

ORGANIZAÇÃO KAINGANG: O CASO DAS LIDERANÇAS TRADICIONAIS E POLÍTICAS NO PARANÁ

Antonio Cavalcante Almeida¹

RESUMO: O presente artigo aborda a questão da organização social e política do povo Kaingang no sul do Brasil, especialmente no estado do Paraná. O estudo busca analisar a dinâmica das lideranças indígenas em contato com a sociedade envolvente e o Estado nacional. A pesquisa orienta-se pela abordagem qualitativa e explorou o espaço das lideranças indígenas internas (no espaço das aldeias e/ou terras indígenas) e externas (Estado, Governo, Entidades Indígenas e Ongs), sobretudo aquelas que atuam no movimento indígena regional, nacional e internacional. Logo, a partir das narrativas dos entrevistados, o estudo mostrou a tendência de o povo Kaingang escolher os seus líderes com base em algumas competências essenciais como: escolarizado, domínio da língua portuguesa, negociador, conhecedor das legislações indigenistas nacionais e resoluções internacionais, etc.

PALAVRA-CHAVE: Kaingang. Liderança. Movimento Indígena.

KAINGÁNG ORGANIZATION: THE CASE OF TRADITIONAL LEADERS AND POLICIES IN PARANA

ABSTRACT: This paper addresses the issue of social and political organization Kaingang people in southern Brazil, especially in the state of Paraná. The study seeks to analyze the dynamics of indigenous leaders in contact with the surrounding society and the nation state. The research is guided by a qualitative approach and explored the inner space of the indigenous leaders (within the villages and/or indigenous lands) and external (State, Government, NGOs and Indigenous Entities), especially those that operate in regional indigenous movement, national and internationally. Thus, the narratives of respondents, the study showed the trend of the Kaingang people choose their leaders based on some essential skills such as schooling, knowledge of portuguese, negotiator, expert on indigenous national laws and international resolutions, etc.

KEYWORDS: Kaingang. Leadership. Indigenous Movement.

1 INTRODUÇÃO

No tocante ao debate sobre o perfil das lideranças indígenas no Brasil, Cabixi (2006), liderança indígena do povo Paresí, vive em Tangará da Serra, MT, avaliando a atuação dos dirigentes dos grupos étnicos na atualidade, afirma que a configuração política dos líderes consiste fundamentalmente de três tipos de atores políticos mais encontrados no movimento indígena nacional: o primeiro, segundo ele, são as lideranças de base (pajés, caciques, conselheiros); o segundo tipo, chamada liderança intermediária (agentes e/ou servidores do Estado, Ongs, entidades indigenistas regionais); e, o terceiro, denominado de alta liderança - normalmente é bem instruído e circula em espaços sociais e política tanto no nível nacional

como internacional (ONU, OEA, Ongs, Estado nacional e entidades políticas latino-americanas). Em rigor, não existe um modelo ideal e geral de líder indígena a ser seguido, todos eles atuam com suas características específicas conforme a configuração sociocultural e política de cada nação e região sociogeográfica.

Em relação à última categoria, Cabixi (2006) 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 são escolarizadas e capacitadas na sociedade envolvente¹, porém, atuando no movimento indígena como representante ligado a instituições governamentais e não-governamentais como Funai, Funasa, Ongs e associações. De acordo com ele, as lideranças com o perfil de interlocução política além das bases interagem bem com a sociedade e com o Estado nacional, pois sempre estão presentes na mídia e nas conferências internacionais sobre questões relacionadas aos direitos fundamentais dos povos indígenas.

Ortolan-Matos (2006) afirma que, embora cada líder possua características que lhes são específicas pela sua etnia, pelo contexto interétnico de seu grupo e/ou pela história pessoal, há experiências e traços comuns ao próprio fenômeno liderança na contemporaneidade. Um diferencial importante do protagonista 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

A metodologia empregada explorou o universo de lideranças indígenas Kaingang “internas” (no espaço das aldeias e/ou terras indígenas) e “externas” (Estado, Governo, Entidades Indígenas e Ongs) atuantes no movimento indígena local, nacional e internacional.

¹ Atualmente, considera-se a sociedade não-indígena que vive normalmente no entorno das terras indígenas e mantém interação sociocultural e política com os nativos.

Deste modo, o desenvolvimento da pesquisa de campo ocorreu, durante o ano de 2012, entrevistando dirigentes na Terra Indígena (T.I.) Mangueirinha² e na Funai - Coordenação Regional Interior Sul, Chapecó, Santa Catarina.

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.

Entretanto, aliando a pesquisa de campo, fez-se uma pesquisa exploratória a respeito da temática organização e liderança política Kaingang. Destarte, buscou-se acessar uma bibliografia específica que tratasse concisamente 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).

O estudo é de corte qualitativo e busca compreender o fenômeno da liderança indígena como categoria analítica importante dentro do movimento indígena. 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, neste artigo, analisou-se os depoimentos de sete (07) lideranças indígenas adotando o modelo triangulação - base-intermediária-nacional³ - para descrever a atuação política no âmbito do Estado-nação. Dito assim, uma entrevista foi realizada com uma liderança na Coordenação Regional Interior Sul - Funai, Chapecó, Santa Catarina, e as demais abordagens foram realizadas na T.I. Mangueirinha, sudoeste do Paraná.

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/ou previsíveis.

² T.I. abreviação adotada no decorrer do texto para Terra Indígena.

³ Normalmente conhecido por um tipo de trânsito, ação e/ou movimento realizado pelas lideranças (no exercício do poder político legal), sobretudo no âmbito da organização sociopolítica indígena local, regional, nacional e internacional.

2 ORGANIZAÇÃO SOCIAL: MITO E COSMOLOGIA

Mota (1994), amparado nos estudos mais recentes, afirma que a presença das populações indígenas no território paranaense, conforme estudos arqueológicos e etno-históricos é de cerca 3 mil anos. Apesar da imprecisão teórico-científica no que tange à datação, alguns estudos apontam para a hipótese de deslocamento de habitantes de outras áreas geográfica no sentido da região sul do Brasil por algum motivo ainda desconhecido cientificamente. 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 (URBAN, 1992; MOTA, 1994; NOELLI, 2000; TOMMASINO, 2000, VEIGA, 2006).

Assim, ainda não se tem precisão científica de quando os Kaingang teriam chegado à região que atualmente ocupam no sul do Brasil. Assim sendo, 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). De fato, as pesquisas dos estudiosos mencionados anteriormente vêm reforçar a tese mais aceita, entre os pesquisadores da cultura Kaingang, 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 indenitária da cultura Kaingang. Estes elementos ainda permanecem convencionados aos hábitos e ao *modus operandi* da cultura local. Assim, as narrativas contadas pelos mais velhos das aldeias giram em torno desses recursos culturais importantes como a caça, a pesca, ervas medicinais, o artesanato, a pintura corporal, a dança típica, a arte plumária e as comidas típicas.

Aliado a essa discussão acima, também, existem as narrativas consagradas dos Kaingang que são descritas por Borba (1908), principalmente expressas nas lendas e nos

mitos de origem do povo Kaingang a começar, por exemplo, pelo conto do dilúvio ocorrido em tempos passados lá na serra do *Crinjjimbé*.

Assim sendo, reza a lenda de que:

Em tempos idos uma grande inundação que foi submergindo toda a terra habitada por nossos antepassados. Só o cume da serra *Crinjjimbé* 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, afogaram-se; suas almas foram morar no centro da serra. Os Caingangues e alguns poucos Curutons, alcançaram a custo o cume de *Crinjjimbé*, 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, amiudando 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 *Crinjjimbé*. 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... (BORBA, 1908, p. 20-21).

Essa lenda exprime as narrativas de origem do povo Kaingang que se dá exatamente por essas terras aos arredores da serra *Crinjjimbé*, Paraná. Além disso, o mito vem revelar a dualidade cosmológica em torno do sistema de metades clânicas intituladas de *Kamẽ* e *Ka~ru*. Ela também revela toda a simbologia, o sistema sociocultural, filosófico, político e religioso desse grupo Jê⁴. 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 gerais 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, Kaingangue, Kaingáng, Kaingang e, atualmente escrito Kanhgáng, utilizado pelos nativos da língua para dizer índio.

⁴ Ver Dicionário Houaiss (2014) “Tronco linguístico cuja consituição é ainda hipotética; estende-se pelo Maranhão, Pará, Goiás, Mato Grosso, São Paulo, Paraná, Santa Catarina e Rio Grande do Sul, e compreende nove famílias vivas.” (Disponível em: <http://houaiss.uol.com.br/>. Acesso em: 10/11/2014).

No início do século XIX, os primeiros apontamentos do capelão Chagas Lima (1842), 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 a respeito dos povos originários da região, que ficaram e ainda são tomados como verdades por quem as instituiu como tal.

No que tange a presença demográfica regional, os Kaingang e os Xokleng, juntos, representam 50% dos falantes das línguas Jê⁵ no Brasil. Segundo fontes do IBGE (2010), atualmente, a população Kaingang é estimada em 37.470 mil pessoas. Portanto, são os povos 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.

Historicamente invisibilizados pela sociedade nacional e regional, os Kaingang lutam constantemente para afirmar sua identidade sociocultural e histórica, principalmente como nação oriunda dessas terras quando chegaram cá; os luso-brasileiros. Assim, a resistência cultural e política foi uma ferramenta importante de defesa da própria sobrevivência em meio à sociedade envolvente (COELHO DOS SANTOS, 1989, MOTA, 1994, TOMMASINO, 2000, VEIGA, 2006). Dito isso, nota-se a contribuição sociocultural e política dos Kaingang para a cultura regional como: a arte, a religião, a política, a dança e a literatura não só paranaense; mas sul do País. Assim, a riqueza cultural e a expressão simbólica deles estão estampadas em nomes de municípios importantes (Chapecó, Xaxim, Xanxerê, Guarapuava, Goioxim, Goioerê, Candói etc.) e de avenidas e ruas de muitas cidades do interior dos estados do sul do Brasil; além de designações de rios importantes como o rio Paraná, o Chapecó, o Chopin, o Iguaçu, o Vitorino etc.

No que tange ao sistema político antes do contato com o colonizador, os 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 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*).

⁵ No que se refere ao idioma Kaingang, conforme Weisseman (1978) existem cinco dialetos nas respectivas áreas geográficas, a saber: o dialeto paulista (entre Tiête e Paranapena), o dialeto paranaense (Paranapena e Iguaçu), o dialeto central (entre Iguaçu e Uruguai), o dialeto sudeste (ao sul do Uruguai, oeste de Passo Fundo) e o dialeto sudoeste (ao sul do Uruguai, leste de Passo Fundo).

Tal lógica de exercício de liderança funcionava como um mecanismo político de organização social dos grupos e facções.

Na tradução intercultural, o significado de *pã`i s⁶* pode ser de lideranças e/ou conselheiros de cada aldeamento no processo de contato com a sociedade e o Estado nacional. Assim, a hierarquia política e/ou disciplinar está apregoada no exemplo ilustrativo a seguir: a liderança política, o tenente, capitão, o sargento, o cabo na organização social Kaingang. As lideranças menores (*pã`i s`*) são importantes na condução e na governança política do cacique e/ou chefes locais (*pã`i bmãg*), pois, eles devem ajudar a manter a ordem e a disciplina dentro dos aldeamentos. Normalmente, o cacique tem o grupo de pessoas de confiança no qual lhe dar sustentáculo no comando internamente.

Há uma gama de expressões orais bastantes utilizadas pelas pessoas ligadas às chefias políticas nas áreas indígenas, por exemplo, costuma-se escutar ditos: ‘somos os olhos do cacique dentro dos locais (escola, posto de saúde, campo de futebol, Posto da Funai, associação etc.) e das aldeias.’ Logo, também é muito comum ouvir dizeres afirmativos 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 da circulação dos boatos a respeito dele’. Tal questão, expressa a lógica de vigilância interna que opera pelas redes de relações interpessoais de confiança e de ocupações sociais e políticas que cada um exerce normalmente dentro do sistema político Kaingang.

Como na maioria dos povos originários, o sistema político Kaingang é constituído também de núcleos familiares, sobretudo entrelaçados culturalmente e politicamente por um sistema de alianças internas e externas de compromissos sociais (acordo, pacto, casamentos etc.), que pode ser analisada à luz dos estudos antropológicos de espaços de parentagens e afins. As relações de parentesco são consideradas importantes para os Kaingang, visto que elas movem a construção de alianças políticas e/ou relações matrimoniais entre metades clânicas opostas no espaço social e político (FERNANDES, 2003). Assim, Conforme Veiga (2006) no ritual marital Kaingang há a incumbência de *Kamẽ* apenas se relacionar com *Ka`ru*, especialmente no sentido de celebrar uma relação de união que, na cosmologia Kaingang, é a mais saudável e recomendável para manutenção e continuidade da tradição sociocultural do grupo.

Dessa maneira, segundo Veiga (2006), reza o costume étnico, os filhos nascidos de pais de metades opostas devem ter nomes geralmente bonitos (*jiji hã*), de modo que crianças

⁶ O significado mais aproximado para a tradução do termo seria lideranças menores com posição menos elevada do que o cuiã e o cacique.

nascidas de casamentos com pessoas da mesma linhagem cultural, normalmente, são vistas como ruim (quebra do costume) e recebem nomes feios (*jiji kórég*), porque violou o fundamento da dualidade mitológica - parentesco. 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 – o denominado *cuiã*⁷. 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 (CRÉPEAU, 2006, VEIGA, 2004).

Como se pode notar, no próprio ritual simbólico de batismo Kaingang, o *cuiã* é chamado e perguntará no momento do nascimento: quem é o pai do recém-nascido e qual é a pintura corporal dos seus ancestrais. Assim, é bom dizer que, se o pai não for indígena, e sim, um branco (na língua nativa significa *fóg*) que se casou com uma indígena; certamente, a criança não poderá obter o apelido Kaingang. Nem mesmo ela é considerada indígena pelos nativos, uma vez que há uma incoerência em relação à afinidade paterna. De fato, no que tange a essa questão acima explicitada, existe comumente um dizer e/ou apelido dado pelos próprios Kaingang a uma pessoa com tal identidade – “mestiço” e/ou “castiço”.

Na cosmologia Kaingang tudo opera conforme a relação de metades assimétricas do tipo Leste e 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.

Dessa maneira, o sistema social é entrelaçado pelo faccionalismo político e pelo dualismo cosmológico entre metades exogâmicas denominadas *Kamê* e *Kãru*. 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, no sistema político Kaingang, o vínculo de sangue é transmitido pelo lado paterno e muito valorado no meio sociocultural, inclusive, estabelece hierarquias nas funções políticas. Com base no mito de origem e nos estudos atuais sobre cultura política Kaingang,

⁷ No idioma Kaingang, *cuiã* tem muitos significados, ou melhor, dependendo do contexto social pode chamar-se de *cuiã*, xamã, pajé, curador espiritual, benzedor etc.

normalmente, diz-se que os *Kamẽ* são mais tendentes para assumir funções políticoadministrativas, como funções de liderança especialmente, porque lidam com esses assuntos com muita paciência, agilidade e sabedoria (FERNANDES, 2003; VEIGA, 2004, ALMEIDA, 2013). Entre os Kaingang existem uma máxima que se convencionou segundo Crepéau (2006) e Veiga (2004) de que: “os *Kamẽ* vão sempre à frente, porque tem mais força.” Ou seja, são considerados negociadores, persistentes, pacientes e bons articuladores políticos em contato com a sociedade não indígena.

No que tange à posição de poder, os índios obedecem às solicitações dos líderes (normalmente homens pela questão cultural) 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. Conforme Mota (1994), as guerras entre os Kaingang fazem parte do processo sociocultural desde os tempos imemoráveis, já que, por um lado; a tradição Kaingang carrega o espírito de povo guerreiro, combativo; por outro lado, também, é conhecida como nação extraordinariamente política, negociadora no espaço das relações sociais e políticas.

No passado, as rivalidades, entre os Kaingang, não eram prejudiciais à manutenção da *ethos* cultural, pois, aquele grupo comandado pelo chefe perdedor, deveria retirar-se para outra localidade bem distante dali. Assim, era o momento de estabelecer a paz e o fim do conflito interétnico. Hoje, de acordo com o indígena Jesus Kaingang, não existe mais esse legado cultural, pois, quando ocorre um conflito interno, acaba sendo prejudicial à comunidade, já que não há mais espaços geográficos em abundância para o índio se deslocar e se refugiar na mata.

Deste modo, conforme Jesus Kaingang: “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 sendo, explica ele, 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 (refere-se ao idioma

nativo), acredito que nem os Kaingang e outras etnias não estavam mais aí vivos”, principalmente para contar sua própria história de resistência cultural e política face à sociedade envolvente.

3 O CAMPO DA INTERMEDIÇÃO POLÍTICA

Hoje em dia, além daquelas lideranças indígenas comumente conhecidas como lideranças ancestrais e/ou tradicionais localizadas no cenário das aldeias, existem outras pessoas atuando politicamente fora das comunidades tradicionais, ou seja, interagindo com a sociedade envolvente e com o Estado-nação. Com base nisso, observa-se o surgimento de novas representatividades indígenas com grande capacidade de intervenção nos espaços de intermediação 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, agora, são os próprios índios que se autorrepresentam.

Após a discussão de organização social e política, apresentam-se os depoimentos de lideranças indígenas consultadas 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), em que 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 (Universidades, Ongs, ONU, OIT, Embaixadas etc.), surge e consolida-se a liderança política nacional e internacional.

Em geral, o protagonismo das lideranças indígenas Kaingang normalmente inicia pela militância na base, especialmente defendendo a cultura e os direitos do seu próprio povo. A partir dessas experiências de participação local, dependendo do contexto, ela poderá se articular e se envolver politicamente noutros espaços de intermediação política regional e nacional.

Em relação às lideranças externas, é possível afirmar 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/ou trabalhar nas metrópoles regionais e/ou cidades próximas às terras indígenas. É importante salientar que algumas lideranças analisadas entraram na militância política indígena por meio dos movimentos sociais urbanos e/ou movimento estudantil, por exemplo, envolvimento nos centros acadêmicos das universidades, associação, partidos políticos, Ongs além de outros espaços de interação social.

Os Kaingang são um caso interessante nesse processo de formação das representações políticas que atuam fora das comunidades indígenas. O grupo étnico, assim como muitos outros povos, exige sempre de suas lideranças externas um vínculo com a base (comunidade), 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 do Paraná (Conselho Região de Guarapuava e Conselho de Caciques Norte) serve para planejar e acompanhar as ações desenvolvidas no que tange as políticas indigenistas no estado do Paraná. Assim, a entidade exerce o papel de órgão representativo face ao Estado e de fiscalizador da atuação de suas lideranças interna-externas 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 se refere às articulações culturais, sociais e políticas. Valfride, professor bilíngue na escola Estadual Indígena Jykre Tãg, liderança de base T.I. Mangueirinha, revelou que os povos indígenas vivem em coletividade, compartilhamento das coisas no dia-a-dia nas aldeias, por exemplo, trabalhos comunitários na roça, na segurança da comunidade, bem como nas atividades políticas externas. Ademais, segundo ele, tudo que acontece dentro do espaço social da aldeia deve ser de conhecimento de todos, inclusive, as informações importantes referentes à comunidade são de interesse coletivo. Logo, o chefe local e seus conselheiros devem sempre participar e/ou prestar contas à comunidade a respeito do que se passa externamente no que se reporta a temas específicos e a políticas públicas para indígenas.

É importante observar que o grupo escolhe, acompanha e também deslegitima o seu representante interno e externo quando ele não corresponde mais às expectativas da coletividade e da comunidade. Normalmente, ele é destituído do poder e a comunidade convoca uma nova assembleia/eleição para escolha e/ou indicação de um novo nome.

Em virtude dessa observação, o processo de construção da liderança indígena não é algo apenas formal, linear, antes, porém, 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), analisando o contexto indígena 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.” (GROS, 1998, p. 32).

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

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 político. Assim, Cesar, liderança local e secretário⁸ da Escola Estadual Indígena Kókoj Tÿ Hãn Jã, descreve a liderança indígena como uma pessoa diferenciada na comunidade e deve exibir características fundamentais tais como:

Comportamento bom dentro da aldeia, principalmente, comportamento soma muito na escolha de um líder. Então, de como você vive, como é o seu dia-a-dia dentro da aldeia. Sempre ter um contato bom lá fora [cidade]. Ter uma fala boa [falar bem o português]. Ter um desenvolvimento [desembarço] bom. Para mim, hoje, vendo assim, para convidar alguém para ser uma liderança tem de ter isso. A pessoa acima de tudo tem que ter respeito pelo indígena. Tem que ter um bom comportamento. Não andar de bebedeiras na comunidade. Assim, bebedeiras é uma palavra bem mais direta, tá. Assim, saber tomar e com quem tomar o gole. (Entrevista, 24/07/2012, T. I. Mangueirinha).

Em relação à questão do respeito à tradição e aos costumes internos, Alcides, professor bilíngue e liderança de base na T.I. Mangueirinha, é enfático ao dizer que o representante da etnia deve ter uma conduta exemplar e dever ser flexível. Além do mais, ele não pode ser um dirigente arrogante, nem autoritário a ponto de desrespeitar as leis internas

⁸ Contratado pelo PSS (Processo Seletivo Simplificado) é uma política pública de contratação temporária de profissionais pela Secretaria de Educação do Estado do Paraná, com o objetivo de suprir a demanda de quadros no magistério da rede estadual de ensino.

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 próprio 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 amplamente as duas culturas jurídicas (tradicional e positiva) como meio de sobrevivência na sociedade não índia.

No que tange a tal discussão, os indígenas entrevistados declararam que não podem mais viver apenas do direito consuetudinário, é preciso mesclar com a cultura jurídica do homem branco. O cacique Valdir, atuante tanto na base quanto regionalmente, discursando para uma plateia de autoridades políticas e indígenas, durante a comemoração da semana cultural da Escola Estadual Indígena Kókoy Tỹ Hãn Jã, T.I. Mangueirinha, na abertura da IV Semana Cultural da Escola Indígena, 15 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 paranaenses e nos acostamentos das rodovias no sul do Brasil. Além disso, Valdir reforçou que não basta apenas conquistar terras, é preciso oferecer condições objetivas de subsistência e melhoria de vida aos índios. Hoje, buscar o conhecimento técnico-científico e jurídico é uma condição necessária, segundo ele, sobretudo para reparar as desigualdades existentes no que diz respeito à efetivação dos direitos conquistados na Constituição Federal de 1988.

Além de ser cuidadoso com seu povo, articulador e notável negociador, a liderança jamais pode envolver-se com pontos desfavoráveis (autoritarismo, alcoolismo, fofocas, brigas internas etc.) à comunidade, tanto interna quanto externamente. Ela tem de ser exemplo para os outros nas atitudes e nos afazeres comuns a todos. O exemplo pessoal é tudo que os Kaingang esperam de um líder, de um bom cacique. Ele tem de saber comportar-se na comunidade e ser um articulador. Assim, Azelene, socióloga e militante indígena, com vasta experiência dentro do movimento indígena nacional e internacional, afirma que a liderança não pode parecer, ela tem de ser autêntica, prudente e transparente com os povos nativos. Para ela, o líder que pensar e agir politicamente diferentemente do grupo ao qual pertence não sobreviverá, por muito tempo, como dirigente indígena.

Referente à controvérsia sobre processos políticos do povo Kaingang, Alcides, professor bilíngue Escola Estadual Indígena Kókoj Tỹ Hãn Jã, 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. Ortolan-Matos (2006) nota que está em curso um novo tipo de protagonismo das lideranças indígenas altamente qualificadas, que se posicionam como detentores de conhecimentos politizados para liderar processos de formação política interna e externamente ao grupo.

No que diz respeito ao assunto de comportamento pessoal e perfil democrático da liderança interna, Alcides, afirma categoricamente que:

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 pode 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 (Entrevista, 15/12/2012, T.I. Mangueirinha).

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

Assim, é importante observar as declarações da indígena Azelene, servidora pública do Estado, trabalha na administração regional da Funai, Chapecó, Santa Catarina, 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; ela 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 lado do compromisso, tem que ter o apoio do povo, do meu povo, do seu povo. Tem que ter o reconhecimento de seu povo. Se teu povo não te reconhece como liderança e não te apoia, não tem como pretender ser liderança de outros povos, de outras nações.

Então, eu acho duas coisas fundamentais, o compromisso com meu povo. Quando eu digo com o meu povo, já não é mais só Kaingang, mas, com os povos indígenas, com os direitos indígenas de todos os povos, direitos humanos. (Entrevista, 30/05/2012, Coordenação Regional Interior Sul, Funai, Chapecó, Santa Catarina).

Percebe-se na fala da entrevistada acima à questão do compromisso social e político na defesa do *ethos* e da causa de sua etnia em especial. Além disso, a liderança compromissada com a causa não pode perder a dimensão política dos direitos dos povos indígenas em nível nacional e/ou internacional. Ela tem de levar essa discussão para base. Nesse entendimento, os documentos internacionais como a Convenção 169/OIT e a Declaração dos Povos Indígenas e Tribais das Nações Unidas (ONU) são referenciais importantes utilizados pelos povos indígenas, principalmente na defesa dos seus direitos ancestrais e na autodeterminação.

A narrativa do povo Kaingang sempre envolve a lógica da oposição entre metades *Kamẽ* e *Kaũru*, conforme Veiga (1994), Crépeau (1995) e Fernandes (2003) tal assimetria de parentesco explica o mito de origem e a rivalidade (faccionalismo) Kaingang. É bem comum ouvir relatos dos mais velhos sobre os momentos de autossuperação e de façanhas envolvendo os costumes e os elementos da natureza dentro da cultura Kaingang. O mundo lendário da ancestralidade, do universo espiritual dos *cuiã*, dos caciques, muita vezes, relatados pelos historiadores como aguerridos na defesa do seu *habitat* contra o invasor (MOTA, 1994). Ademais, no jogo simbólico das disputas no campo político, muitos elementos foram ressemantizados e empregados como mística de resistência social e política dentro de seus territórios (TOMMASINO, 2000; ALMEIDA, 2013).

Assim, é possível observar a questão da ancestralidade como um recurso político de resistência no depoimento de Romancil Cretã, liderança nacional e um dos articuladores políticos dos povos indígenas no sul do Brasil - ArpinSul⁹, 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, fiquei 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

⁹ ArpinSul (Articulação dos Povos Indígenas da Região Sul) é uma entidade política que trabalha articulação e organização dos povos indígenas no sul do Brasil.

umbigo está enterrado aqui nessa terra [TI Mangueirinha]. Eu sou herdeiro direto dessa terra, porque essa terra foi comprada 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. (Entrevista, 09/05/2012, T.I. Mangueirinha).

Entretanto, o entrevistado revela o sentimento de pertencimento à T.I. Mangueirinha, local onde nasceu e estão fixadas às suas raízes históricas desde os tempos heróicos da linhagem do major Cretã, isto é, do velho cacique Antônio Joaquim Cretã, a quem se atribui a conquista das terras de Mangueirinha em troca de serviços prestados¹⁰ ao Estado, no início do século XX, para os índios (HELM, 1982).

No obstante, o líder relata à questão histórica vinculada aos aspectos ancestrais e simbólicos da conquista da terra, o que veio a ser reconhecida pela instituição oficial indigenista num momento posterior. Assim, Romancil Cretã, lembra que a Funai¹¹:

Em 1980, a Funai reconheceu ela como Terra Indígena, porque tinha muito interesse nas madeiras que tinha aqui, inclusive, tinha uma serraria antigamente da Funai, que não era nossa, isto é, dos índios, porém, era da Funai. Por isso, eles acabaram reconhecendo esta terra aqui como terra da União. Aqui era uma terra de família, era registrada no nome de meu tataravô. Eu sou herdeiro diretamente dessa terra, como todos os meus filhos e minha família [que é herdeiro]. Que tem o sobrenome Kritan, que aportuguesou para Cretã. E também do Ângelo Cretã, meu pai. Então, eu fui para Curitiba. A minha vida nunca foi fácil, foi muito difícil. Trabalhei em tudo que era emprego lá. Trabalhei nas fábricas, trabalhei em metalúrgicas, passei muita dificuldade. Em 1988, meu avô, que também foi uma liderança muito importante, conhecido como Chico Luís. 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. (Entrevista, 09/05/2012, T.I. Mangueirinha).

No que se refere às dificuldades enfrentadas como indígena, no dia a dia, na capital paranaense, o líder Romancil Cretã afirmou que o despertar para questão da participação política nos movimentos sociais veio a partir da interpelação de seu avô; Chico Luis, ex-cacique na T.I Mangueirinha, também, liderança considerada importante na discussão sobre os direitos indígenas na pré-constituente de 1988.

Assim, Romancil Cretã, narrou um pouco como era a sua vida em Curitiba, além disso, expôs o motivo pela qual se envolveu com a causa indígena após a referida conversa, já mencionada acima, com o seu avô Chico Luis.

¹⁰ O grupo liderado pelo major Cretã trabalha na construção da estrada da Colônia Militar do Chopin (1882) e recebe como pagamento as terras para os Kaingang.

¹¹ Fundação Nacional do Índio, órgão indigenista oficial do governo estado brasileiro, criado por meio da Lei nº 5.371, de 5 de dezembro de 1967, vinculada ao Ministério da Justiça, é a coordenadora e principal executora da política indigenista do Governo Federal. Sua missão institucional é proteger e promover os direitos dos povos indígenas no Brasil.

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 Manguairinha. Você tem de começar a fazer um trabalho lá em Manguairinha, para você se tornar o cacique de Manguairinha. Para você começar a ajudar a sua comunidade e, depois, você ajudar as outras comunidades e depois você poder ajudar os povos indígenas do sul do Brasil. 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 Manguairinha. Depois dessa conversa que tivemos num sábado, em 1988, meu avô veio para Manguairinha 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. (Entrevista, 09/05/2012, T.I. Manguairinha).

Após o diálogo com o avô Chico Luís sobre a história política do ex-cacique Ângelo Cretã, veio à percepção de que era preciso assumir publicamente a identidade cultural e usá-la como arma de luta no campo político em proveito dos indígenas. Assim, conforme comenta 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. (Entrevista, 09/05/2012, T.I. Manguairinha).

No que tange ao nome do ex-líder político Ângelo Cretã, ele é citado pelos herdeiros no sentido de afirmar o poder simbólico¹² nos processos políticos na T.I. Manguairinha e no sul do Brasil. Afinal ele nasceu na própria região 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

¹² Segundo Bourdieu (2004, p. 7): “[...] é, com efeito, esse poder invisível o qual só pode ser exercido com a cumplicidade daqueles que não querem saber que lhe estão sujeitos ou mesmo que o exercem.”

política disponível face ao mundo das agências de proteção e assistência ao índio (YÚDICE, 2004).

Romancil Cretã afirma que ser uma liderança é um dom. Ele contesta o discurso de que apenas ter conhecimento escolar e/ou competência técnica, hoje, são suficientes para formar um bom cacique e/ou uma liderança política expressiva. Neste entendimento, ele considera que:

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. (Entrevista, 09/05/2012, T.I. Mangueirinha).

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 âmbito da aldeia e o campo da sociedade envolvente.

Em virtude das considerações anteriores, a declaração abaixo revela a postura de enfrentamento político 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.

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 está 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 forte 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! Procuro, 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. (Entrevista, 09/05/2012, T.I. Mangueirinha).

Segundo Helm (2004) a história da T.I. Mangueirinha está diretamente vinculada à história do velho cacique Antonio Joaquim Cretã, que se estabeleceu nessa região e deixou seus descendentes como Joaquim Capanema, filho, e o bisneto, ex-cacique Ângelo Cretã, a quem Romancil faz referência no trecho acima.

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, Antonio Joaquim Cretã e outros. 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 e/ou adestrá-los por meio da catequização e civilização (MOTA, 1994).

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 conseguiu 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. (Entrevista, 30/05/2012, Coordenação Regional Interior Sul, Funai, Chapecó, Santa Catarina).

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 das próprias ferramentas políticas do branco para se defenderem com mais sabedoria e igualdade. A segunda questão refere-se aos limites e possibilidades de uma atuação afirmativa das lideranças indígenas dentro do Estado nacional. Assim, até onde a questão da liberdade e da autonomia, delas, é assegurada e respeitada no dia a dia pela sociedade política.

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 dos interlocutores indígenas e não-indígenas.

As novas lideranças indígenas buscam níveis de instrução de ensino, sobretudo educação superior; como uma ferramenta fundamental para compreender e interpretar as políticas públicas indigenistas, as leis específicas, as resoluções nacionais e internacionais que o Estado brasileiro endossou no que concerne aos direitos dos povos ancestrais e tradicionais. O fato dos novos protagonistas buscarem conhecimento escolar para compreender as políticas públicas tem a ver, segundo alguns entrevistados da pesquisa, com a dificuldade das lideranças tradicionais de lidarem com os conceitos e noções de direitos existentes nas políticas indigenistas na atualidade.

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

E assim concordando, muitos entrevistados relataram a necessidade de se capacitar constantemente para defender as demandas indígenas na esfera política da sociedade envolvente. O confronto com este já não será mais por meio dos instrumentos de guerra do passado guerreiro como o arco-e-flecha e/ou zabaratana, usando uma metáfora recorrente entre os nativos da T.I. 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 pelos 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 políticos, 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 das comunidades. Assim, a aldeia acaba sendo um grande laboratório de formação política de lideranças de base que vai se lapidando e tomando novos contornos para outros ambientes como o regional e o nacional.

REFERÊNCIAS

AMBROSETTI, Juan B. Los indios Kaingángues de San Pedro (Misiones), con un vocabulário. **Revista del Jardín Zoológico de Buenos Aires**, tomo II, ent. 10, p. 305-387, 1895.

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

BORBA, Telêmaco. Breve notícia sobre os Índios Caingangues, que, conhecidos pela denominação de Coroados, habitam no território compreendido entre os rios Tibagy e Uruguay. In: **Actualidade indígena** (Paraná, Brazil). Curitiba: Imprensa Paranaense, 1908. Disponível em: <<http://biblio.etnolingustica.org>> Acesso em: 28 jul. 2012.

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

COELHO DOS SANTOS, Sílvio. **Povos indígenas e a Constituinte**. Florianópolis: Editora da UFSC, 1989.

CHAGAS LIMA, Francisco de. Memória sobre o descobrimento e colônia de Guarapuava. Revista Trimestral de História e Geographia ou Jornal do Instituto Histórico e Geográfico Brasileiro, Rio de Janeiro, tomo IV, 1842. p. 43-64.

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

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

FERNANDES, Ricardo Cid. **Política e parentesco entre os Kaingang**: uma análise etnológica. Tese (Doutorado em Antropologia Social)–USP, São Paulo, 2003. Disponível em: <<http://pt.scribd.com/doc/79383612/Ricardo-Cid-Fernandes-Politica-e-Parentesco-entre-os-Kaingang-uma-analise-etnologica>>. Acesso em 11 de out. 2012.

FUNDAÇÃO INSTITUTO BRASILEIRO DE GEOGRAFIA E ESTATÍSTICA. Censo 2010: população indígena é de 896,9 mil, tem 305 etnias e fala 274 idiomas. **IBGE**: Sala de imprensa, Rio de Janeiro, 10 ago. 2012. Seção Notícias. Disponível em: <<http://saladeimprensa.ibge.gov.br>>. Acesso em: 03 nov. 2012.

GROS, Christian. **Ser diferente por (para) ser moderno, o la paradoja de la modernidade**. Bogotá: manuscrito, 1998.

HELM, Cecília Maria Vieira. A terra, a usina e os índios do P. I. Mangueirinha. In: COELHO DOS SANTOS, Sílvio (Org.). **O índio perante o direito**: ensaios. Florianópolis: Editora da UFSC, 1982, p. 129–142.

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

NAÇÕES UNIDAS. **Declaração das Nações Unidas sobre os Direitos dos Povos Indígenas**. Rio de Janeiro: UNIC Rio, 2008. Disponível em: <http://www.un.org/esa/socdev/unpfii/documents/DRIPS_pt.pdf> Acesso em: 01 ago. 2012.

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

ORGANIZAÇÃO INTERNACIONAL DO TRABALHO. **Convenção nº 169 sobre povos indígenas e tribais e Resolução referente à ação da OIT**. 5. ed. Brasília: OIT, 2011.

ORTOLAN MATOS, Maria Helena. **Rumos do movimento indígena no Brasil contemporâneo: experiências exemplares no Vale do Javari**. 2006. 244 f. Tese (Doutorado em Ciências Sociais)–Instituto de Filosofia e Ciências Humanas, Unicamp, Campinas, SP, 2006.

TOMMASINO, Kimiye. Território e territorialidade Kaingang. Resistência cultural e historicidade de um grupo Jê. In: MOTA, Lúcio Tadeu; NOELLI, Francisco Silva; TOMMASINO, Kimiye (Orgs.). **Uri e Wãxi: estudos interdisciplinares dos Kaingang**. Londrina: Editora UEL, 2000.

VEIGA, Juracilda. **Aspectos fundamentais da cultura Kaingang**. Campinas, SP: Curt Nimuendajú, 2006.

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

WIESEMANN, Ursula. Os dialetos da língua Kaingang e Xokleng. **Arquivos da Anatomia e Antropologia**. RJ: Instituto de Antropologia Prof. Souza Marques, nº 3, p. 197-217.

YÚDICE, George. **A conveniência da cultura: usos da cultura na era global**. Belo Horizonte: UFMG, 2004.

NOTAS

¹ Doutor em Ciências Sociais (PUC-SP) e atualmente Bolsista Pesquisador PNPd/Capes no Programa de Mestrado em Desenvolvimento Regional da UTFPR, Campus Pato Branco, PR. Membro do Centro de Pesquisa e Apoio ao Desenvolvimento Regional - CEPAD. Endereço profissional: Programa de Pós-Graduação em Desenvolvimento Regional. Via do Conhecimento, km 1, Pato Branco – PR, CEP 85503-390. E-mail: antoniocavalcant@hotmail.com.