

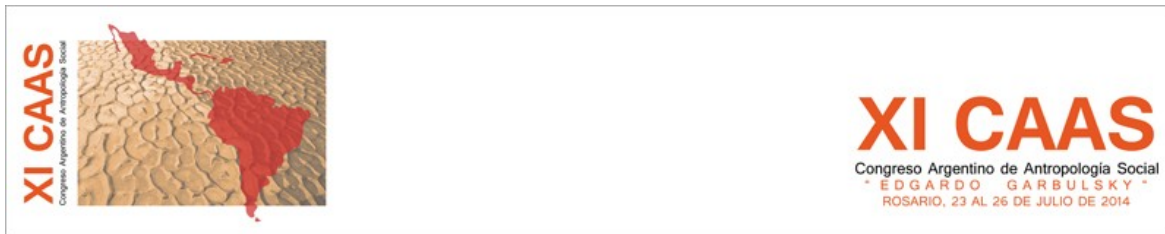
ORGANIZAÇÃO SOCIAL E POLÍTICA KAINGANG: O CASO DAS LIDERANÇAS TRADICIONAIS E POLÍTICAS.

Cavalcante De Almeida, Antonio.

Cita:

Cavalcante De Almeida, Antonio (2014). *ORGANIZAÇÃO SOCIAL E POLÍTICA KAINGANG: O CASO DAS LIDERANÇAS TRADICIONAIS E POLÍTICAS. XI Congreso Argentino de Antropología Social, Rosario.*

Dirección estable: <https://www.aacademica.org/000-081/146>



XI Congreso Argentino de Antropología Social

Rosario, 23 al 26 de Julio de 2014

GT09-Patrimonio Cultural y Pueblos Indígenas: Diálogos, prácticas y representaciones en América Latina

ORGANIZAÇÃO SOCIAL E POLÍTICA KAINGANG: O CASO DAS LIDERANÇAS TRADICIONAIS E POLÍTICAS

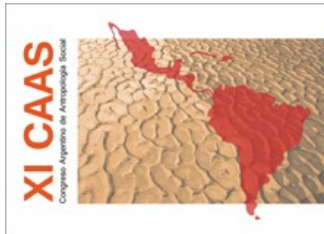
Antonio Cavalcante de Almeida¹

1 Introdução

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

Em relação à última categoria, Cabixi afirma que normalmente são lideranças que têm perfis diferentes das outras, sobretudo do ponto de vista de formação educacional e político. Elas estão fora das aldeias, muitas vezes são instruídas e capacitadas na sociedade envolvente, porém, atuando no movimento indígena como representante ligado a instituições governamentais como Funai, Funasa, Ongs e

¹ Doutor em Ciências Sociais e Bolsista Pesquisador PNPd/Capes no Programa de Mestrado em Desenvolvimento Regional da UTFPR, Câmpus Pato Branco, PR. Membro do Centro de Pesquisa e Apoio ao Desenvolvimento Regional - CEPAD. E-mail: antoniocavalcant@hotmail.com



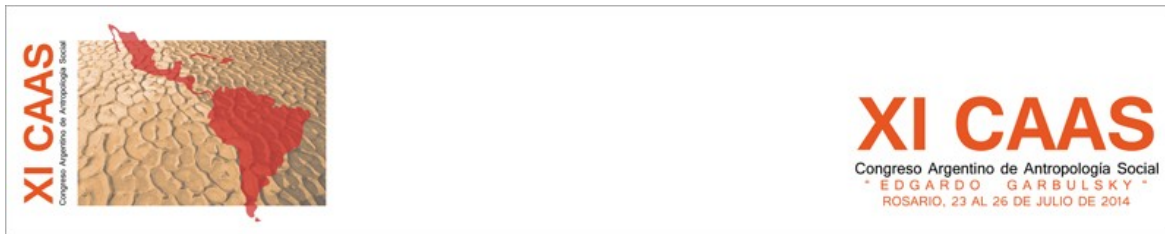
associações. De acordo com ele, as lideranças com o perfil de interlocução política além das bases interagem bem com a sociedade e com o Estado nacional, pois sempre estão presentes na mídia e nas conferências internacionais sobre questões relacionadas aos direitos fundamentais dos povos indígenas.

Ortolan-Matos (2006) afirma que, embora cada líder possua características que lhes são específicas pela sua etnia, pelo contexto interétnico de seu grupo e/ou pela história pessoal, há experiências e traços comuns ao próprio fenômeno liderança na contemporaneidade. Um diferencial importante da liderança atual está normalmente vinculado ao envolvimento e/ou trânsito na sociedade nacional, nas entidades políticas étnicas e nas instituições sociopolíticas do Estado-nação. Geralmente, essas experiências são adquiridas durante o período em que os autóctones envolvem-se com o mundo dos brancos, principalmente relacionado a questões de educação, saúde, política local, trabalho remunerado ou trocas comerciais. Assim, as trocas de experiências são as mais diversas, motivo pelo qual a autora compreende que: “[...] experiências desse tipo lhes proporcionam a compreensão da sociedade e do Estado nacional e os habilitam ao exercício da liderança do movimento indígena.” (ORTOLAN-MATOS, 2006, p. 212).

1.2 Procedimentos metodológicos

Assim, a metodologia empregada explorou o universo de lideranças indígenas “internas” (no espaço das aldeias e/ou terras indígenas) e “externas” (Estado, Governo, Entidades Indígenas e Ongs) atuantes no movimento indígena. O desenvolvimento da pesquisa de campo ocorreu por meio de algumas etapas fundamentais: a primeira desenvolveu-se por meio de uma pesquisa bibliográfica exploratória em bibliotecas e bases de dados *Online*. Todos esses canais possibilitaram-nos acessar uma bibliografia específica sobre os povos Kaingang tanto de um ponto de vista das narrativas, história, costumes, lendas, cosmologia, interação social quanto dos temas e dos problemas atuais enfrentados pelo povo em questão.

E com relação às técnicas de coletas de dados utilizamos o roteiro semiestruturado da entrevista a ser aplicada em contato direto com lideranças



Kaingang que exercem funções políticas no movimento nacional (Ongs, entidade indígenas, Funai etc.), regional (Conselho dos Caciques, Administrações Regionais da Funai) e no nível local (aldeias, associações e escolas). Assim, nas aldeias observadas foram feitas entrevistas com os líderes para analisar as implicações da sociedade envolvente no empoderamento de tais líderes.

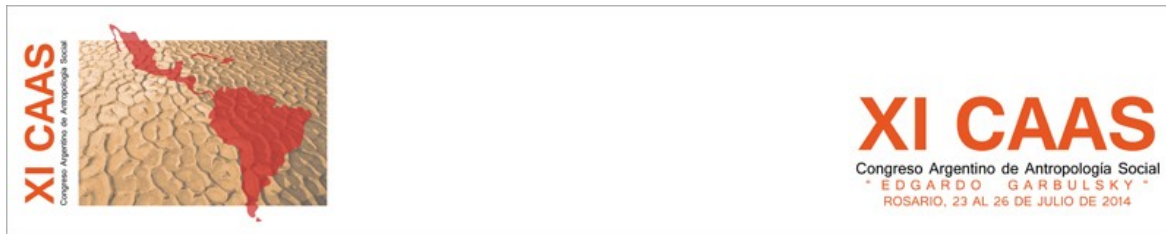
O estudo é de corte qualitativo e sustenta-se na teoria do empoderamento considerando a liderança indígena como categoria analítica. Com relação ao universo da pesquisa, Minayo (1999) afirma que uma boa amostragem é aquela que possibilita abranger a totalidade do problema investigado em suas múltiplas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

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

E em relação aos objetivos do trabalho, pode-se elencar: a) compreender a dinâmica das lideranças indígenas em contato com a sociedade envolvente e o Estado nacional; b) identificar e analisar os tipos de lideranças no movimento indígena Kaingang; c) apontar e analisar os principais pré-requisitos para se tornar uma liderança política Kaingang na atualidade.

2 Organização social: mito e cosmologia

A presença das populações indígenas no território paranaense, conforme estudos arqueológicos e antropológicos são de cerca de 3 mil anos. Não havendo tanta precisão teórico-científica sobre o assunto, muitas análises apontam para a hipótese de deslocamento de habitantes de outras áreas no sentido da região sul do Brasil por algum motivo ainda desconhecido cientificamente, embora um estudo de relevo geográfico mostre que se dirigiram a uma região de Planalto Meridional parecido ao seu antigo *habitat* originário. Assim, o certo é que os estudos indicam que os povos Jê (Kaingang e Xokleng) deslocaram-se em grupos do Brasil Central



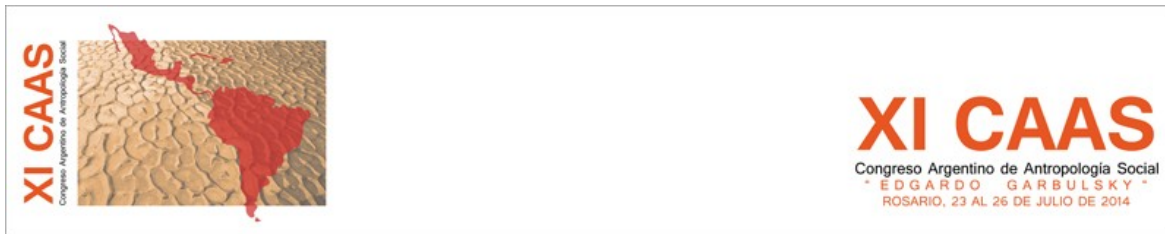
(nascentes do rio São Francisco e Araguaia) em direção à região Meridional estabelecendo-se nos estados do Paraná, Santa Catarina, Rio Grande do Sul, além da região de Misiones, situado no nordeste da Argentina.

Assim, não se tem ideia de quando os Kaingang teriam chegado à região que atualmente ocupam no sul do Brasil. Além disso, conforme Urban: “Tampouco se sabe por que migraram, embora um estudo do relevo geográfico mostre que se dirigiram a uma região de planalto semelhante ao *habitat* original.” (URBAN, 1992, p. 90). As pesquisas vêm reforçar a tese mais aceita, entre os estudiosos, de que na região do Planalto Meridional, vieram habitar povos originários conhecidos hoje como Guarani, Xetá, além de Kaingang e Xokleng (AMBROSETTI, 1895; URBAN, 1992; MOTA, 1994; NOELLI, 2000; TOMMASINO, 2000, VEIGA, 2006).

A perspectiva científica afirma que os Kaingang mudaram em direção à região do Planalto Meridional, sobretudo povoando e adaptando-se ao contexto regional até hoje. Assim, ao chegaram, eles trouxeram e difundiram plenamente a cosmologia, a economia, a política, a arte, a caça, a religião e a gastronomia como pilares importantes de fixação indelével da cultura Kaingang. Estes elementos ainda hoje permanecem convencionados aos hábitos e ao *modus operandi* da cultura local. Ainda hoje as narrativas contadas pelos mais velhos das aldeias giram em torno desses recursos culturais importantes como a caça, uxorilocalidade, a pintura corporal, ervas medicinais, o artesanato, a cestaria, arte plumária e as comidas típicas.

Aliado a essa discussão, também, existem as narrativas consagradas dos Kaingang que são descritas por Borba (1908), principalmente expressas nas lendas e mitos de origem do povo a começar, pelo exemplo, pelo conto do dilúvio ocorrido naquele tempo antigo:

Em tempos idos uma grande inundação que foi submergindo toda a terra habitada por nossos antepassados. Só o cume da serra *Crinjijimbé* emergia das águas. Os Caingangues, Cayurucrés e Camés nadavam em direção a ela levando na boca achas de lenhas incendiadas. Os Cayurucrés e Camés cansados afogam-se; suas almas foram morar no centro da serra. Os Caingangues e alguns poucos Curutons, alcançaram a custo o cume de *Crinjijimbé*, onde ficaram, uns no solo, e outros, por exiguidade de local, seguro aos galhos das árvores; e ali passaram muitos dias sem que as águas baixassem e sem comer; já esperavam morrer, quando ouviram o canto das saracuras que vinham carregando terra em cestos, lançando-a à água que se retiravam lentamente. Gritaram eles às saracuras que se

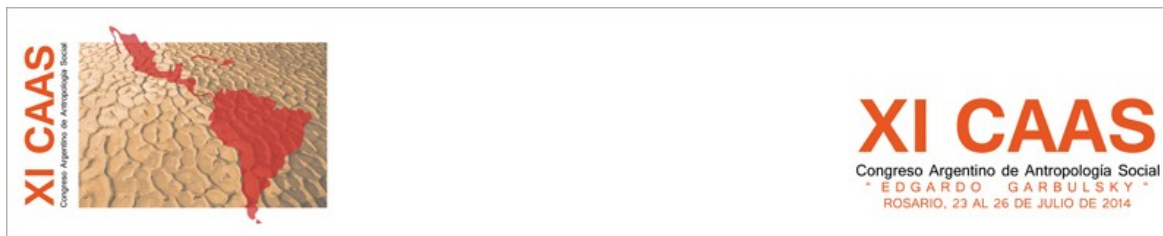


apressassem, e estas assim o fizeram, amudando também o canto e convidando os patos a auxilia-las, em pouco tempo chegaram com a terra ao cume, formando com que o açude, por onde saíram os Caingangues que estavam em terra; os que estavam seguros aos galhos das árvores, transformaram-se em macacos e os Curutons em bugios. As saracuras vieram, com seu trabalho, do lado donde o sol nasce; por isso nossas águas correm todas ao Poente e vão todas ao grande Paraná. Depois que as águas secaram, os Caingangues se estabeleceram nas imediações de *Crinjijimbé*. Os Caingangues e Camés, cujas almas tinham ido morar no centro da serra, principiaram a abrir caminho pelo interior dela; depois de muito trabalho chegaram a sair por duas veredas: pela aberta por Cayurucré, brotou um lindo arroio, e era plana sem pedras, daí vem eles terem conservado os pés pequenos; outro tanto não aconteceu a Camé, que abriu sua vereda por terreno pedregoso, machucando ele, e os seus, os pés que incharam na marcha, conservando por isso grande pés até hoje. Pelo caminho que abriram não brotou água e, pela sede, tiveram de pedi-la a Cayurucré que consentiu que a bebessem quanto necessitassem...

Essa lenda exprime as narrativas de origem do povo Kaingang, além de revelar a dualidade cosmológica em torno do sistema de metades clônicas intituladas de Kamẽ e Ka□ru. Ela também revela toda a simbologia, o sistema sociocultural, filosófico, político e religioso desse grupo Jê. A partir desse conto, podemos ver uma explicação muito curiosa, isto é, a vinculação desse povo ao *habitat*, sobretudo à natureza exuberante das florestas, o relevo geográfico da região, a fauna, os rios considerados sagrados, a vastidão dos campos e dos planaltos.

Em relação à grafia do termo Kaingang pode ser encontrada, inclusive nas narrativas locais, de diferentes maneiras, ao longo da história de contato com a cultura do colonizador e as instituições sociopolíticas não-indígenas. Assim, como se pode notar, a designação conferida a esse povo aparece escrita em documentos jurídicos e históricos nas seguintes representações gráficas: Caingang, Kainganguê, Kaingáng, Kaingang. Os apontamentos, do reverendo Chagas Lima do início do século XIX, mostram diversas nomenclaturas referentes aos índios Camé, Votoron, Dorin e Cayere que habitavam a região dos campos de Guarapuava. Evidentemente que os relatos cartográficos e etno-históricos é parte de uma percepção e de uma visão de mundo do homem branco sobre os povos originários.

No que tange a presença demográfica regional indígena, os Kaingang e os Xokleng, juntos, representam 50% dos falantes das línguas Jê no Brasil. Segundo fontes do IBGE (2010), atualmente, a população Kaingang é estimada em 37.470 mil



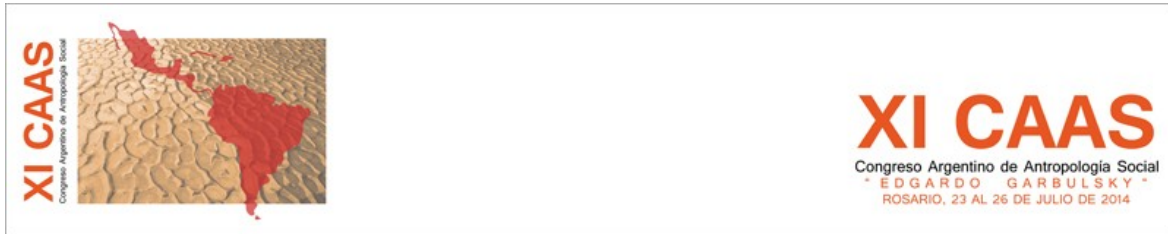
peças. Assim sendo, são os autóctones mais numerosos dentre as sociedades designadas Jê Meridionais. Eles ocupam três dezenas de áreas indígenas que se espalham entre o oeste do estado de São Paulo, norte e centro e sudoeste do Paraná, oeste de Santa Catarina, além do norte-noroeste do Rio Grande do Sul.

Invisibilizados pela sociedade nacional, os indígenas lutam constantemente para afirmar sua identidade cultural e histórica enquanto nação. Dito assim, é inegável a importância sociocultural e política dos povos Kaingang para a construção da cultura regional, da arte, da religião, da política e da literatura paranaense e no sul do País. Assim, a riqueza cultural e a expressão simbólica deles estão estampadas em nomes de municípios importantes (Chapecó, Xaxim, Xanxerê, Guarapuava, Goioxim, Candói etc.) e de ruas e avenidas de muitas cidades do interior dos três estados do Sul; além de designações de rios importantes como o rio Paraná, o Chapecó, o Iguaçu, o Vitorino etc.

No que tange ao sistema político antes do contato com o colonizador, os ⁶ Kaingang, em geral, organizavam-se politicamente da seguinte maneira: na hierarquia política, ficava a liderança maior (*pã'i bmãg*), chefe político, autoridade política e/ou mais conhecido, hoje, por cacique. Além dele, existem outras lideranças menores (*pã'i s□*) que, dependendo do contexto sociocultural e político, são nomeadas e subordinadas ao chefe político maior (*pã'i bmãg*). Tal lógica de exercício de liderança funcionava como um mecanismo político de organização social dos grupos e facções.

Atualmente, os aspectos da tradução intercultural, talvez, o *pã'i s□* pode ser chamados de lideranças e/ou conselheiros de cada aldeamento no processo de contato com a sociedade e o Estado nacional. Assim, a hierarquia política está apregoada no exemplo ilustrativo a seguir: a liderança política, o tenente, capitão, o sargento, o cabo na hierarquia política da sociedade disciplinar Kaingang. As lideranças menores são importantes na condução e na governança política do cacique e/ou chefes locais, pois, eles mantêm a ordem e a disciplina nos aldeamentos.

Há uma expressão oral muito utilizada pelas pessoas de confiança das chefias políticas nas áreas indígenas, por exemplo, costuma-se escutar: “somos os

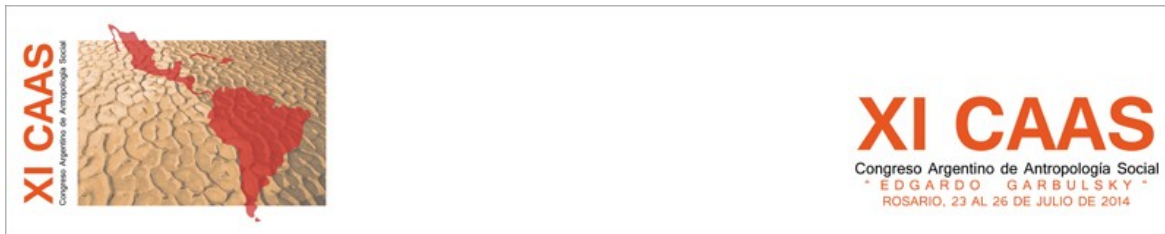


olhos do cacique dentro dos locais (escola, posto de saúde, no campo de futebol, Posto da Funai etc.) e das aldeias.” Também é muito comum escutar dizeres do tipo - não faça nada de errado contra a pessoa do cacique na comunidade, porque, rapidamente, ele haverá de saber por suas fontes de informações internas dos boatos. Isto é, a lógica da vigilância opera pelas relações interpessoais de confiança e ocupações que cada um exerce dentro do sistema político e meio social.

Como na maioria dos povos originários, o sistema político Kaingang é constituído de núcleos familiares, entrelaçados culturalmente, que estabelecem alianças internas e externas a que Fernandes (2003) nomeou de espaços de parentagens e afins. É extremamente importante o sistema de parentesco, já que ele move a construção de alianças políticas e relações matrimoniais entre metades clânicas opostas. No ritual marital Kaingang há a incumbência de Kamẽ apenas se relacionar com Kaꞑru, especialmente no sentido de celebrar uma relação de união que, na cosmologia Kaingang, é a mais saudável e recomendável para continuidade da tradição cultural do grupo.

Dessa maneira, reza o costume étnico, os filhos nascidos de pais de metades opostas devem ter nomes geralmente bonitos (*jiji hã*), de modo que crianças nascidas de casamentos com pessoas da mesma marca cultural, normalmente, são vistos como algo ruim e recebem nomes feios (*jiji kórég*). Quem faz esse processo ritualístico é a pessoa mais velha e respeitada da comunidade, principalmente aquela que detém tradicionalmente o repertório de nomes (*jiji*) de ambas as metades culturais. Então, a criança ao nascer, logo receberá a visita da pessoa que preserva mentalmente o estoque cultural de nomes ancestrais utilizadas ao longo do tempo na comunidade (VEIGA, 2004).

Como se pode notar, no próprio ritual simbólico, a pessoa mais velha perguntará no momento: quem é o pai do recém-nascido e qual é a pintura corporal dos seus ancestrais. É bom dizer que, se o pai não for indígena, e sim, um branco (fóg) que se casou com uma indígena; certamente, a criança não poderá obter o apelido. Nem mesmo ela é considerada indígena na lógica racional do povo Kaingang devido à incoerência paterna.

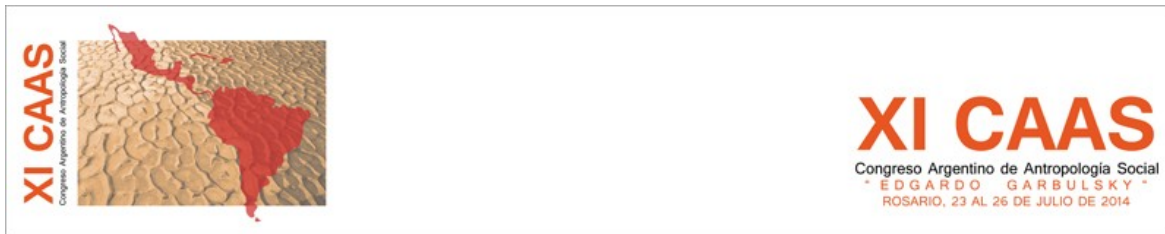


Na cosmologia Kaingang tudo opera conforme a relação metades assimétricas do tipo Leste e/ou Oeste, assim como oposição simbólica Sol e Lua. Com base nesses aspectos socioespaciais, ainda existe a oposição entre centro e periferia, além da pintura corporal bolinha redonda e risco comprido justamente para manter as características do *ethos* sociocultural. Então, o sistema de parentesco Kaingang, o sistema político, os rituais, as relações de amizade, o espaço público e privado são marcados pelo sistema de regras que engloba sempre oposição/complementação.

Assim, desse modo, o sistema social é entrelaçado pelo faccionalismo político e pelo dualismo cosmológico entre metades exogâmicas denominadas Kamẽ e Kaꞑru. No tocante ao poder político, os homens são encarregados de participar das atividades políticas internas e externas, visto que as relações de parentescos remetem-se unicamente à ascendência masculina. Convém dizer que o filho é a imagem e semelhança do pai, isto é, deverá ser aquilo que o pai foi e/ou é no aspecto ancestralidade.

Assim, na racionalidade dos Kaingang, a herança social é transmitida pelo lado paterno e muito valorada no meio sociocultural, inclusive, estabelece hierarquias nas funções políticas. Comenta-se que os Kamẽ são mais tendentes para assumir funções políticoadministrativas, como funções de liderança especialmente porque lidam com esses assuntos com muita agilidade e sabedoria. Entre os Kaingang existe uma máxima que se convencionou segundo Crepéau (2006) de que: “os Kamẽ sempre vão sempre à frente.”

No que tange à posição de poder, os índios obedecem às solicitações dos líderes (que são normalmente homens) durante o tempo em que eles estão na função de representantes da comunidade. Observou-se que o princípio da obediência às lideranças maiores é algo considerado de valor extraordinário e conseqüentemente temido dentro da cultura política Kaingang. Os relatos orais colhidos nas terras indígenas indicam que o chefe ideal deve ser aquele portador de algumas competências essenciais como falar bem o idioma português, ser comprometido com a causa indígena, espírito de negociador e ter habilidade para interagir nas esferas de poder da sociedade envolvente.

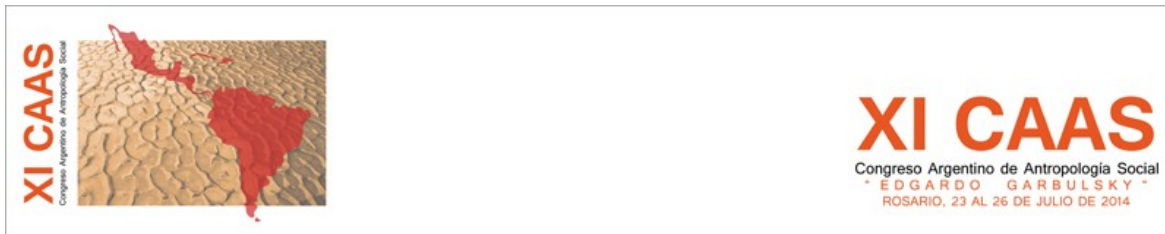


Em relação às rivalidades entre as metades exogâmicas, as narrativas são bem acentuadas, por exemplo, pode haver disputas acirradas entre os grupos rivais, sobretudo envolvendo parentes e aliados. Os conflitos conforme as oralidades dos mais velhos fazem parte do processo sociocultural desde os tempos imemoráveis, já que, por um lado; a tradição Kaingang carrega o espírito de povo guerreiro; por outro lado, também, é conhecida como nação extraordinariamente política e negociadora no espaço das relações sociais.

No passado era assim, as rivalidades não era prejudicial à manutenção do padrão cultura, pois, aquele grupo comandado pelo chefe perdedor, deveria retirar-se para outra localidade distante. Assim, era o momento de estabelecer a paz e o fim do conflito interétnico. Hoje, de acordo com Jesus não existe mais esse legado cultural, pois, quando ocorre um conflito interno, acaba sendo prejudicial à comunidade, já que não há mais espaços abundantes para se deslocar e refugiar-se. Segundo ele: “a gente luta incansavelmente para buscar de novo essa cultura quase perdida ao longo do tempo. Não por nossa vontade, mas por imposições da sociedade não-índia”. Assim, para Jesus, tiraram nosso direito ao idioma materno, quando que a fala para nós era uma estratégia de vida em contato com a sociedade nacional. Dito assim, estratégia que “se não fosse a fala, acredito que nem os Kaingang e outras etnias não estavam mais aí vivos”, sobretudo para contar sua própria história de resistência cultural e política.

3 Campo da intermediação política

Hoje, além daquelas lideranças indígenas comumente conhecidas como lideranças ancestrais e/ou tradicionais localizadas no cenário das aldeias, existem outras atuando fora das comunidades tradicionais, ou seja, interagindo com a sociedade envolvente e com o Estado-nação. Dito isso, é possível ver o surgimento de novas representatividades indígenas com grande capacidade de intervenção nos espaços internos e na sociedade nacional. Segundo Ulloa (2004), esses novos líderes políticos são aqueles que dialogam e negociam as políticas indigenistas com as instituições governamentais e não-governamentais. Eles aprenderam com as conjunturas políticas tanto nacional quanto internacionais como representantes

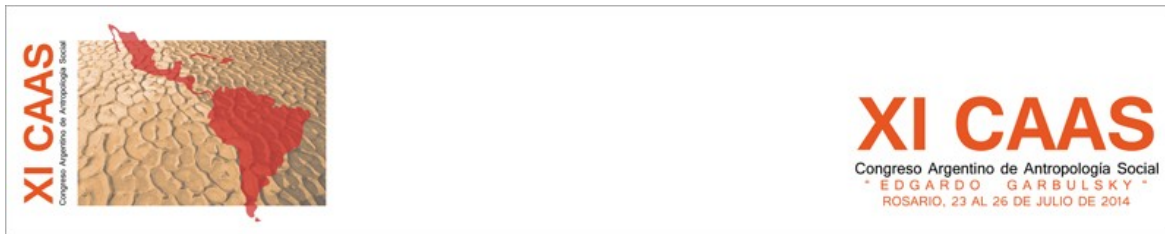


legítimos de seus grupos étnicos. Aquilo que, no passado, ficava a cargo dos não-índios, como a missão de representar e ser os porta-vozes dos povos autóctones por razões socioculturais estabelecidas, hoje, são os próprios índios que se autorrepresentam.

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

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

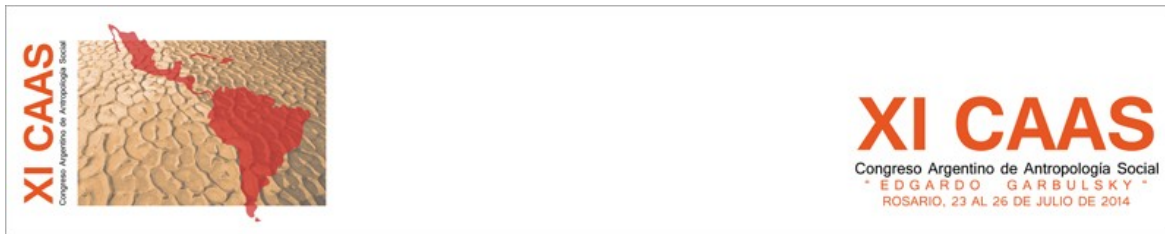
Os Kaingang são um caso interessante nesse processo de formação das representações políticas que atuam fora das comunidades. O grupo, assim como muitos outros povos, exige sempre de suas lideranças externas um vínculo com a base, sobretudo com os chefes tradicionais das aldeias (cacique, vice-cacique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



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

É importante observar que o grupo deslegitima o seu representante externo quando ele não corresponde mais às expectativas da coletividade e da comunidade. No sul do Brasil, as comunidades indígenas são relativamente pequenas e muitas vivem ainda em pequenas áreas – enclaves - espalhadas pelos três estados - Paraná, Santa Catarina e Rio Grande do Sul. Ou seja, em cada unidade federativa, ¹¹ é possível encontrar muitos aldeamentos legalizados e outras ocupações de terras ainda não demarcadas. De qualquer maneira, todos eles são constituídos de pequenos e grandes núcleos familiares, assim, as pessoas estão em espaços próximos e apertados, o que, na maior parte do tempo, lhes permitem acompanhar e controlar as atividades dos líderes mais de perto.

Em virtude dessa observação, o processo de construção da liderança indígena não é linear e depende de rearranjos socioculturais e políticos que estão, muitas vezes, associados a laços de parentescos, alianças estratégicas e amizades. Todavia, ao contrário dessa visão do mundo externo, vê-se que a construção social da(s) liderança(s) dependerá da realidade social de cada povo e dos contornos que eles estabelecem com a sociedade externa. Gros (1998, p. 32), analisando o contexto colombiano, afirma que o Estado elabora diferentes identidades para classificar, organizar, adentar e administrar racionalmente as culturas nativas. Assim, o aparelho estatal, de acordo com ele: “[...] necessita de atores étnicos, bem definidos, reconhecidos e legitimados, com o fim de negociar sua própria intervenção.”

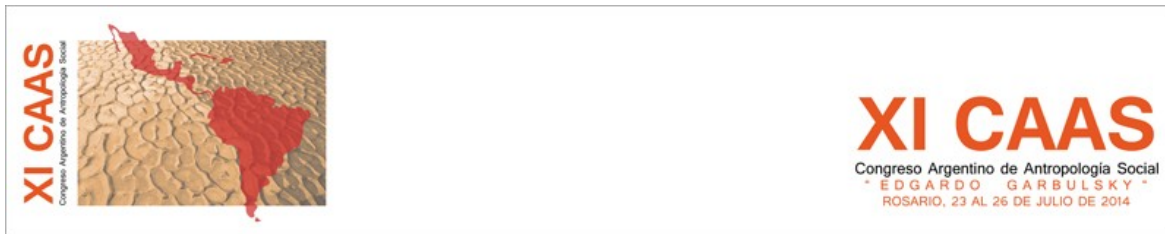


À medida que os grupos indígenas se apropriam da categoria índio para demarcar posição em relação ao civilizado e a descobrem a semelhança que une cada grupo a todos os demais povos, estão no caminho de construir uma nova identidade coletiva e constituir-se efetivamente como minoria étnica. Por isso,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

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

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

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

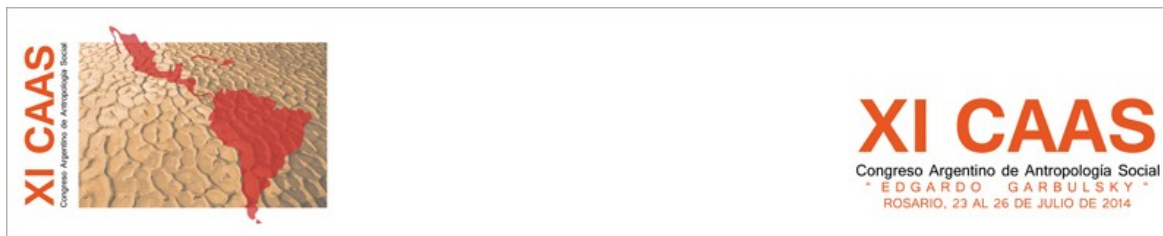


De qualquer maneira, muitos indígenas declararam que não podem mais viver apenas do direito consuetudinário, é preciso mesclar com a cultura jurídica do homem branco. O cacique Valdir, discursando para uma plateia de autoridades políticas e indígenas, durante a comemoração da semana cultural da Escola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

¹³ que diz respeito à efetivação dos direitos conquistados na Constituição Federal de 1988.

Além de ser cuidadoso com seu povo, articulador e notável negociador, a liderança jamais pode envolver-se com questões desfavoráveis à comunidade, tanto interna quanto externamente. Ela tem de ser exemplo para os outros nas atitudes e nos afazeres comuns a todos. É tudo que os Kaingang esperam de um bom líder, de um cacique. Ele tem de saber comportar-se na comunidade e ser um bom contemporizador. Assim, Azelene Kaingang, socióloga e militante política, com vasta experiência dentro do movimento indígena nacional e internacional, afirma que a liderança não pode parecer, ela tem de ser autêntica, transparente com os povos. Para ela, o líder que pensar e agir diferentemente do grupo ao qual pertence não sobreviverá como dirigente indígena por muito tempo. Ou seja, ele perderá o reconhecimento como representante legítimo do seu povo.

Referente à controvérsia sobre processos políticos do povo Kaingang, o professor Alcides, evidenciou um ponto pertinente na maioria dos depoimentos dos indígenas entrevistados: a importância da liderança saber efetivamente transitar nos



dois mundos, conhecer e falar bem os dois idiomas: a língua Kaingang e a língua dominante, no caso, o português.

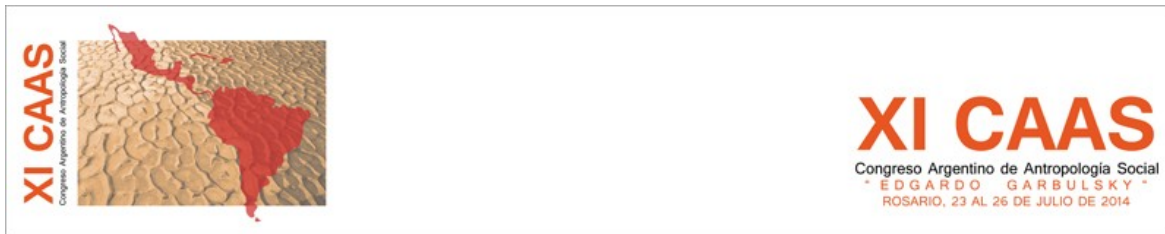
No que diz respeito ao assunto, ele ainda afirma categoricamente:

Ah! Dentro da Terra Indígena, ele tem de ser uma pessoa muito séria. Você tem de ser um nome muito forte dentro da comunidade. Nunca ter o teu nome, assim falado em qualquer coisa errada que seja. Você não pode estar envolvido com nada de errado para ser uma liderança. Tem de ser uma liderança muito séria, né, para você ter argumento prá qualquer coisa. Assim, prá você dar um conselho, prá você fazer uma reunião, prá você falar de um assunto importante na comunidade. Você não poder ter problema em lugar nenhum. Você tem de ser educado com as pessoas. Você tem que conversar com elas. Uma boa comunicação com as pessoas; com as crianças, com os jovens, com os adultos, com as pessoas mais velhas. É muito importante essa comunicação. Você saber falar as duas línguas prá você ter uma garantia de liderança né. Que as pessoas acreditem em você. Você falar do teu trabalho, falar do que você tem intenção para o futuro (Alcides, professor bilíngüe da Escola Estadual Indígena Kókoj Tỹ Hãn Jã).

Outros entrevistados reforçaram o argumento do educador Alcides, ao se referirem a outros requisitos como dedicação à causa indígena, honestidade, 14 compromisso político e humildade no exercício do poder de liderança junto ao seu povo. Normalmente, esses atributos são fundamentais para o trânsito nas comunidades e o transcorrer do mandato que lhe foi conferido como representante legítimo daquele povo.

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

A gente precisa ter compromisso com o nosso povo, com nós mesmos e com o nosso povo, sabe! Se você não tiver compromisso, sabe, em primeiro lugar compromisso com o seu povo, não tem como você ser uma liderança. Por que você vai ser liderança de quê? Quais são seus compromissos? Que compromissos vão pautar sua atuação como liderança política. Então, primeiro lugar, você tem que ter compromisso social e político com um povo. E junto, ou seja, ao ladinho do compromisso, tem que ter o apoio do povo, do meu povo, do seu povo. Tem que ter o reconhecimento de seu povo. Se teu povo não te reconhece como liderança e não te apoia, não tem como pretender ser liderança de outros povos, de outras nações. Então, eu acho duas coisas fundamentais, o compromisso com meu povo. Quando eu digo com o meu povo, já não é mais só Kaingang, mas, com os povos indígenas,



com os direitos indígenas de todos os povos, direitos humanos. (Azeleno, socióloga e servidora pública na Funai).

A narrativa do povo Kaingang sempre envolve a lógica da oposição entre metades *Kamê* e *Ka□ru*, espírito de resistência e rivalidade. É bem comum ouvir relatos dos mais velhos sobre os momentos de autossuperação e de façanhas envolvendo os mitos e os elementos da natureza dentro da cosmologia Kaingang. O mundo lendário da ancestralidade, do universo espiritual dos *cuiã*², dos caciques aguerridos que lutaram contra os invasores, das festas tradicionais como o ritual do Kiki, que, no jogo simbólico das disputas no campo político, foram ressemantizados e empregados como mística de resistência social e política dentro de seus territórios.

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

Eu saí de Mangueirinha em 1988, bem na época do período da Constituinte. Então, faz praticamente 24 anos que eu saí da aldeia. No meio de nosso povo Kaingang, existe muito aquela questão de expulsar os indígenas de dentro das terras por causa de alguma coisa que ele cometeu. Na época, em 1988, nós tivemos um problema interno de nossa família aqui. Então, nossa família teve que sair da aldeia, inclusive, o próprio cacique, o Valdir, na época, também foi expulso. Eu fui embora para Santa Catarina e morei em Chapecó e depois em Irani. Acabei voltando para Mangueirinha novamente, fique um dia apenas aqui, mas não acostumei mais, pois a situação política ainda estava complicada. Então, voltei para São Miguel do Oeste, Santa Catarina, acabei trabalhando na construção civil lá. Aliás, hoje, eu sou pedreiro de formação na área de construção civil. Assim, quando eu estava com 18 para 19 anos, eu me alistei no exército e servi por um ano e um mês e três dias. Eu dei baixa no Exército, em março de 1992, fui embora para Curitiba. Sempre pensei em morar um dia naquela capital. Eu tive vários convites para ir para outras aldeias, mas o meu umbigo está enterrado aqui nessa terra (TI Mangueirinha). Eu sou herdeiro direto dessa terra, porque essa terra foi comprado pelo meu tataravô, Antônio Joaquim Cretã. Foi ele que comprou esta terra aqui. Esta terra não era da União, agora, é da União, que a Funai reconheceu ela em 80. Em 1980, a Funai reconheceu ela como Terra Indígena, porque tinha muito interesse nas madeiras que tinha aqui, inclusive, tinha uma serraria antigamente da Funai, que não era nossa, isto é, dos índios, porém, era da Funai. Por isso, eles acabaram reconhecendo esta terra aqui como terra da União. Aqui era uma terra de família, era registrada no nome de meu tataravô. Eu sou herdeiro diretamente dessa terra, como todos os meus filhos e minha família [que é

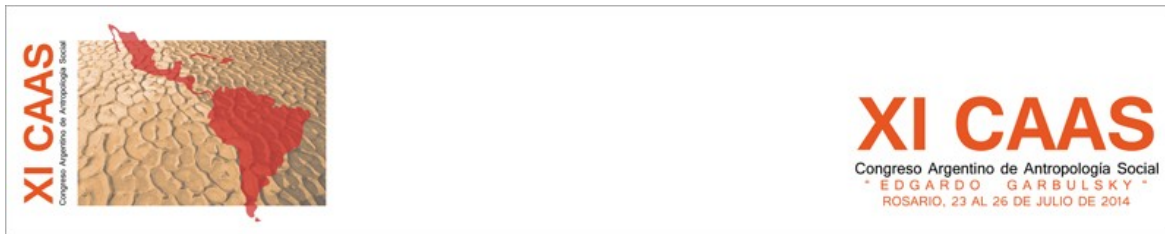
² No idioma Kaingang, *cuiã* tem muitos significados, ou melhor, dependendo do contexto étnico pode chamar-se de *cuiã*, pajé, curador espiritual, benzedor etc. Na TI Mangueirinha, pelo processo de aproximação com a sociedade envolvente, não foi possível observar qualquer relação de existência do pajé, *cuiã*. A intervenção política do SPI foi tão forte na área que as expressões culturais foram deixadas de lado pela comunidade, por exemplo, quase nenhum morador falava o idioma Kaingang. Muitos índios relataram que os caciques sofreram pressões do SPI/Funai em relação a proibição de falar o idioma materno e largar as manifestações expressivas da cultura, sobretudo os rituais tradicionais do grupo.



herdeiro]. Que tem o sobrenome Kritan, que aportuguesou para Cretã. E também do Ângelo Cretã, meu pai. Então, eu fui para Curitiba. A minha vida nunca foi fácil, foi muito difícil. Trabalhei em tudo que era emprego lá. Trabalhei nas fábricas, trabalhei em metalúrgicas, passei muita dificuldade. Em 1988, meu avô, que também foi uma liderança muito importante, conhecido como Chico Luis. Ele era da época da Constituinte de 88. Ele foi um dos índios que lutou junto com o Raoni, o Álvaro Tucano, o Mário Juruna e outras lideranças mais antigas. Hoje, eu passo por essas lideranças mais antigas da época do meu avô e fico pensando. Meu avô me visitou em 88 em Curitiba; eu trabalhava numa metalúrgica e ganhava muito pouco, tinha um salário muito pequeno. Eu morava numa meia-aguinha, mais ou menos do tamanho desta aqui. Tinha apenas um banheiro, quarto e cozinha. Então, esse meu avô, num sábado, me lembro até hoje, disse assim para mim: quem que você é? Ele perguntou para mim. Daí eu falei, eu sou Romancil Cretã. Ele disse: não, você não sabe quem que você é? Você não é Romancil Cretã. Eu vou te contar quem você é. Então, falou sobre toda história do Ângelo para mim, da luta do Ângelo. Por que o Ângelo, para mim, era apenas o meu pai. Hoje não! Hoje ele não é mais só o meu pai. Hoje ele é um grande líder para mim. Assim, eu tenho muito orgulho de ser filho dele. Saber que ele foi capaz de dar a própria vida dele, pelas nossas, pelos nossos filhos. Isso que meu avô passou na conversa. Na época, ele disse para mim: você precisa voltar para Mangueirinha. Você tem de começar a fazer um trabalho lá em Mangueirinha, para você se tornar o cacique de Mangueirinha. Para você começar a ajudar a sua comunidade e, depois, você ajudar as outras comunidades e depois você poder ajudar o Sul. Foi com essas palavras que ele falou para mim. Depois, você começa a ajudar os índios em nível de Brasil. Então, esse era o sonho que meu avô tinha, de eu ser cacique de Mangueirinha. Depois dessa conversa que tivemos num sábado, em 1988, meu avô veio para Mangueirinha de tarde, veio para cá, para aldeia. Depois de um mês e meio meu avô morreu. Então, eu não pude mais falar com ele. Toda aquela vida que eu tinha na cidade, começou a cair as fichas. Antes da conversa, para mim, não interessava, porque minha vida era na cidade. Então, como eu saí daqui muito jovem, quando a gente é jovem, a gente acaba saindo meio revoltado com a liderança que tem aqui e tudo. Até para mim mesmo, tinha falado que eu não era mais índio. Que eu ia viver na cidade, mas, não iria morar em terra indígena nenhuma a não ser na minha, porque aqui está meu umbigo, aqui que eu nasci. (Romancil, articulador político da ArpinSul).

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

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



No que tange ao nome do ex-líder político Ângelo Cretã, ele é citado pelos herdeiros no sentido de afirmar o poder simbólico³ nos processos políticos na TI Mangueirinha e no sul do Brasil. Afinal ele nasceu na Terra Indígena onde atuou politicamente como líder durante os anos 70 do século passado. Portanto, não é à toa recorrer ao passado dessa liderança indígena como um recurso político de afirmação da luta dos grupos étnicos no sentido de promover a retomada de territórios tradicionais na região Sul. No campo das disputas, saber ‘jogar o jogo’ é muito importante para a manutenção de poder de barganha entre os grupos de intermediação (BOURDIEU, 1994). Os Kaingang têm utilizado esse recurso como reserva política disponível face ao mundo das agências de proteção e assistência ao índio.

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

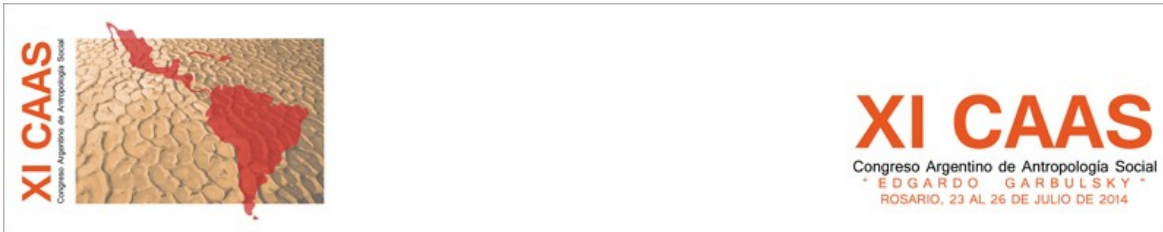
17

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

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

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

³ Segundo Bourdieu (2004, p. 7): “[...] é, com efeito, esse poder invisível o qual só pode ser exercido com a cumplicidade daqueles que não querem saber que lhe estão sujeitos ou mesmo que o exercem.”

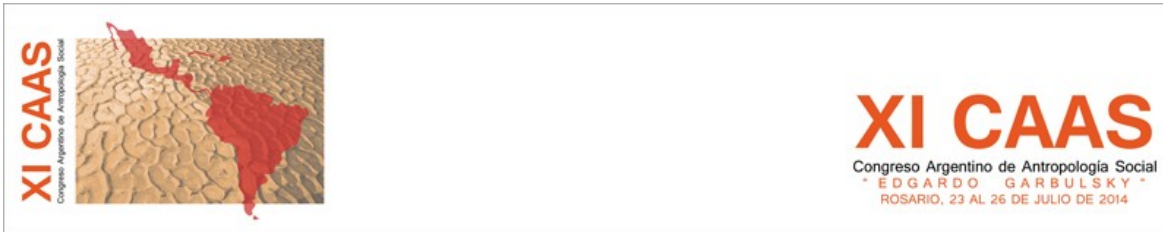


Eu não tenho medo de nada! Sabe, eu não tenho medo de morrer. Eu acredito mais do que nunca que o espírito da gente fica. Acho que o espírito da gente incomoda mais na hora que o corpo. Porque o Ângelo, até hoje, o Ângelo, assusta muita gente. Oh! Quantos anos que o Ângelo é morto. Então, eu não tenho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

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

Retomando as narrativas pessoais de Azelene, ela contou minuciosamente sobre a sua intervenção política feita no fórum da ONU, em 2007, onde usou de cinco minutos para defender os direitos dos povos indígenas. De acordo com a socióloga e liderança indígena:

Aí, eu me lembro que, nessa época, eu fiz parte da delegação brasileira oficial para discutir essa questão. Havia um grupo fechado de discussões, que um diplomata brasileiro me convidou para participar. Aí um diplomata francês falava assim, porque eu tenho que reconhecer eles como povos diferentes? Por que olha ela é igual a mim, ela não tem diferença de mim. Ela é igual a mim. Por que eu tenho que reconhecer a ela direitos diferentes, ou seja, direitos além daqueles que eu tenho como cidadão francês? Aí, o diplomata brasileiro perguntou se eu queria responder. Eu disse, eu quero responder. Aí ele falou, olha como você tem dificuldade com o inglês. Então, você pode falar em português e eu transmito por inglês para a tradução da ONU, das Nações Unidas, pegar e jogar para todos. Eu falei tá bom! E quando ele acabou de falar. Eu fiz o sinal para acender a luz do microfone, aí eu comecei a falar em Kaingang, eram uns quatro minutos que podia falar. Eu falei uns três minutos em língua Kaingang. Aí a tradução da ONU parou, porque não tem tradução para Kaingang né. Todo mundo me olhando assim, né. O diplomata brasileiro olhando também. Por que eu não

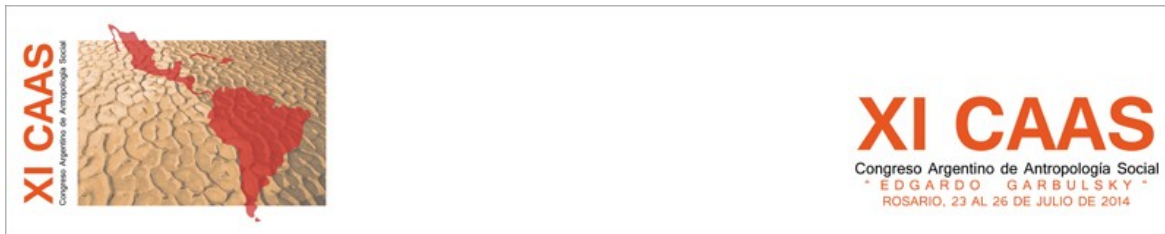


falei que iria falar em língua Kaingang. Quando faltava um minuto mais ou menos, eu falei em português. Eu perguntei, se ele tinha entendido o que eu falei ao diplomata francês. O diplomata brasileiro perguntou para ele. Ele disse (diplomata francês) que é óbvio que não tinha entendido nada. Eu falei, sabe por que você não entendeu, porque só um povo no mundo fala essa língua, que é o meu povo. Por isso, você não entendeu. É por isso que sou diferente de você. Então, de como o empoderamento, de como acessar mecanismos e ferramentas e espaços eles servem de estratégias políticas para a gente. Para a gente poder dessa forma contribuir não só de políticas, mas de legislações, de normas, de declarações, de pactos internacionais dos direitos humanos né, do direito internacional, em favor de nossos povos. Então, eu me sinto uma militante empoderada exatamente por isso, porque eu consegui acessar mecanismos, ferramentas, espaços, saberes, conhecimentos, informações, culturas que me permitiram colaborar e contribuir não só com o meu povo, mas com os povos indígenas do Brasil, das Américas e do mundo. No sentido de assegurar e de garantir direitos que hoje estão aí, sendo discutidos, adotados, seguidos, gerando jurisprudência em julgamentos internacionais. Então, é assim, por isso, que me sinto uma militante empoderada. (Azelene, socióloga e servidora pública na Funai).

À medida que uma liderança étnica usa o próprio conhecimento do inimigo - expressão cunhada por ela - como estratégia política para defender os direitos políticos, sociais e coletivos dentro do Estado-nação, duas questões vêm à baila: a primeira questão tem a ver com o fato dos povos indígenas acessarem constantemente os sistemas culturais e os mecanismos formais para conquistar direitos e políticas dentro da sociedade envolvente. Ou seja, utilizarem as próprias armas do opressor para se defenderem com mais sabedoria e igualdade. A segunda questão refere-se aos limites e possibilidades de uma atuação afirmativa do movimento indígena dentro do Estado racional-legal. Assim, até onde a autonomia e a liberdade dos povos originários são preservadas - pela tradição dos grupos - sem que se confundam com os conceitos de liberdade vigiada e autonomia relativa dos sujeitos dentro do Estado moderno.

4 Considerações Finais

As exigências destacadas anteriormente demandam das lideranças habilidades para interagir e transitar construindo redes de relações sociais com a sociedade não-indígena. Com efeito, a construção de alianças com outros movimentos sociais e políticos é uma estratégia de sobrevivência política para além dos aldeamentos. Portanto, saber interagir no mundo dos brancos, sobretudo nas



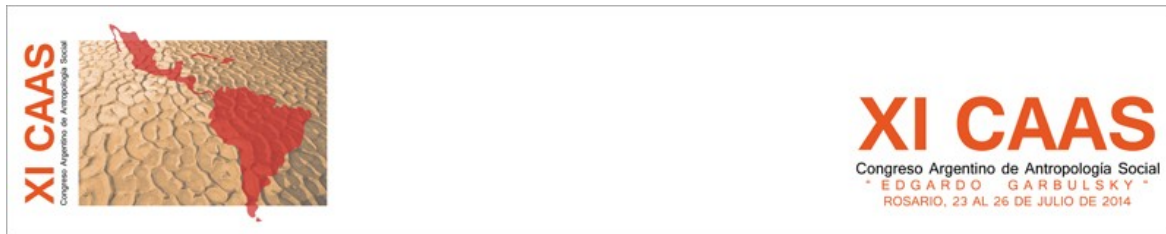
instituições sociais e políticas, poderá render experiências e arranjos importantes para o bom exercício tanto dentro quanto fora das comunidades indígenas. Como se pode notar saber expressar-se bem no idioma português, no sentido de discutir com desenvoltura acerca das políticas indigenistas, é um diferencial importante no campo social e político.

A tendência das novas gerações de lideranças políticas para alcançar níveis de instrução educacional elevados, principalmente universitários; como uma ferramenta fundamental para compreender e interpretar as políticas públicas, os códigos, as leis, as resoluções nacionais e internacionais da sociedade não-indígena. O fato dos novos protagonistas buscarem conhecimento para compreender as políticas públicas tem a ver com a dificuldade das lideranças mais velhas ou tradicionais de lidarem com os conceitos abstratos existentes nas políticas indigenistas na atualidade.

20 Aliado a questão anterior, o estudo demonstrou que os Kaingang, além de exigirem de seus representantes determinadas condutas e distintivos inerentes a um líder étnico (confiança, respeito, tradição familiar, linhagem clônicas etc.), também vêm sinalizando para um tipo de ator político com alto grau de instrução escolar. Ou seja, o entendimento é de que, no mundo atual, não se pode mais viver totalmente isolado, apenas do conhecimento tradicional e das leis costumeiras do grupo.

E assim concordando, muitos entrevistados relataram a necessidade de aprender-aprender para defender-se da sociedade externa. O confronto com este já não será mais por meio dos instrumentos de guerra do passado guerreiro como o arco-e-flecha e/ou zaboratana, usando uma metáfora recorrente entre os nativos da TI Mangueirinha. Para eles, hoje, é preciso saber manusear a caneta com inteligência a favor dos direitos dos povos indígenas. O fato é que a apropriação do conhecimento não-indígena pelo índio é visto pelo Kaingang como um recurso político importante para negociar projetos comunitários, verbas públicas, cargos políticos e legislação indigenista.

Então, ainda em relação à questão dos atores sociais, a investigação revela que os perfis das lideranças são base-intermediária-nacional, mas, não é uma regra geral para todos os povos. Eles podem mudar e tomar outros contornos conforme as



especificidades e a conjuntura sociopolítica de cada grupo étnico. Apesar da complexidade dos fenômenos estudados, pode-se dizer que os Kaingang seguem esta lógica de representação política. Assim, a legitimidade de uma liderança está na sua capacidade de articular os trabalhos entre *aldeia-cidade-aldeia* sem perder o vínculo social e político com qualquer uma das esferas.

Ainda, observa-se que o papel político e cultural das diversas lideranças é muito importante para os Kaingang. Eles são representantes fundamentais das comunidades dentro do Estado-nação. No caso específico dos Kaingang, é mais significativo estar bem representado, sobretudo no sul do Brasil, onde as lideranças de base têm um papel muito importante dentro dos aldeamentos. Assim, a comunidade acaba sendo um grande laboratório de formação política de lideranças de base que vai se lapidando para outros ambientes como o regional e o nacional.

Referências

21

Arruda, Rinaldo Sérgio Vieira (1992). **Os Rikbaktsa**: mudança e tradição. 1992. Tese (Doutorado em Ciências Sociais)–Pontifícia Universidade Católica de São Paulo, São Paulo, 1992.

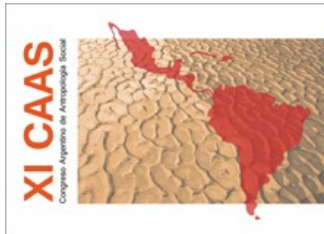
_____. (2001). Imagens do índio: signos de intolerância. In: Grupioni, Luís Donisete; Vidal, Lux; e Fischmann, Roseli (orgs.). **Povos indígenas e tolerância**: construindo práticas de respeito e solidariedade. São Paulo: Edusp.

Almeida, Antonio Cavalcante de. (2013). **Da Aldeia para o Estado**: os caminhos do empoderamento e o papel das lideranças Kaingang na conjuntura do movimento indígena brasileiro. Tese (Doutorado em Ciências Sociais) – Pontifícia Universidade Católica de São Paulo, São Paulo / SP.

Batliwala, Srilatha. (1997). El significado del empoderamiento de las mujeres: nuevos conceptos desde la acción. In: León, Magdalena de. (Comp.). **Poder y empoderamiento de las mujeres**. Santa Fé Bogotá: Tercer Mundo Editores. p. 187-211.

Borba, Telêmaco. (2012). **Observações sobre os índios Kaingang no Paraná**. Revista do Museu Paulista, Vol VI, p. 53–62, 1904. São Paulo: Typographia do Diário Oficial. Disponível em: <<http://biblio.etnolinguistica.org>> Acesso em: 28 jul.

_____. (2012). Breve notícia sobre os Índios Caingangues, que, conhecidos pela denominação de Coroados, habitam no território compreendido entre os rios Tibagy



XI CAAS
Congreso Argentino de Antropología Social
" EDGARDO GARBULSKY "
ROSARIO, 23 AL 26 DE JULIO DE 2014

e Uruguay. In: **Actualidade indígena** (Paraná, Brazil). Curitiba: Imprensa Paranaense, 1908. Disponível em: <<http://biblio.etnolinguistica.org>> Acesso em: 28 jul.

Cabixi, Daniel. (2007). Em busca de autonomia. **Brasil Indígena**, Brasília, DF, ano 3, v. 3, n. 1, p. 4–7, mar./abr. 2006. Entrevista concedida a Ademir Rodrigues. Disponível em: <<http://www.funai.gov.br>>. Acesso em: 23 out.

Chagas Lima, Francisco de. (1842). Memória sobre o descobrimento e colonia de Guarapuava. Revista Trimensal de Historia e Geographia ou Jornal do Instituto Historico e Geographico Brasileiro, Rio de Janeiro, tomo IV, p. 43-64.

Clastres, Pierre. (2003). **A sociedade contra o estado**: pesquisa de antropologia política. São Paulo: Cosac Naify.

Crépeau, Robert. (2006). Os Kamé vão sempre primeiro: dualismo social e reciprocidade entre os Kaingang. **Anuário Antropológico/2005**, Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro. p. 9–33.

Durham, Eunice R. (1983). O lugar do índio. In: VIDAL, Lux (Coord.). **O índio e a cidadania**. São Paulo, Brasiliense.

22

Gros, Christian. (1988). **Ser diferente por (para) ser moderno, o la paradoja de la modernidade**. Bogotá: manuscrito.

Mota, Lúcio Tadeu. (1994). **As guerras dos índios Kaingang**: a história épica dos índios Kaingang no Paraná, 1769–1924. Maringá, PR: Editora da Universidade Estadual de Maringá.

Noelli, Francisco Silva. (2004). O mapa arqueológico dos povos Jê no sul do Brasil. In: Tommasino, Kimiye; Mota, Lúcio Tadeu; Noelli, Francisco Silva (Orgs.). **Novas contribuições aos estudos interdisciplinares dos Kaingang**. Londrina: Eduel. p. 17–55.

Noelli, Francisco Silva. (2000). Repensando os rótulos e a história dos Jê no Sul do Brasil a partir de uma interpretação interdisciplinar. In: Mota, Lúcio Tadeu; Noelli, Francisco Silva; Tommasino, Kimiye (Orgs.). **Uri e Wãxi**: estudos interdisciplinares dos Kaingang. Londrina: Editora UEL.

Pires, Maria L. M. (1975). **Guarani e Kaingang no Paraná**: um estudo de relações intertribais. Dissertação (Mestrado em Antropologia Social)—UnB, Brasília.

Ulloa, Astrid. (2004). **La construcción del nativo ecológico**: complejidades, paradojas y dilemas de la relación entre los movimientos indígenas y el ambientalismo en Colombia. Bogotá, Colombia: Instituto Colombiano de Antropología e História.