização política, geralmente com a liderança composta de três cargos básicos: cacique, vice-cacique e capitão, eleitos pela comunidade por um mandato de quatro anos, que coordenam e executam as decisões internas, sem receber remuneração. No entanto, pelo fato de essas TIs estarem em diferentes estágios de demarcação oficial, espalhadas por diferentes municípios e cortadas por estradas, em meio a cidades de médio e pequeno porte, cercadas por plantações de soja e milho, criações de animais, frigoríficos e outras empresas agroindustriais, nas quais trabalham boa parte dos Kaingang, posso afirmar que nem o papel da liderança indígena se limita ao interior de suas TIs nem tampouco estas têm suas regras definidas apenas pelo sistema interno de organização e legitimação, já que se relacionam entre si e com o universo envolvente.

No histórico de contato com a sociedade nacional e, pelo menos desde a década de 1940, com um órgão oficial do Estado com exclusividade na questão indígena, muitas adaptações foram feitas pelos Kaingang tanto nos hábitos e costumes como nas formas de organização política e instituições jurídicas. O uso de termos militarizados nos cargos de liderança – em outras TIs, além do capitão, há a figura do major, coronel, soldado – parece indicar resquícios dos tempos autoritários, em que SPI e Funai tentavam impor uma ordem vertical e bem estabelecida entre os índios, facilitando assim o controle e a exploração das áreas através da cooptação dos líderes. Tudo isso, é claro, não se deu simplesmente como planejado pelo governo: tais cargos hoje convivem com a necessidade de legitimação pela comunidade indígena, que cobra deles uma atuação efetiva que traga resultados, e os Kaingang cada vez mais procuram incorporar elementos do sistema democrático que aparentemente vigora no Brasil desde 1988. Da mesma forma, os meios de punição e controle social estão sendo repensados pelos indígenas: a “prisão” e o “tronco”, ainda utilizados em algumas ocasiões, remontam aquela aos agentes do SPI e este ao período escravocrata brasileiro, sendo atualmente incompatíveis com os princípios humanitários que o Brasil, como outras nações ocidentais, afirma defender, tendo à frente o senso de justiça de alguns membros do Ministério Público. Entretanto, questionamentos a estas práticas, assim como tentativas de impor limites ao poder do cacique, parecem surgir entre os próprios Kaingang, que desejam resolver seus conflitos e divergências da melhor forma possível. Tais constatações trouxeram-me as primeiras dúvidas a respeito do que seria, então, o direito tradicional vigente nas terras dos Kaingang, expressão daquilo que se diferenciaria completamente de nossas instituições modernas, o verdadeiro e autêntico “outro” que desperta nosso desejo e interesse, talvez uma brecha no mundo hermético e formal dos fóruns e tribunais, enfim, algo que me motivou a ir até lá e estudá-los, crente de que teria alguma coisa para contar quando voltasse. De qualquer forma, tentava relacionar o que via com as ideias e teorias que tinha estudado, evitando utilizar termos como “índios integrados” ou “aculturação”, sabendo que não demoraria a perceber a dinâmica interna daquela sociedade e suas formas de vida – e de direito – diferenciadas.

Meu primeiro contato com os Kaingang foi totalmente definido por sua dinâmica social, que na forma mais abrangente compreende a circulação de pessoas e recursos entre as diferentes TIs e fora delas. Para chegar a eles, minha referência era um professor indígena que havia conhecido em Florianópolis no ano anterior, em um seminário na UFSC

sobre os “20 anos da Constituição Federal e os direitos indígenas”, do qual participaram diversos líderes indígenas Kaingang, Guarani e Xokleng de Santa Catarina e que o nosso Grupo de Pesquisa em Antropologia Jurídica – GPAJU, da UFSC, ajudou a organizar. Na ocasião, esse professor dissera morar no Chimbangue, sendo que falei de minha pesquisa e peguei seu telefone, expondo minhas intenções em realizar o trabalho de campo. Quando ligo para ele no início de 2009, para planejar a viagem, fico sabendo que agora esse professor mora em outra terra indígena, o Toldo Imbu, onde dá aulas na pequena Escola Indígena de Ensino Fundamental Cacique Karenh. Esta, portanto, foi a primeira comunidade kaingang que conheci, na verdade um amontoado provisório de casas precárias onde algumas famílias aguardam a conclusão do processo demarcatório, obstruído por ações no Judiciário, ao lado da cidade de Abelardo Luz. Cheguei ali de carona em uma camionete da Funai carregada de alimentos, dirigida por um funcionário que certamente já teria idade para se aposentar. Os alimentos foram descarregados na casa do cacique, onde eram distribuídos para as demais famílias; logo percebi que a falta de terras deixava aquele grupo em situação miserável e totalmente dependente do órgão indigenista – disseram que, muitas vezes, a comida trazida pela Funai chega imprópria para o consumo.

Realizei entrevistas com o cacique, seu irmão – que construía um centro cultural amplo, de madeira, com verbas recebidas de um projeto enviado ao Ministério da Cultura – o próprio professor e agentes de saúde indígenas. Conversei também com uma pessoa ligada a uma organização indígena, com sede em Curitiba, que envolve os Kaingang, Xokleng e Guarani dos Sul do país, e que inclusive me disse que estavam precisando de um advogado, oferta que inicialmente me interessou. Uma das perguntas que fiz ao cacique indagava sobre a relação dos índios com a polícia e a justiça local, recebendo como resposta que tal relação era muito boa e não havia problemas. Só que praticamente a aldeia inteira está envolvida com um episódio devido ao qual o cacique e seus irmãos estão sendo acusados pelo assassinato de um líder dos agricultores da região durante uma manifestação dos Kaingang do Toldo Imbu⁴⁸. O crime havia ocorrido cinco anos atrás, completados bem quando eu estava lá, com direito a notas exaltadas na imprensa local criticando os índios e a Funai. Compreendi então o receio

⁴⁸ Trata-se do processo n. 2004.72.02.000942-2 – 1ª Vara Federal de Chapecó/SC. Ainda não houve julgamento em primeira instância, a ser realizado por Tribunal do Júri por se tratar de crime doloso contra a vida.

dos entrevistados em falar sobre o assunto para um estranho que chegava ali de gravador e caderno na mão. Boa parte da minha estadia, dessa forma, envolveu idas à Funai, ao Ministério Público Federal e à Justiça Federal na cidade de Chapecó, tentando compreender o crime e em busca de cópias dos autos. Se a questão territorial e os processos demarcatórios ocupam o lugar central na área dos direitos indígenas, percebi que os meandros jurídicos iam muito além desse lado meramente administrativo e constitucional. Mesmo que o caso envolvesse disputa por terras, era fundamentalmente de Direito Penal e Processual Penal que se tratava.

Antes de buscar me posicionar pela culpabilidade ou inocência dos acusados, cabe notar que a denúncia para esse tipo de crime, mesmo em se tratando de concurso de pessoas, deve especificar as ações de cada um dos partícipes ou co-autores, ou aquilo que se chama de individualização da conduta. Porém, no caso específico, o aplicador do direito parece ter esquecido desse princípio, narrando os fatos de forma genérica e pedindo a punição de um grupo de pessoas, no lugar de indivíduos. O cacique e mais duas lideranças, além disso, ficaram presos, através de prisão preventiva, pelo período de 84 dias, sob o argumento de que estariam ameaçando as testemunhas. Ocorre que o juiz se utilizou das divergências internas da própria aldeia para, com base no depoimento de testemunhas indígenas, manter a prisão preventiva, como se pode destacar do seguinte trecho desta decisão:

Os conflitos indígenas ocorridos entre membros da mesma aldeia são de conhecimento notório e constante divulgadas (*sic*) pelos meios de comunicação, tendo inclusive culminado na morte de um cacique da Reserva Xapécó em Ipuçu. Assim, a prisão preventiva dos réus A[...], V[...] e M[...] deve ser mantida para garantir a paz social posto que, como evidenciam as provas dos autos, caso estes sejam liberados ocorrerá conflito interno e represálias que poderá (*sic*) culminar inclusive em outras mortes na região, além de poderem haver (*sic*) novas ameaças a eventuais indígenas que queiram apresentar depoimentos acerca dos fatos. (JUSTIÇA FEDERAL, 2005, fl. 1276).⁴⁹

⁴⁹ Observo que, mesmo sendo o processo público, optei por suprimir o nome dos réus.

Como se vê, o Juiz Federal refere-se aos conflitos internos entre os Kaingang através de alusão a um caso sem qualquer relação com o conteúdo do processo que estava sendo julgado, fazendo da medida excepcional de prisão preventiva quase que uma atitude natural a ser tomada em razão de um contexto em que conflitos entre indígenas “são de conhecimento notório”. Pode-se questionar também a utilização oportuna desse conflito interno – revelado nas falas das testemunhas indígenas⁵⁰ – para satisfazer a pressão popular local em prol da rápida punição dos acusados, ou seja, para resolver momentaneamente um conflito entre índios e não-índios.

Na segunda viagem que fiz ao Oeste, minha intenção era acompanhar as comemorações que envolvem o dia do índio, em 19 de abril. Cheguei dois dias antes em Chapecó, sem saber ainda exatamente para qual TI iria uma vez que isso dependia de contatos nem sempre acessíveis desde Florianópolis. Os primeiros índios que vi desta vez, no entanto, encontrei-os em uma situação inesperada: na praça central da cidade, um grupo de equatorianos vestidos como índios Apache de filme norte-americano, segurando suas flautas de bambu e vendendo discos, enquanto uma caixa de som reproduzia a versão de alguma música ocidental gravada supostamente por eles – como é cada vez mais comum encontrar no centro de outras cidades. Minha primeira reação foi antipática àquele pastiche exagerado de penas e tiras de couro, que vi como a mercantilização de um estereótipo simplório, eu que havia ido ao Oeste encontrar com “índios de verdade”, que certamente se ofenderiam com essa “falsificação” da cultura indígena. Alguns dias depois, no entanto, soube que os Kaingang do Chimbangue iriam à praça encontrar com tais índios e inclusive interagir com eles, através de seu grupo de danças indígenas “Dono da Mata / Kiki Konh Pisé”. Os Kaingang demonstraram bastante interesse por aquelas pessoas que ganhavam a vida de forma inusitada e ainda conheciam diferentes lugares do continente, atraindo especial atenção das crianças; o professor do grupo de dança havia comprado o CD, que afinal poderia inspirar algum Kaingang a fazer o mesmo e talvez obter assim uma importante fonte de renda, ou ainda divulgar as expressões artísticas da comunidade. Lembrei com certo atraso de Marshall Sahlins, que dizia que a cultura sempre é autêntica, mesmo quando copia a si mesma (ou

⁵⁰ Notei com surpresa que entre os principais testemunhos utilizados para fundamentar a prisão preventiva estava o daquele indígena que me oferecia vaga de advogado em sua ONG, que fez muitas críticas à atuação do cacique após o episódio.

seja, falso e autêntico são termos impróprios quando se fala de cultura) e refleti sobre meu próprio preconceito.

Foi nessa ocasião, além disso, que fui apresentado pelo antropólogo que me recebeu em Chapecó aos Kaingang do Chimbangue, dizendo que tinha ido até lá fazer um estudo e que estava querendo passar alguns dias na terra indígena. Combinamos ali mesmo que eu poderia ficar na casa de Adriano, irmão de Anita⁵¹, que havia sido aluna desse antropólogo, que era na época professor da UNOCHAPECÓ. No dia anterior, um domingo, havíamos ido à Aldeia Condá, outra TI próxima a Chapecó, ver as comemorações do 19 de abril, porém quando lá chegamos a festa parecia ter acabado e todos retornavam às suas casas, alguns levando ainda carne, restando apenas uma imensa vala no chão onde foi assado o churrasco. Ao menos assistimos a uma apresentação de armadilhas de caça kaingang e descemos até a beira do rio Uruguai, que margeia aquela TI. No Chimbangue, percebi que Adriano, apesar de ser bem jovem, já é uma pessoa influente na comunidade: é formado em Agronomia, trabalha no Projeto Microbacias do governo estadual, tem aulas de pós-graduação e é filiado à juventude do Partido Progressista. Além disso, possui carro e mora em uma casa relativamente confortável, em frente à casa de sua mãe – onde mora também sua avó, uma importante anciã indígena que dizem ter bem mais de 100 anos e que participou ativamente das lutas pela retomada da terra que narrei no início deste capítulo, sendo homenageada com o nome da escola indígena local. Notei que ali os mais velhos representam não apenas os saberes kaingang tradicionais, como o conhecimento das ervas medicinais ou o dom da escolha do nome indígena, mas também são o registro vivo da história de luta pela reconquista da terra, 25 anos atrás, tendo presenciado violência física, greve de fome, viagens e extensas negociações, antes de conquistarem o reconhecimento oficial. Tais eventos também encontram seu lugar nas narrativas dos mais velhos sendo um motivo de orgulho e reafirmação da identidade étnica⁵², e neste aspecto Adriano fazia questão de ressaltar sua ascendência materna.

Aos poucos, entretanto, fui identificando o que poderia ser visto como uma espécie de “conflito de gerações” naquela comunidade indígena, ficando claro que os indígenas do Chimbangue pensam sua cultura cada vez mais em termos não só de passado (tradição), mas também de presente e futuro, uma diferença de temporalidades que

⁵¹ Os nomes são fictícios, o que visa proteger a privacidade dessas pessoas.

⁵² Como também notou Silva (2006), especialmente p. 88 e seguintes.

estaria expressa nos diferentes grupos geracionais, que ao mesmo tempo se apóiam e nutrem uma desconfiança mútua⁵³. Assim, enquanto os mais novos são acusados de briguentos ou preguiçosos pelos adultos, os velhos desdenham das atuais lideranças quando comparam a organização atual com a luta de “sua época”. Os mais novos buscam diversão e novidades de fora da aldeia, o que é apontado como causa de brigas e violência. Mas eles podem também se organizar e questionar algumas regras mais rígidas, assim como alguns jovens passam a ter papel cada vez mais proeminente dentro da aldeia, como é o caso de Adriano. Apesar disso, há um sentido de coletividade que não impede a expressão dessas diferenças, assim como as rivalidades internas não barram a busca por um bem comum. Quando voltei ao Chimbangue em outubro, tive confirmada essa minha impressão, pois o cacique acabara de ser destituído e substituído pelo vice, alguém mais jovem e mais preparado para lidar com o mundo externo do que o primeiro, além de conservar a legitimidade interna necessária para o cargo. Pude perceber que o poder interno não está nem um pouco isolado das redes locais e nacionais de forças políticas ou jurídicas, nem tampouco busca esse isolamento, muito pelo contrário. Um exemplo do relacionamento que os Kaingang tecem a seu favor com a lei brasileira é o comunicado fixado pelas lideranças indígenas em um bar dentro da TI, que atrai a população não-índia principalmente durante o verão. Ali está definido pelos próprios líderes que o horário de funcionamento dos bares é até as 19:00h, sendo que em seguida é lembrado aos proprietários que “a Lei 6.001 do Estatuto do Índio proíbe o fornecimento de bebidas alcoólicas a indígenas, lembrando que qualquer problema que ocorrer entre índios por consequência do álcool será de inteira responsabilidade dos proprietários”. Como evitar e mesmo apartar as brigas está entre as funções dos membros da liderança, estes se utilizam sabiamente da lei

⁵³ Ressalto que esse conflito de gerações não significa de forma alguma uma oposição “tradição vs. modernidade”, como bem observaram Nacke e Bloemer, 2007: “Apesar de mantida uma relativa tradicionalidade, pode-se afirmar também que os Kaingang do Toldo Chimbangue estão atentos à necessidade de compreender e participar do mundo dos brancos. Alguns jovens estão cursando universidades – cursos de Agronomia, Pedagogia, entre outros, cursos técnicos –, com o objetivo de aplicar seus conhecimentos na TI, conforme expressaram na entrevista que realizamos. Manter os rituais tradicionais, portanto, não significa que estejam voltando as costas para a sociedade que os cerca. Integram-se e participam igualmente de ações que são do mundo dos brancos, como foi possível constatar em julho de 2003, quando os Kaingang dessa mesma TI receberam certidões de nascimento, fornecidas através de um mutirão promovido pelo Ministério Público, Poder Judiciário e Funai. Apesar de tal documento ser ‘da sociedade branca’, nestes registros, os Kaingang também incluem os seus nomes indígenas.” (NACKE e BLOEMER, 2007, p. 65).

na tentativa de evitar conflitos e poupar trabalho. No final de semana seguinte ao dia do índio, houve uma festa no Chimbangue, com a presença de toda a comunidade, gente de outras TIs e diversos funcionários da Funai. Ali bebi uma cerveja, que estava sendo vendida, sob olhar atento, do capitão.

A terceira ida a campo se deu em meados de outubro de 2009 e desta vez estava decidido a conhecer a TI Xaçecó, a maior área Kaingang de Santa Catarina. Aproveitara minha participação, na metade do ano, no Seminário “Curso de Licenciaturas dos Povos Indígenas do Sul da Mata Atlântica – Guarani, Kaingáng e Xokleng”, realizado no Morro das Pedras, em Florianópolis, contando novamente com a presença de diversos líderes e professores indígenas, para pegar o contato com alguém de lá. Conversei com um professor Kaingang da TI Xaçecó que havia se mostrado bastante articulado e participativo – fora escolhido coordenador Kaingang desse curso universitário oferecido pela UFSC – e peguei seu telefone e endereço eletrônico. A TI Xaçecó, apesar do nome, fica mais distante da cidade de Chapecó; para chegar a ela precisei novamente ir de carona com um funcionário da Funai, desta vez um Kaingang que está concluindo o curso de Direito na UNOCHAPECÓ, além de estagiar em escritório, com quem já havia conversado nas outras ocasiões. Ele ia ao município de Ipuacu, onde atende a questões jurídicas dos índios da TI Xaçecó e leva essas causas para a vara de Chapecó, pois segundo sua análise a juíza local é “contrária aos índios”. Ocorre que o espaço utilizado para isso é a própria Câmara de Vereadores de Ipuacu, que é transformada em seu “escritório de advocacia”, com pessoas fazendo fila para serem atendidas. Percebo o importante papel que exerce esse indivíduo, empenhado em ser uma espécie de mediador entre os indígenas e as instâncias oficiais, administrativas ou jurídicas. Enquanto o espero, noto nas fotos penduradas na parede da Câmara a presença de vereadores indígenas, pelo menos um em cada legislatura – a atual tem uma vereadora e um vereador Kaingang que, depois fico sabendo, são a esposa e o irmão do cacique.

Chego à aldeia Sede da TI com outra carona, que levava de volta uma das “clientes” atendidas na Câmara, através de uma estrada de chão ruim mas que estava sendo arrumada por tratores. Tento encontrar o professor com quem conversei em Florianópolis (desde então não havia conseguido me comunicar com ele, nem para avisar que estava chegando) mas devo esperar a hora do almoço. Aguardo na casa de uma senhora Kaingang que costuma receber pesquisadores da Universidade, é evangélica e é filha do último Cuiã (espécie de xamã) que a TI teve,

falecido há alguns anos. No momento ela hospedava dois antropólogos, e almocei ali com eles enquanto conversávamos. No início da tarde, vou à escola e encontro com meu contato, que agora exerce um cargo administrativo. Pergunto a ele se há algum lugar onde eu possa ficar por uns dias, ao que me responde que vai conversar com seus parentes e pede que o encontre ali às 17:00h. Quando retorno à escola no horário combinado ele já tinha saído e sigo em direção a sua casa. Sua família é grande e influente na TI e sou apresentado às pessoas em uma roda de chimarrão, enquanto me informam que ficarei hospedado na casa de Daniel, que é casado com Joana⁵⁴, prima desse professor. Daniel é Guarani e em uma visita a sua prima, que já morava na TI Xapecó, conheceu Joana e se casaram. Ambos têm praticamente a minha idade e têm quatro filhos pequenos. Fico no quarto das três crianças enquanto os pais e o bebê dormem no outro. Os dois também são professores da escola local, que atualmente tem mais de mil alunos matriculados e possui uma arquitetura singular (a escola é circular, imitando a organização das aldeias Jê no Brasil central, com a diretoria no meio e as salas de aula ao redor; o ginásio de esportes tem a forma de um tatu e o centro cultural a de uma tartaruga). Noto na prática a importância das relações de parentesco e aos poucos vou me dando conta da real existência de termos até então nebulosos para mim, como matrilocalidade e afinidade, que acabam definindo a proximidade das residências e as relações interpessoais. Basicamente todos ali que não são Kaingang por descendência direta passaram a fazer parte da comunidade através do casamento, diferenciação esta que pode vir à tona com interesses políticos diversos, como a acusação de que alguém “não é índio” mesmo morando há anos na TI e sendo casado com um Kaingang “legítimo” (o critério da identificação pela comunidade, presente no Estatuto do Índio, certamente não leva em conta a possibilidade de divergências entre seus membros).

Há algumas denominações de igrejas neopentecostais na TI e percebi que boa parte da população é evangélica, apesar de este ser um aspecto que não observei a fundo⁵⁵. Notei apenas que ser evangélico ali parece ser uma postura que se opõe à figura do criminoso e do “encrenqueiro”, ainda que no passado, antes de se converter, a pessoa tenha se enquadrado nessas características. Uma das perguntas que me foi feita dizia respeito à obrigatoriedade do repasse do dinheiro das ofertas para a matriz, uma vez que os indígenas reivindicavam que o

⁵⁴ Nomes fictícios.

⁵⁵ Para um estudo mais aprofundado, ver Almeida (2004).

montante fosse utilizado em ações na própria TI, já que essas igrejas têm caráter filantrópico, o que demonstra que eles não são apenas crentes “fanáticos”, ou ingênuos ludibriados, como muitas vezes os seguidores dessas religiões são pintados preconceituosamente.

Em um dia de sol, alguns parentes de Joana haviam saído para caçar, retornando ao fim da tarde com um veado de porte médio (explicaram-me que há espécies maiores, mas aquela não crescia muito), reunindo homens e crianças ao redor dos caçadores para ver a presa e ouvir os relatos: “fui eu que vi o bicho, mirei e acertei o tiro, bem no meio da testa”. Também sou chamado para ver, e um professor comenta que no Estatuto do Índio a caça é permitida em suas terras para sustento próprio. Alguém afirma que o problema é o porte de armas e todos esperam minha opinião como advogado. Sem saber o que dizer, digo que não deveria haver problemas em portar espingardas de caça no campo, ao que alguém brinca que então podem ficar todos tranquilos, pois estavam preocupados que eu denunciasse o que tinha visto. Desta vez eu já estava com minha carteira de advogado, pois tinha levado a sério aquela proposta de emprego feita no Toldo Imbu, e quando revelava minha profissão geralmente a conversa tomava outros rumos. Após carneado, a partilha do veado foi um exemplo “clássico” das relações sociais daquele grupo de pessoas, pois os parentes do caçador receberam cada um uma porção de carne, além das partes “especiais” que também foram distribuídas: o couro foi pedido pelo professor de Artes para fazer tambor para a escola; o irmão pediu as patas dianteiras para pendurar a espingarda e a irmã pediu os chifres para botar na parede. Percebi também que alguns cachorros que eu achava que não valiam nada eram ótimos cães de caça valorizados por seus donos, destinando-se a eles as vísceras.

Enquanto converso com diferentes pessoas do lugar, constantemente vem à tona o assunto da prisão do cacique e de outras lideranças da TI, um caso que gera bastante indignação nos meus interlocutores, que insistem que pessoas inocentes estão presas. Procuo entender exatamente o que aconteceu, juntando os fragmentos que escuto em diferentes ocasiões, nem sempre coerentes um em relação ao outro. Quase todos com quem converso têm algum parente que está preso devido a um episódio ocorrido 10 anos atrás, que envolvia a cobrança de arrendamento de terra dentro da TI. Ao mesmo tempo, havia um mandado de prisão contra o cacique da época, que segundo opinião geral “governou com mão de ferro” por 18 anos e chegava a prender inclusive policiais e agentes do governo caso entrassem na TI sem seu consentimento. Um destacamento de mais de 20 policiais

aguardava no local combinado para o pagamento, além de, segundo relatam, um pistoleiro contratado para matar o cacique. Este foi receber acompanhado de seus “homens” – “capangas”, na opinião do promotor de Abelardo Luz – e o evento resultou em tiroteio com a morte de duas pessoas, um índio e o referido “pistoleiro” (que no processo aparece como sendo irmão do arrendatário) além de vários feridos, inclusive o cacique, que conseguiu escapar e até hoje está foragido. Assim foi descrita a situação interna da TI pelo membro do Ministério Público Estadual, em Denúncia movida contra um total de nove Kaingang, sendo a ação depois remetida à Justiça Federal:

A situação na reserva indígena no município de Ipuçu/SC é por demais delicada, sendo que aparentemente reina um poder paralelo, instituído pelo cacique V., mediante o emprego de violência e utilização de armas de fogo, sempre com a passividade da FUNAI que permite a prática criminosa por parte dos índios de portarem ou terem em suas residências armas de fogo sem autorização legal para tanto ou registro regular dos armamentos.

Efetuando-se um levantamento histórico dos fatos criminosos praticados na área indígena dos quais advieram processos-criminais certamente observa-se que a maioria dos crimes lá perpetrados são bárbaros e cometidos com emprego de violência, quais sejam: estupro, atentado violento ao pudor e homicídios.

A cultura de violência aparentemente institucionalizada naquela área não condiz com o ordenamento jurídico pátrio, que não pode permitir que a situação perdure pela simples condição de indígena dos integrantes daquele meio social. (MINISTÉRIO PÚBLICO DO ESTADO DE SANTA CATARINA, 1999, fl. 104).

Note-se que, novamente, o fundamental não era ater-se ao caso específico, mas relatar uma “cultura de violência” entre os índios que afrontava o direito pátrio, misturando-se na Denúncia os crimes anteriores, o mandado de prisão a ser cumprido e a tragédia resultante dessa operação policial. Com uma defesa precária, centrada em argumentos pré-CF/88, os índios acusados foram condenados em todas

as instâncias, prevalecendo sempre a versão do arrendatário e sua família e dos policiais⁵⁶. Importa saber que a violência do antigo cacique não é desmentida pelos Kaingang de hoje, sendo ele realmente culpado por muitos atos abomináveis. No entanto, a forma com que as autoridades locais resolveram enfrentar essa afronta a seu monopólio da força certamente não foi a mais sábia, pois não procuraram compreender o funcionamento das relações de poder internas, dos acordos firmados sobre arrendamento de terra ou das próprias insatisfações em relação ao então cacique. Este, por sinal, continua solto, enquanto membros do sistema tradicional de liderança estão presos como integrantes de sua “quadrilha”, sendo que começaram a cumprir pena somente em 2009. Entre os presos incluía-se o atual cacique, que sobreviveu ao episódio após um tiro perfurar seu pulmão e foi escolhido por um sistema democrático, implementado no mandato do irmão do foragido, que é tido como quem “democratizou” e “pacificou” a área após a fuga deste, chegando a ser vice-prefeito de Ipuauçu antes de ser assassinado.

Pude retornar à TI Xapeçó no início de junho de 2010, e encontrei recém fixado na porta da escola um edital, assinado pelo cacique em exercício, convocando novas eleições para o dia 11 de julho. As chapas, que indicam Cacique, Vice e Capitão, devem se inscrever no escritório da Funai localizado dentro da TI. O edital fazia referência a um regimento interno, que consegui obter antes de ir embora. Tal documento foi elaborado e aprovado em assembleia, mas a cópia que chegou em minhas mãos estava alterada, pois suprimia os artigos 20 a 26 do regimento original. Além disso, as folhas estavam rubricadas pelo juiz federal de Chapecó. Sou informado de que um grupo descontente levou o regimento ao juiz e ali fizeram as alterações, sendo que os artigos suprimidos tratavam justamente da criação de um fundo para gerir o dinheiro advindo das parcerias agrícolas – que, segundo alguns, vem a ser uma forma disfarçada de arrendamento – além de se referirem à criação de um “parlamento” indígena. Tais dispositivos de regulamentação, a meu ver, seriam benéficos, e não vi razão imediata para que fossem vetados do regimento, que de resto versa sobre o

⁵⁶ Causou-me espanto, entretanto, constatar que novamente o nome da pessoa que queria me contratar como advogado para sua ONG aparecia nos autos do processo, dizendo-se vítima de extorsão e sequestro, uma vez que era seu irmão quem plantava soja na terra arrendada. Seu depoimento foi peça chave para que os indígenas pegassem as penas mais altas. Conversando sobre isso, muitos disseram que ele “não é índio”, como tampouco seu irmão, apesar de utilizar “Kaingang” como sobrenome e de viajar bastante em nome da “causa” indígena. Devido aos fatos que acabara de conhecer, liguei para ele e perguntei sobre o caso, ao que confirmou a versão dada nos autos antes de a ligação cair. Faz pouco tempo, soube que outra pessoa aceitou a vaga em meu lugar.

processo de escolha da liderança e as atribuições de cada cargo. Cabe ficar atento, portanto, com esta tentativa de normatização escrita da organização social kaingang, evitando ver nela a expressão “verdadeira” do direito interno desse grupo indígena ou, por outro lado, uma “falsificação” de seus antigos costumes. Como já vimos, tais termos não dão conta da complexidade existente nos povos indígenas contemporâneos, e os Kaingang são um ótimo exemplo disso.

5 CONCLUSÕES

A presente Dissertação teve como objetivo inicial explorar o tema dos direitos indígenas através de um estudo sobre o povo Kaingang no Oeste de Santa Catarina, trazendo à luz conceitos e métodos da Antropologia Jurídica. O termo “Antropologia Jurídica”, no entanto, não se encontra plenamente definido no meio acadêmico brasileiro e só há pouco começou a ser explorado de forma mais profunda, sendo esta uma das dificuldades encontradas na pesquisa, ao mesmo tempo que, paradoxalmente, deixava um espaço bastante livre para a realização da mesma. Espero, portanto, que este trabalho possa contribuir para novas pesquisas na área, e torço para que sejam realizadas com mais tempo, recursos e organização. O próprio tema dos direitos indígenas ainda não recebeu a atenção que merece no meio jurídico, que não vê as excelentes possibilidades de pesquisa que o assunto oferece ou as esconde sob o manto discursivo-burocrático da neutralidade ou da igualdade perante a lei.

Pode-se perguntar a quem realmente interessa este trabalho, se aos próprios Kaingang ou aos integrantes do meio acadêmico universitário – interrogação que já parte de um ponto otimista, segundo o qual ao menos ele interessa a alguém. Na verdade tal divisão, como tantas outras, é rígida demais para ser considerada válida: cada vez mais há índios Kaingang e de outras etnias estudando em universidades, cursando inclusive Direito, buscando entender e resolver seus próprios problemas. Da mesma forma, as universidades fazem-se presentes entre os Kaingang com projetos interdisciplinares cujas equipes envolvem, muitas vezes, os próprios indígenas, elaborando cursos específicos que valorizam os saberes e técnicas tradicionais, aliando-os às técnicas e aos saberes de uma sociedade cada vez mais global. Ao mesmo tempo que resultam em inegáveis benefícios para os Kaingang, inseridos num ambiente de produção e troca de conhecimentos, tal aproximação e tal mescla podem contribuir para questionar o modelo dicotômico de pensamento – que às vezes ganha ares maniqueístas – predominante em muitos estudantes de Direito, interessados, por exemplo, na discussão sobre multiculturalismo e direitos humanos, que passa a ser resumida na oposição “geral/particular”, ou “opressor/oprimido”.

Não podemos esquecer que muitas vezes são os próprios Kaingang que procuram as universidades ou cobram delas uma posição mais “ativa”, reclamando de falta de apoio e abandono. Esta pesquisa, no entanto, faz o caminho inverso, pois foi a eles buscar uma saída possível para o abandono, no meio acadêmico-jurídico, de um

compromisso com o cultivo do conhecimento, a criatividade e o compartilhamento de ideias, suplantados por um sistema hierarquizado e produtivista baseado no status e na técnica, medidos quase sempre de forma quantitativa. Minha tribo também tem seus problemas, assim como seus caciques. O estudo dos Kaingang enquanto um modo de ser “diferente do nosso”, entretanto, propiciou uma série de reflexões a respeito de certos termos utilizados amplamente em produções acadêmicas interessadas no tema da diferença. A começar por esta própria palavra, “diferença”, também traduzida por “alteridade”, que é às vezes absolutizada e capturada entre nossas aspas teóricas, ou então transformada na expressão dos desejos por um espaço a salvo das corrupções e imperfeições de nosso mundo.

A procura por um Direito diferente do Direito positivo e ocidental, que não tenha no Estado moderno sua única fonte e canal de manifestação, pode continuar sendo o objetivo de alguns pesquisadores, mesmo que estes tenham que ir cada vez mais longe – tanto geográfica quanto abstratamente – para encontrá-lo. Como se viu, isso foi bastante utilizado no século 19, dando início a algumas das primeiras obras antropológicas. Transformar os povos indígenas contemporâneos, ou mesmo os do passado, no modelo ideal dessa procura, no entanto, apresenta o risco de continuarmos projetando neles essa imagem idealizada e especular sobre a qual foram criados termos antagônicos como primitivo *vs.* moderno, diferente *vs.* igual, não-estatal *vs.* estatal, só que agora com a visão favorável de que ali encontraremos a solução pra os problemas de nossa sociedade, para os modelos certamente problemáticos de Estado e de Direito que temos. Claro que as formas de vida e organização social de uma sociedade indígena são distintas das que predominam nas grandes cidades brasileiras e mesmo no meio rural da maior parte do país, mas acho que esta Dissertação conseguiu mostrar que, ao menos entre os Kaingang, os indígenas não se propõem a representar um dos pólos desse antagonismo absoluto, como gostariam alguns pesquisadores. No sistema de relações interétnicas que se configura o Oeste catarinense, cultura e identidade étnica têm seu papel contrastivo na manutenção de uma coesão interna, ao mesmo tempo que, entretanto, estão abertas para influências externas, tanto nos costumes e comportamentos como na economia, religião, na política e até no Direito. Ver estas influências apenas como prejudiciais seria ignorar o fato de que cada vez mais os Kaingang as utilizam como fonte de recursos e possíveis aliadas na busca de seus interesses.

O primeiro capítulo serviu para mostrar que, ao contrário do que alguns autores propõem sobre a realidade indígena, esta não se

resume à dominação pura e simples ocorrida após o contato com os europeus e seus descendentes. Como foi visto, a origem milenar da ocupação kaingang no Sul do Brasil, seu histórico de migrações, sua especificidade linguística e cultural, seu mito de origem até hoje ordenador da cosmologia kaingang, suas habitações antigas e modo de vida tradicional, sua forma específica de organização social que lembra a de outros grupos Jê, tudo isso é importante para compreender e definir esse povo indígena, mesmo que alguns não tenham paciência ou que suponham ser esse um assunto “irrelevante”. Nesse capítulo também se abordou a constituição do próprio Estado brasileiro em terras não muito bem definidas, num contexto de disputas por ampliação das fronteiras e exploração dos recursos naturais, sendo que o mesmo fez-se presente tardia e gradualmente na região do Oeste catarinense, estabelecendo aos poucos as formas oficiais da vida civil, projeto que talvez esteja hoje ainda inacabado. A modernidade que se projetou para o país e a região certamente não levou em conta os indígenas e seus territórios, que por pouco não foram totalmente suprimidos e destruídos, o que foi impedido apenas pela mobilização dos Kaingang da época.

No segundo capítulo apresentei conceitos da Antropologia Jurídica e discorri sobre o estudo dos povos indígenas no Brasil. Muitos dos primeiros antropólogos estudavam outros povos analisando questões pertinentes ao Direito, comparando seus sistemas jurídicos e políticos com o sistema europeu, o que serve como uma espécie de genealogia que também nos legitima (a nós, do Direito) a falar sobre o assunto. Os povos indígenas da América do Sul despertaram interesse tardiamente na Antropologia, mas acabaram proporcionando grandes obras de alcance internacional, como a de Claude Lévi-Strauss, sendo eles também responsáveis por parte das teorias desenvolvidas. Mostrei que, nos debates entre estudiosos brasileiros, termos simplificados como “pesquisa engajada” vs. “pesquisa pura” caíram em desuso, já que os resultados e as leituras possíveis de qualquer trabalho são múltiplos e imprevisíveis. Abordei também os movimentos indígenas contemporâneos e como estes se relacionam com a sociedade envolvente, nacional e global, através do conceito da incorporação da diferença, questionando a ideia de que as culturas indígenas estão desaparecendo e trazendo exemplos de pesquisas realizadas por alguns antropólogos bastante respeitadas.

No último capítulo, por fim, demonstrei como se dá a relação dos Kaingang no Oeste catarinense com o Direito e suas diversas expressões, uma vez que vivem num intenso sistema de relações interétnicas. O processo histórico de retomada das suas terras, nas três

últimas décadas do século 20, foi a versão vivida pelos Kaingang de uma mobilização indígena generalizada pelo reconhecimento de direitos que ocorreu no Brasil e em outros países latino-americanos, porém à sua própria maneira, com o auxílio de aliados importantes e alcançando conquistas até hoje lembradas de forma heróica. Abordei as mudanças trazidas pela Constituição Federal de 1988 na legislação indigenista contemporânea, mostrando que as disputas não terminam com a publicação da lei, pois aí tem apenas início a luta por seu significado, o que é fundamental em situações como a demarcação de Terras Indígenas e os critérios utilizados para isso, muitas vezes de forma totalmente arbitrária. Os direitos culturais e por desenvolvimento aparecem como a nova etapa a ser buscada após a definição do território, apresentando a região Sul características próprias que a diferenciam de outras regiões do Brasil. Tratei do poder político kaingang, firmado sobre um sistema de alianças e conflitos que tornam o interior de uma comunidade indígena bem mais complexo do que se imagina inicialmente, assim como demonstram que esta não se fecha em suas próprias fronteiras, mas está ligada a uma rede de influências e recursos que extrapola esses limites pré-fixados. Relatei minha própria experiência entre os Kaingang do Oeste catarinense e minhas observações sobre a percepção que têm do Direito, como este se organiza e funciona, assim como os problemas existentes, sejam com o poder judiciário local ou com o próprio sistema tradicional de lideranças, algo que não está tão separado assim como alguns poderiam pensar.

A partir desta pesquisa, creio ter contribuído não apenas para desmistificar certos estereótipos congelados da academia mas, sobretudo, para compreender um povo indígena que habita o interior de Santa Catarina e que parece não ter despertado até hoje o interesse dos pesquisadores do Direito. Durante a realização da pesquisa, pude aprender bastante sobre como vive um povo indígena atualmente no Sul do Brasil, longe da capital do estado, em uma região voltada para a produção agroindustrial e inserida no sistema econômico globalizado, enfrentando os problemas típicos dessa situação – alguns novos e outros muito antigos – como o preconceito, a falta de terras ou as dificuldades em utilizá-la da forma desejada, o crescimento populacional, as divergências internas, as disputas por poder e as alianças com interesses externos, a luta por serviços públicos básicos, como saúde e educação, que respeitem seu modo de ser diferenciado, a recuperação do uso da língua nativa, a formação de professores indígenas, o replantio da mata nativa, entre muitos outros. Diversos projetos atuais apontam para um futuro que, se não é exatamente promissor, certamente cobra cada vez

mais uma postura consciente e ativa dos Kaingang sobre a definição de seu próprio destino, estando eles constantemente aprendendo a administrar os ganhos e riscos da convivência interétnica, a regular suas próprias vidas e a conduzir as lutas por novas reivindicações de acordo com um mundo que também está em permanente mudança. Essa capacidade de estar aberto para novas possibilidades de existência é, provavelmente, a grande lição que temos a aprender com eles.

REFERÊNCIAS

ALBERT, Bruce. O ouro canibal e a queda do céu. Uma crítica xamânica da economia política da natureza (Yanomami). In ALBERT, B. e RAMOS, A. (org). **Pacificando o branco: cosmologias do contato no norte amazônico**. São Paulo: UNESP, 2002.

ALMEIDA, Ledson Kurtz de. **Análise antropológica das igrejas cristãs entre os Kaingang baseada na etnografia, na cosmologia e no dualismo**. Dissertação (Mestrado em Antropologia Social) PPGAS, UFSC. Florianópolis, 2004.

ANDRADE, Oswald de [1928]. Manifesto Antropófago, in **A utopia antropofágica**. São Paulo: Globo: Secretaria de Estado da Cultura, 1990 – (obras completas de Oswald de Andrade).

APARICIO, Adriana Biller. **Direitos territoriais indígenas: diálogo entre o Direito e a Antropologia – o caso da Terra Guarani “Morro dos Cavalos”**. Dissertação (mestrado em Direito) CPGD, UFSC. Florianópolis, 2008.

BALANDIER, Georges. **Antropologia política**; tradução de Octavio Mendes Cajado. São Paulo: Difusão européia do livro / USP, 1969.

BANIWA, Gersem dos Santos Luciano. **O índio brasileiro: o que você precisa saber sobre os povos indígenas no Brasil de hoje**. Brasília: UNESCO, 2006.

BLOEMER, Neusa Maria e NACKE, Aneliese. A precarização de políticas públicas e suas repercussões na auto-sustentação dos Kaingang do Oeste catarinense. In **ILHA – Revista de Antropologia**, v. 10, n.º 1 (2008). Florianópolis: UFSC/ PPGAS, 2009.

BOAS, Franz. **Antropologia Cultural**; organização, apresentação e tradução de Celso Castro. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2009.

BRITO, Antonio José Guimarães. **Povos indígenas e relações internacionais: a Tolerância como princípio nas relações interétnicas**. Dissertação (mestrado em Direito) CPGD, UFSC. Florianópolis, 2004.

BONFIL BATALLA, Guillermo (compilador). **Utopía y revolución**: el pensamiento político contemporáneo de los indios en América Latina. México DF: Nueva Imagen, 1981.

CAMPOS, Antonio Selistre de [1948]. O serviço de proteção aos índios passa a ser de perseguição aos índios de Chapecozinho. In: CEOM – Centro de Memória do Oeste de Santa Catarina (org.). **A voz de Chapecó**: artigos de Antonio Selistre de Campos – 1939 a 1952. Chapecó: Argos, 2004.

CARBONERA, Miriam. Arqueologia e educação: uma análise no Oeste de Santa Catarina. In **Cadernos CEOM** n. 18, pp. 185-210. Chapecó: Argos, 2003.

CARDOSO DE OLIVEIRA, Roberto. **O trabalho do antropólogo**. Brasília: Paralelo 15; São Paulo: UNESP, 2000.

_____. **O índio e o mundo dos brancos** – 4ª Ed. Campinas, SP: UNICAMP, 1996.

_____. **A sociologia do Brasil indígena** (ensaios). Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro; São Paulo: USP, 1972.

CARVALHO, José Murilo de. **Pontos e bordados**: escritos de história e de política. Belo Horizonte: UFMG, 1999.

CEOM – Centro de Memória do Oeste de Santa Catarina. **A viagem de 1929**: Oeste de Santa Catarina: documentos e leituras. Chapecó: Argos, 2005.

CID FERNANDES, Ricardo. Uma contribuição da antropologia política para a análise do faccionalismo kaingang. In TOMMASINO et al. (org.) **Novas contribuições aos estudos interdisciplinares dos Kaingang**. Londrina: Eduel, 2004.

_____. Notícia sobre os processos de retomada de Terras Indígenas Kaingang em Santa Catarina. In **Campos**: Revista de Antropologia Social / PPGAS, UFPR, n. 04, ano 2003, pp. 195-202.

_____. **Autoridade política Kaingang:** um estudo sobre a construção da legitimidade política entre os Kaingang de Palma/Paraná. Dissertação (Mestrado em Antropologia) PPGAS, UFSC. Florianópolis, 1998.

CLASTRES, Pierre. **Arqueologia da Violência:** ensaio de antropologia política; tradução Carlos Eugênio Marcondes de Moura. São Paulo: Brasiliense, 1982.

CLIFFORD, James. **A experiência etnográfica:** Antropologia e literatura no século XX; organizado por José Reginaldo Santos Gonçalves; tradução Patrícia Farias. – Rio de Janeiro: UFRJ, 1998.

COLAÇO, Thais Luzia (org.). **Elementos de Antropologia Jurídica.** Florianópolis: Conceito editorial, 2008.

_____. Os “novos” direitos indígenas. In: WOLKMER, Antônio Carlos; LEITE, José Rubens Morato (Orgs). **Os “novos” direitos no Brasil:** natureza e perspectivas. São Paulo: Saraiva, 2003.

_____. **“Incapacidade” indígena:** tutela religiosa e violação do direito Guarani pré-colonial nas missões jesuíticas. Curitiba: Juruá, 2000.

CONRAD, Joseph. **Heart of Darkness.** The Pennsylvania State University, *Electronic Classics Series*, 2000.

CUNHA, Manuela Carneiro da. **Cultura com aspas e outros ensaios.** São Paulo: Cosac Naify, 2009.

_____. **História dos índios no Brasil.** Introdução. São Paulo: Companhia das Letras, 1998.

D’ANGELIS, Wilmar da Rocha. Para um história dos índios do oeste catarinense. **Cadernos do Centro de Organização da Memória Sócio-Cultural do Oeste de Santa Catarina - CEOM.** Ano 4, n. 6, Nov./1989. Chapecó: FUNDESTE/CEOM, 1989.

_____. **Toldo Chimbangue:** História de luta Kaingang em Santa Catarina. Xanxerê: Conselho Indigenista Missionário – CIMI Regional Sul, 1984.

D'ANGELIS, Vilmar da Rocha e FÓKÂE, Vicente Fernandes. **Toldo Imbú**. Série Documento CEOM. Chapecó: Universidade do Oeste de Santa Catarina, 1994.

D'ANGELIS, Wilmar R. e VEIGA, Juracilda. Habitação e acampamentos Kaingang hoje e no passado. In **Cadernos CEOM** n. 18, pp. 213-241. Chapecó: Argos, 2003.

DELEUZE, Gilles e GUATTARI. **Mil Platôs: capitalismo e esquizofrenia**, vol. 5; tradução de Peter Pál Pelbart e Janice Caiafa. São Paulo: Ed. 34, 1997.

DOSSIÊ RONDON. **Revista de História da Biblioteca Nacional**. Rio de Janeiro: Biblioteca Nacional, n.º 11, Agosto 2006, p. 16-45.

ENGELS, Friedrich [1884]. **A origem da família, da propriedade privada e do Estado**; tradução de Leandro Konder. Rio de Janeiro: Civilização brasileira, 1980.

ERIKSEN, Thomas Hylland e NIELSEN, Finn Sivert. **História da antropologia**; tradução de Euclides Luiz Calloni. Petrópolis, RJ: Vozes, 2007.

FERRARI LEITE, Jurandyr Carvalho. Sul e Sudeste: Fome e os equívocos da ação indigenista. In: INESC – Instituto de Estudos Sócio-Econômicos. **Mapa da Fome entre os Povos Indígenas no Brasil (II)**. Brasília, INESC/PETI/MN/ANAÍ-BA, 1995.

FERREIRA, Lúcio Menezes. História petrificada: Arqueologia Nobiliárquica e o Império Brasileiro. In **Cadernos CEOM** n. 18, pp. 11-40. Chapecó: Argos, 2003.

FLORES, Maria Bernardete R. e SERPA, Élcio Cantalício. A hermenêutica do vazio: fronteira, região e brasilidade na viagem do governador ao Oeste de Santa Catarina. In CEOM – Centro de Memória do Oeste de Santa Catarina. **A viagem de 1929: Oeste de Santa Catarina: documentos e leituras**. Chapecó: Argos, 2005.

GAIGER, Júlio M. G. Para os índios fazerem mais festas. In INESC – Instituto de Estudos Sócio-Econômicos. **Mapa da Fome entre os Povos Indígenas no Brasil (II)**. Brasília, INESC/PETI/MN/ANAÍ-BA, 1995.

_____. **Toldo Chimbangue**: Direito Kaingang em Chapecó – análise jurídica. Xanxerê: Conselho Indigenista Missionário – CIMI Regional Sul, 1985.

GALLOIS, Dominique Tilkin. Terras ocupadas? Territórios? Territorialidades? In: RICARDO, Fany (organização). **Terras Indígenas e Unidades de Conservação da natureza**: o desafio da sobreposição. São Paulo: Instituto Socioambiental, 2004.

GOMES, Mércio Pereira. O caminho brasileiro para a cidadania indígena. In PINSKY, Jaime. **História da Cidadania**. São Paulo: Contexto, 2005.

GUIDON, Niéde. As ocupações pré-históricas do Brasil (excetuando a Amazônia). In CUNHA, Manuela Carneiro da. **História dos índios no Brasil**. Introdução. São Paulo: Companhia das Letras, 1998.

HÄBERLE, Peter. **Hermenêutica constitucional** – a sociedade aberta dos intérpretes da Constituição: contribuição para a interpretação pluralista e “procedimental” da Constituição. Tradução de Gilmar Ferreira Mendes. Porto Alegre: Sergio Antonio Fabris, 2002.

HEINSFELD, Adelar. **A Questão de Palmas entre Brasil e Argentina e o início da colonização alemã no Baixo Vale do Rio do Peixe - SC**. Joaçaba: UNOESC, 1996.

JUSTIÇA FEDERAL. Seção Judiciária de Santa Catarina – 1ª Vara Federal de Chapecó/SC. Decisão. In **Autos n. 2004.72.02.000942-2** fls. 1272-1277. 17 de maio de 2005.

KANT DE LIMA, Roberto. Por uma Antropologia do Direito, no Brasil. In CERQUEIRA, Daniel Torres de; FRAGALE FILHO, Roberto (org.). **O ensino jurídico em debate**: o papel das disciplinas propedêuticas na formação jurídica. Campinas, SP: Millennium, 2007.

KUPER, Adam. **The Invention of primitive society**: transformations of an illusion. London and New York: Routledge, 1997.

LADEIRA, Maria Inês. Guarani Mbya. In ISA – Instituto Socioambiental. **Povos Indígenas no Brasil**

(<http://pib.socioambiental.org/pt/povo/guarani-mbya>), 2003 (acesso em 22/11/2009).

LAPLANTINE, François. **Aprender Antropologia**; tradução de Marie-Agnès Chauvel. São Paulo: Brasiliense, 1999.

LÉVI-STRAUSS, Claude. **Antropologia Estrutural**. Tradução de Chaim Samuel Katz e Eginardo Pires. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 2003.

LÉVI-STRAUSS, Claude. Introdução à obra de Marcel Mauss, in **Sociologia e antropologia**; tradução Paulo Neves. São Paulo: Cosac Naify, 2003.

MAINE, Henry Sumner. **Ancient Law**: its connections with the early history of society and its relation to modern ideas. New York: Henry Holt and Company, 1888. Digitalized for Microsoft Corporation by the Internet Archive, from University of Toronto, in 2008.

MALDOS, Paulo. Povos indígenas: a reinvenção permanente de uma luta secular. In RECH, Daniel (Coord.). “**Direitos humanos no Brasil 2: diagnóstico e perspectivas**” (Coletânea CERIS, Ano 2, n. 2. Rio de Janeiro: CERIS/Mauad X, 2007).

MALINOWSKI, Bronislaw. **Crime e costume na sociedade selvagem**; tradução de Maria Clara Corrêa Dias – Brasília: UnB, 2008 (Coleção Antropologia).

MANFROI, Ninarosa Mozzato da Silva. **A história dos Kaingang da Terra Indígena Xapecó(SC) nos artigos de Antonio Selistre de Campos: Jornal A voz de Chapecó 1939-1952**. Dissertação (mestrado em História Cultural) CPGH, UFSC. Florianópolis, 2008.

MARCON, Telmo. A trajetória Kaingáng no sul do Brasil. In **História e cultura Kaingáng no sul do Brasil** / Coord. por Telmo Marcon. Passo Fundo: Universidade de Passo Fundo, 1994.

MARÉS, Carlos. As novas questões jurídicas nas relações dos Estados nacionais com os índios. In SOUZA LIMA, Antônio Carlos de; BARROSO-HOFFMANN, Maria (org.). **Além da tutela**: bases para

uma nova política indigenista III. Rio de Janeiro: Contra Capa/LACED, 2002.

MAUSS, Marcel. Ensaio sobre a dádiva: forma e razão da troca nas sociedades arcaicas, in **Sociologia e antropologia**; tradução Paulo Neves. São Paulo: Cosac Naify, 2003.

MEIRA, Márcio. Diálogo necessário com os índios. **Folha de São Paulo**, quinta-feira, 19 de abril de 2007. p. A3

MINISTÉRIO PÚBLICO DO ESTADO DE SANTA CATARINA. Promotoria de Justiça da Comarca de Abelardo Luz/SC. Autos de Prisão em Flagrante n. 001.99.000326-5. In JUSTIÇA FEDERAL, Seção Judiciária de Santa Catarina – 2ª Vara Federal de Chapecó. **Ação Penal n. 2003.72.02.004104-0**. Fls. 103-111. Abelardo Luz, 31 de março de 1999.

MIRAS, Julia Trujillo et al. (org.). **Makunaima grita!** Terra Indígena Raposa Serra do Sol e os direitos constitucionais no Brasil. Rio de Janeiro: Beco do Azougue, 2009.

MIRES, Fernando. **La colonización de las almas**: misión y conquista en hispanoamérica. Buenos Aires: Libros de la Araucaria, 2007.

MONTEIRO, Maria Elizabeth Brêa. **Relatório de Identificação e Delimitação da Terra Indígena Toldo Imbu**. Portaria n. 763 de 20 de julho de 1998. Rio de Janeiro: Museu do Índio, 1999.

MORGAN, Lewis [1877]. A sociedade antiga; in CASTRO, Celso (organizador). **Evolucionismo cultural**. Rio de Janeiro: Zahar, 2005.

MOTA, Lúcio Tadeu et al. (org.). **Uri e Wãxi**: Estudos interdisciplinares dos Kaingang. Londrina: Ed.UEL, 2000.

MOTA, Lúcio Tadeu. A denominação kaingang na literatura antropológica, histórica e linguística. In TOMMASINO et al. (org.) **Novas contribuições aos estudos interdisciplinares dos Kaingang**. Londrina: Ed.UEL, 2004.

MOURA RAMOS, Luciana Maria de. **Vénh Jykré e Ke Ha Han Ke**: permanência e mudança do sistema jurídico dos Kaingang no Tibagi. Tese (doutorado em Antropologia Social) PPGAS, UnB. Brasília, 2008.

NACKE, Aneliese. Os Kaingang: passado e presente. In NACKE, Aneliese; RENK, Arlene; PIOVEZANA, Leonel; BLOEMER, Neusa M. S. **Os Kaingang no Oeste Catarinense**: tradição e atualidade. Chapecó: Argos, 2007.

NACKE, Aneliese e BLOEMER, Neusa Maria Sens. As áreas indígenas Kaingang no oeste catarinense. In: NACKE, Aneliese et al. **Os Kaingang no Oeste Catarinense**: tradição e atualidade. Chapecó: Argos, 2007.

NEVES, Eduardo Góes. Os índios antes de Cabral: arqueologia e história indígena no Brasil. In **A temática indígena na escola**: novos subsídios para professores de segundo grau, Aracy L. da Silva e Luís D. B. Grupioni, orgs., Brasília: MEC/MARI/UNESCO, 1995.

NIMUENDAJÚ, Curt. **Etnografia e indigenismo**: sobre os Kaingang, os Ofaié-Xavante e os Índios do Pará / organização e apresentação Marco Antônio Gonçalves. Campinas, SP: UNICAMP, 1993.

NOELLI, Francisco Silva (org). **Bibliografia Kaingang**: referências sobre um povo Jê do Sul do Brasil; colaboração Fabíola Andréa Silva... [et al.]. Londrina: Ed.UEL, 1998.

_____. O mapa arqueológico dos povos Jê no Sul do Brasil. In TOMMASINO et al. (orgs.) **Novas contribuições aos estudos interdisciplinares dos Kaingang**. Londrina: Ed.UEL, 2004.

NÖTZOLD, Ana Lúcia Vulfe. **Nosso vizinho Kaingáng**. Florianópolis: Imprensa Universitária da UFSC, 2003.

PACHECO DE OLIVEIRA, João. Sem a tutela, uma nova moldura da nação. In OLIVEN, Ruben George et al. (org.). **A Constituição de 1998 na vida brasileira**. São Paulo: Aderaldo & Rotschild: Anpocs, 2008.

_____. Uma etnologia dos “índios misturados”? Situação colonial, territorialização e fluxos culturais, **Mana** 4(1): 47-77 (1998).

_____. **“O Nosso Governo”**: Os Ticuna e o Regime Tutelar. Rio de Janeiro: Marco Zero, 1988.

PEIRANO, Mariza G. S. **Uma antropologia no plural**: três experiências contemporâneas. Brasília: UnB, 1992.

PERRONE-MOISÉS, Beatriz. Índios livres e índios escravos: os princípios da legislação indigenista do período colonial (séculos XVI a XVIII). In CUNHA, Manuela Cardoso da. (Org). **História dos índios no Brasil**. São Paulo: Companhia das Letras, 1998.

PIAZZA, Walter F. **A colonização de Santa Catarina**. Florianópolis: Lunardelli, 1994.

PREIZA, Benedito e HOONAERT, Eduardo. **Esta terra tinha dono**. São Paulo: FTD, 1989.

RAMOS, Alcida Rita. **O pluralismo brasileiro na berlinda**. Série Antropologia, 353. Brasília, UnB, 2004. (Disponível em <http://vsites.unb.br/ics/dan/Serie353empdf.pdf>).

RADCLIFFE-BROWN, A. R [1952]. **Estrutura e função na sociedade primitiva**. Petrópolis: Vozes, 1973.

RADIN, José Carlos. **Italianos e ítalo-brasileiros na colonização do Oeste catarinense**. 2 ed. rev. ampl. Joaçaba: UNOESC, 2001.

RENK, Arlene. O conhecimento do território: a bandeira de Konder. In CEOM – Centro de Memória do Oeste de Santa Catarina. **A viagem de 1929**: Oeste de Santa Catarina: documentos e leituras. Chapecó: Argos, 2005.

RIBEIRO, Darcy. **Encontros**, apresentação Guilherme Zarovs. Rio de Janeiro: Beco do Azogue, 2007.

_____. **Os Índios e a Civilização**: a integração das populações indígenas no Brasil moderno. Petrópolis: Vozes, 1986.

RICARDO, Carlos Alberto. “Os índios” e a sociodiversidade nativa contemporânea no Brasil, in **A temática indígena na escola**: novos

subsídios para professores de segundo grau, Aracy L. da Silva e Luís D. B. Grupioni, orgs., Brasília: MEC/MARI/UNESCO, 1995.

RICARDO, Beto; MARÉS, Carlos; SANTILLI, Márcio. Autonomías indígenas y desarrollo sostenible en Brasil. In GABRIEL, Leo y LÓPEZ Y RIVAS, Gilberto (coord.). **Autonomías indígenas en América Latina: nuevas formas de convivencia política**. México: Plaza y Valdéz, 2005.

SAHLINS, Marshall. O "pessimismo sentimental" e a experiência etnográfica: por que a cultura não é um "objeto" em via de extinção (parte I). Tradução de Déborah Danowski e Eduardo Viveiros de Castro. **Mana** vol.3 n.1 Rio de Janeiro Apr. 1997.

SALVARO, Talita Daniel. **De geração em geração e o lápis na mão: o processo de revitalização da língua Kaingang na educação escolar indígena/ Terra Indígena Xapecó – SC**. Dissertação (mestrado em História Cultural) CPGH, UFSC. Florianópolis, 2009.

SANTOS, Sílvio Coelho dos. Direitos humanos e os direitos dos povos indígenas no Brasil. In: **Ilha – Revista de Antropologia / UFSC**. Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social. V. 7, números 1 e 2 (2005) – Florianópolis: UFSC/PPGAS, 2005.

_____. **Nova história de Santa Catarina**. 5. ed. rev. Florianópolis: EdUFSC, 2004.

_____. A modernidade chega pelo trem. In SANTOS, Sílvio Coelho dos (organizador). **Santa Catarina no Século XX**. Florianópolis: EdUFSC: FCC, 2000.

_____. Notas sobre a construção da antropologia no Brasil. **Horizontes antropológicos / UFRGS. IFCH**. Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social. Ano 1, n.1 (1995). Porto Alegre: PPGAS, 1997.

_____. **Os povos indígenas e a Constituinte**. Florianópolis: UFSC/Movimento, 1989.

_____. **O homem índio sobrevivente do sul:** antropologia visual. Florianópolis: UFSC/ Caxias do Sul: UCS/ Porto Alegre: ANAÍ, Escola Superior de Teologia São Lourenço de Brindes, Garatuja, 1978.

_____. **Índios e brancos no sul do Brasil:** a dramática experiência dos Xokleng. Florianópolis: Edeme, 1973.

_____. **A integração do índio na sociedade regional:** a função dos postos indígenas em Santa Catarina. Florianópolis: EdUFSC, 1970.

SCHWINGEL, Lúcio Roberto. **Chefia Kaingang num processo de relações interétnicas e de globalização:** uma abordagem a partir da comunidade de Nonoai (Norte do Estado do Rio Grande do Sul). Dissertação (mestrado em Antropologia Social) PPGAS, UFRGS. Porto Alegre, 2001.

SEEGER, Anthony; DAMATTA, Roberto; VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo. A construção da pessoa nas sociedades indígenas brasileiras, in: OLIVEIRA Fº, João Pacheco de (org). **Sociedades indígenas e indigenismo no Brasil.** Rio de Janeiro: Marco zero, 1987, pp. 11-29.

SEGATO, Rita Laura. **La nación y sus otros:** raza, etnicidad y diversidad religiosa en tiempos de políticas de la identidad. Buenos Aires, Argentina: Prometeo Libros, 2007.

SILVA, Marco Antônio da. **Memórias que lutam por identidade:** a demarcação da Terra Indígena Toldo Chimbanguê (SC) – 1970-1986. Dissertação (mestrado em História Cultural) PPGH, UFSC, Florianópolis, 2006.

SILVA, José Afonso da. Terras tradicionalmente ocupadas pelos índios. In **Os direitos indígenas e a constituição.** Porto Alegre: Núcleo de Direitos Indígenas e Sergio Antonio Fabris, 1993.

SOUZA SANTOS, Boaventura de. **A gramática do tempo:** para uma nova cultura política. São Paulo: Cortez, 2006.

SOUZA FILHO, Carlos Frederico Marés de. Tutela aos índios: proteção ou opressão? In: **Os direitos indígenas e a constituição.** Porto Alegre: Núcleo de Direitos Indígenas e Sergio Antonio Fabris, 1993.

TEIXEIRA, Raquel F. A. As línguas indígenas no Brasil. In **A temática indígena na escola: novos subsídios para professores de segundo grau**, Aracy L. da Silva e Luís D. B. Grupioni, orgs., Brasília: MEC/MARI/UNESCO, 1995.

TOMMASINO et al. (orgs). **Novas contribuições aos estudos interdisciplinares dos Kaingang**. Londrina: Ed.UEL, 2004.

TOMMASINO, Kimiye. Território e territorialidade Kaingang. Resistência cultural e historicidade de um grupo Jê. In MOTA, Lúcio Tadeu et al. (org.). **Uri e Wãxi: Estudos interdisciplinares dos Kaingang**. Londrina: Ed.UEL, 2000.

TOMMASINO, Kimiye e CID FERNANDES, Ricardo. Kaingang. In ISA – Instituto Socioambiental. **Povos Indígenas no Brasil** (<http://pib.socioambiental.org/pt/povo/kaingang>), 2001 (acesso em 22/11/2009).

TURNER, Terence. **De cosmologia a história: resistência, adaptação e consciência social entre os Kayapó**, in VIVEIROS DE CASTRO; CUNHA, 1993.

URBAN, Greg. A história da cultura brasileira segundo línguas nativas. In CUNHA, Manuela Carneiro da. **História dos índios no Brasil**. Introdução. São Paulo: Companhia das Letras, 1998.

VEIGA, Veiga. **Aspectos fundamentais da cultura Kaingang**. Campinas, SP: Curt Nimundajú, 2006.

WERLANG, Alceu Antonio. **Disputas e ocupação do espaço no oeste catarinense: a atuação da Companhia Territorial Sul Brasil**. Chapecó: Argos, 2006.

VIDAL, Lux Boelitz. O modelo e a marca, ou o estilo dos "misturados". Cosmologia, História e Estética entre os povos indígenas do Uaçá. **Rev. Antropol.**, São Paulo, v. 42, n. 1-2, 1999. Disponível em <http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0034-77011999000100003&lng=en&nrm=iso> . Acesso em 16 de abril de 2010.

VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo. **Encontros** / organização Renato Sztutman. Rio de Janeiro: Beco do Azougue, 2008. – (Encontros).

_____. **A inconstância da alma selvagem**. São Paulo: Cosac & Naify, 2002.

VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo e CUNHA, Manuela Carneiro da. **Amazônia: etnologia e história indígena**. São Paulo: Núcleo de história indígena e do indigenismo da USP: FAPESP, 1993.

WAPICHANA – Joênia Batista de Carvalho. Terras indígenas: a casa é um asilo inviolável. In ARAÚJO, Ana Valéria et al. **Povos Indígenas e a lei dos “Branços”**: o direito à diferença. Brasília: MEC/SECAD / Rio de Janeiro: LACED/Museu Nacional, 2006.

WARAT, Luis Alberto. **Por quien cantan las sirenas**: informe sobre Eco-ciudadania, Género y Derecho – incidencias del barroco en el pensamiento jurídico. Joaçaba: UNOESC / Florianópolis: CPGD-UFSC, 1996.

WEBER, Max. **Economia e sociedade**: fundamentos da sociologia compreensiva; tradução de Regis Barbosa e Karen E. Barbosa, 3ª edição, Brasília: UnB, 1994.

WHITEHEAD, Neil L. Ethnic transformation and historical discontinuity in native Amazonia and Guayana, 1500-1900, in Descola e Taylor, orgs. **L'Homme**, 1993, V. 33, N. 126-128, pp. 285 – 305.

_____. Tribes make states and states make tribes: warfare and the creation of colonial tribes in northeastern South America, in **War in the tribal zone**: expanding states and indigenous warfare, R. B. Ferguson e N. L. Whitehead, eds., Santa Fe, School of American Research Press, 1992.

WOLF, Eric. **Antropologia e poder**: contribuições de Eric Wolf; tradução Pedro Maia Soares; organização e seleção Bela Feldman-Bianco e Gustavo Lins Ribeiro – Brasília: UnB, 2003 (Coleção Antropologia).

WOLKMER, Antônio Carlos (org.). **Direito e justiça na América indígena**: da conquista à colonização. Porto Alegre: Livraria do advogado, 1998.

Endereços eletrônicos consultados:

IBGE: Estimativa das populações residentes, em 1 de julho de 2009, segundo os municípios:

http://www.ibge.gov.br/home/estatistica/populacao/estimativa2009/POP_2009_DOU.pdf (acessado em 01/05/2010).

ISA – Instituto Socioambiental: www.socioambiental.org (acessado em 01/05/2010).

FUNAI: <http://www.funai.gov.br/> (acessado em 01/05/2010).

Portal Kaingang: www.portalkaingang.org (acessado em 01/05/2010).