

# **O DIREITO E OS KAINGANG NO OESTE CATARINENSE: DA TUTELA À CONSCIÊNCIA (N)ATIVA**

João Francisco Kleba Lisboa

(Universidade Federal de Santa Catarina)

Após dois períodos de dez dias no oeste catarinense, região de ocupação tradicional Kaingang, visitando duas Terras Indígenas, entrevistando lideranças e observando minimamente algumas situações, com o intuito de desenvolver a pesquisa para minha dissertação de mestrado sobre direitos indígenas a partir de certos conceitos e métodos antropológicos – não sei, entretanto, se isso poderia ser chamado de Antropologia Jurídica – pude, antes de tudo, refletir sobre de que forma nós, pesquisadores do Direito, podemos nos beneficiar dessa aproximação com a Antropologia. Ou, então, sobre qual a contribuição que essa aproximação pode trazer para a relação entre as duas disciplinas, e quais seriam seus objetivos com isso. Antes, portanto, de relatar minhas observações sobre os Kaingang, gostaria de fazer algumas provocações teóricas, sobretudo a partir de dois questionamentos.

## **Modernidade e povos indígenas**

Nesses tempos em que a noção de direitos humanos universais pode ser tomada como ameaça à diversidade cultural dos povos e os Estados modernos – com seus aparatos jurídicos, entre outras coisas – são vistos como verdadeiros agentes coloniais destruidores dos modos de ser indígenas, tanto no passado como ainda hoje, corre-se também o risco de se deixar a pesquisa acadêmica cair tanto em falsas oposições teóricas como em fáceis e exaltados esquemas maniqueístas de vítima e vitimizador. Nunca é demais lembrar que ambas as áreas do conhecimento exerceram ou ainda exercem um papel importante no arcabouço de ideias e projetos do ocidente. Direito e Antropologia já caminharam juntos antes, mesmo que para fins que satisfizessem o interesse imperialista das potências européias do século 19, como, por exemplo, escreve Roberto Da Matta a respeito do período de formação da Antropologia Social contemporânea e a figura precursora de Sir James Frazer:

Da mesma maneira, a sociedade de Frazer também estava separada do mundo – sobretudo do mundo que havia conseguido dominar e ao qual havia imposto a *Pax Britannica*. Coerentemente com esse movimento, Frazer e outros evolucionistas do seu tempo colecionaram milhares de fatos etnográficos de todo o mundo, construindo

uma “história da humanidade” vista pelo prisma dos deuses, dos rituais, dos sacrifícios, da magia e da religião. Se, nesta trajetória, eles separavam os fatos etnográficos do seu contexto apropriado – o local onde emergiam e as relações que mantinham com outros fatos - , comparando coisas que não podiam ser comparadas, é preciso não esquecer que sua sociedade realizava o mesmo. Pois o que é o domínio inglês na Índia e no Egito senão a tentativa de unir coisas realmente separadas? E, neste contexto, deve-se mencionar o lugar onde floresceu a Antropologia dessa época: os museus, essas casa de classificação de objetos expressivos de períodos culturais diferenciados, objetos que permitem ao especialista a demonstração empírica da evolução humana na face do planeta. Os museus, assim, surgem, abrindo uma área para os troféus que o *Imperium*, em virtude de sua superioridade técnica e política, um dia resolveu reunir. E o colecionador do museu, como o administrador colonial e o nosso antropólogo vitoriano evolucionista, tem uma verdadeira mania classificatória. (DA MATTA, 1983, p. 8.)

A menção do antropólogo brasileiro aos museus como paradigma da vaidade exibicionista ocidental não é gratuita, uma vez que outras culturas foram por um bom tempo vistas como objetos arcaicos, itens que deveriam ser classificados e catalogados com o fim de demonstrar um caminho obrigatório que humanidade deveria percorrer até o progresso certo representado pelo ocidente. Porém não é função deste artigo buscar os erros ou condenar o passado dessas disciplinas, tarefa que, apesar de não ser difícil, é anacrônica, e acabaria transformando grupos de pesquisa em verdadeiros tribunais (ou em escritórios de advocacia). Ao contrário, seria muito mais desejável uma vontade conjunta dos dois lados para a realização de um intercâmbio hermenêutico, ou, como propõe Geertz,

...não uma mera tentativa de unir o direito, *simpliciter*, à antropologia, *sans phrase*, mas sim uma busca de temas específicos de análise que, mesmo apresentando-se em formatos diferentes, e sendo tratados de maneiras distintas, encontram-se no caminho das duas disciplinas.(...) não um esforço para impregnar costumes sociais com significados jurídicos, nem para corrigir raciocínios jurídicos através de descobertas antropológicas, e sim um ir e vir hermenêutico entre os dois campos, olhando primeiramente em uma direção, depois na outra, a fim de formular as questões morais, políticas e intelectuais que são importantes para ambos. (GEERTZ, 2002, p. 253)

Portanto, o primeiro questionamento que pode surgir dessas trocas interdisciplinares – e minha intenção, enquanto advogado, é antes tecer críticas ao Direito do que à Antropologia – volta-se contra a idéia do Estado enquanto ente maciço, homogêneo e centralizado, regido por um único sistema de normas, hierarquias e organização burocrática, fundado nos princípios da administração pública e do Direito, impessoal e racional. Acontece que um exercício de olhar antropológico pode provocar um sério abalo nesse mito moderno do poder e da vida pública em nossa sociedade, através tanto de uma aproximação quanto de um distanciamento, seja das diversas práticas administrativas, do cotidiano de seus funcionários ou do teor simbólico por trás desses comportamentos. Tal exercício faria virem à tona as

diversas subjetividades que compõem essa máquina administrativa, além de revelar as micro-instâncias de poder, relações pessoais, trocas, favores e demais desvios que beiram o ilícito mas que são inseparáveis do próprio funcionamento das leis e das instituições. Aí talvez esteja um grande diferencial, uma vez que não se trata de ressaltar os aspectos individualistas e universalizantes do Estado moderno para, em seguida, denunciá-lo, e sim mostrar a farsa dessa própria visão sobre a qual o poder estatal se legitima e se sustenta, desmascará-la. Não que eu acredite que as coisas se resolvam com um simples exercício dialético, mas esse deslocamento de olhar pode ser muito mais útil do que repetir chavões denunciastas e simplificadores, uma vez que questiona os próprios termos que os representantes do Estado usam para legitimar seus atos ou suas omissões. Como escreve Roberto Kant de Lima,

É assim que a Antropologia volta seus olhos para formas de Direito das “sociedades complexas”, munida de toda essa trajetória crítica. Incrementa-se o exercício da diferença dentro da própria sociedade, refundam-se as classificações sempre etnocêntricas a que está submetida em sociedades modernas, urbanas e industriais, divididas ou não em classes sociais.(...) Questiona-se o mito da centralização e progressiva racionalização das práticas do poder, que oculta sua capacidade de inscrição e homogeneização de unidades sociais, súbita e surpreendentemente identificadas como “indivíduos” erigidos em sujeitos de direitos e obrigações. Põe-se a nu os paradoxos encerrados na percepção do Estado como “organizações” e sua imagem de todo homogêneo e centralizador: quanto mais complexa a sociedade, tanto mais centralizada, mas tanto mais camadas de regras, e mais adjacentes, numerosas e diversas as jurisdições, instâncias e campos autônomos. À aparência de centralização e controle racional corresponde uma efetiva delegação no governo e na administração, constituindo-se mais áreas de discricção e semi-autonomia mas assim constituídas das subpartes da sociedade, sejam formalizadas ou informais. (KANT DE LIMA, 2007, pp. 96-97).

O outro questionamento também se faz necessário nos dias de hoje, em que os cursos de direito discutem os prós e os contras da relação entre os direitos humanos e o multiculturalismo. Boa parte do tempo da discussão gasta-se em cima do prefixo a ser utilizado: *multi*, *inter*, *trans*, *pluri*, etc. Parece, no entanto, que menos atenção por parte dos debatedores recebe o principal: a noção de cultura. Muitas vezes esta palavra tende a ser tratada com exagerada reverência, como argumento definitivo e incontestável em defesa de determinadas práticas sacramentadas sob o manto de “manifestações culturais”. Isso talvez se agrave devido à característica do Direito de procurar transformar em leis costumes sociais. Ou seja, não surpreende que alguns pesquisadores oriundos deste curso passem a ver a cultura como uma coleção de objetos intocáveis, tentando cristalizá-la em uma espécie de código – nada mais que a versão propriamente jurídica das coleções de museu. A tal comportamento pode estar somada uma reutilização da velha noção de “povos sem história”, a qual já foi

largamente debatida e desmentida. Por exemplo, Marshall Sahlins destaca a utilização consciente da “cultura” em contraposição ao imperialismo ocidental:

A associação original da idéia antropológica de cultura com a reflexão sobre a diferença se opunha, portanto, à missão colonizadora que hoje se costuma atribuir ao conceito. Pois o fato é que, em si mesma, a diferença cultural não tem nenhum valor. Tudo depende de quem a está tematizando, em relação a que situação histórica mundial. Nas últimas duas décadas, vários povos do planeta têm contraposto conscientemente sua "cultura" às forças do imperialismo ocidental que os vêm afligindo há tanto tempo. A cultura aparece aqui como a antítese de um projeto colonialista de estabilização, uma vez que os povos a utilizam não apenas para marcar sua identidade, como para retomar o controle do próprio destino. Foi assim que certos intelectuais burgueses alemães, destituídos de poder enquanto classe e de união enquanto nação, responderam aos apóstolos iluministas de uma "civilização" universal (sem esquecer a ameaça anglo-francesa de dominação industrial) – através da celebração das *Kulturen* indígenas de sua nação (SAHLINS, 1997, pp. 45-46).

A história da ocupação colonial do continente americano, por exemplo, está repleta de massacres contra seus povos nativos<sup>1</sup>, fundamentada em um discurso racista e etnocida usado para legitimar a invasão do território, divisão dos corpos e do espaço, a exploração da mão-de-obra indígena e africana e a exclusão social, fatores esses decisivos para a formação de sociedades como a brasileira. A ideia de que os povos indígenas desapareceriam ou seriam necessariamente assimilados pelas sociedades nacionais envolvidas parecia, até pouco tempo, algo incontestável, mesmo que usada como alerta, ou para criticar o próprio imperialismo ocidental. No entanto, por mais que essa visão possa ter surgido em caráter de denúncia, com inegável contribuição para a conscientização da sociedade brasileira, a observação empírica constatou, nas últimas décadas, não apenas o aumento do número de indivíduos indígenas, mas o ressurgimento de povos indígenas em locais onde se julgavam desaparecidos<sup>2</sup>. Além disso, ao se negar aos índios agência sobre sua própria história, cai-se na armadilha paternalista da vitimização, o que não deixa de ser mais uma negação de seu ponto de vista e sua participação, ou, como disse Manuela C. da Cunha (1992), outra face de sua eliminação. Sahlins, por sua vez, ataca o que seria um “colonialismo acadêmico”:

Até bem recentemente, o complemento antropológico usual à teoria do desalento era uma séria preocupação com a destruição do Outro, provavelmente na esperança de que algum bem poderia advir do esforço de documentação do canibalismo cultural praticado pelo capitalismo mundial. O problema é que, ao negar qualquer autonomia

---

<sup>1</sup> Como denunciou Pierre Clastres, em relato já bem conhecido: “A partir da descoberta da América em 1492, começou a funcionar uma máquina de destruição dos índios. Esta máquina continua a funcionar ao longo da floresta amazônica, onde subsistem as últimas tribos ‘selvagens’. Durante estes últimos anos foram denunciados massacres de índios no Brasil, na Colômbia e no Paraguai. Mas sempre em vão” (CLASTRES, 1982, p. 53).

<sup>2</sup> Como João Pacheco de Oliveira demonstra em “Uma etnologia dos ‘índios misturados’? Situação colonial, territorialização e fluxos culturais” (OLIVEIRA F<sup>o</sup>, 1998).

cultural ou intencionalidade histórica à alteridade indígena, as antropologias do sistema mundial se tornaram muito semelhantes ao colonialismo que elas, justificadamente, condenavam. Nossas teorias acadêmicas pareciam perfazer, no registro da superestrutura, o mesmo tipo de dominação que o Ocidente há muito impusera no plano da prática econômica e política. Ao supor que as formas e os fins culturais das sociedades indígenas modernas haviam sido construídos exclusivamente pelo imperialismo – ou então como sua negação –, os críticos da hegemonia ocidental estavam criando uma antropologia dos povos neo-a-históricos.

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

Ao analisar os trabalhos de outros três antropólogos, Marshall Sahlins depara-se com fenômenos que indicariam uma certa “indigenização” da modernidade, não prevista pela Antropologia tradicional ou pelas sombrias teorias do Sistema Mundial. Superando a contradição entre tradicional e moderno, diversas experiências no Brasil e no mundo demonstram um crescente sentido político da cultura entre os povos indígenas, que passam a ver nela não apenas uma herança, mas também um projeto para o futuro. Porém esse movimento indígena relativamente recente passa a ser alvo de tentativas de assimilação, que surgem tanto das correntes de direita como de esquerda. Enquanto as primeiras ainda pretendem a dissolução dos índios na unidade nacional ou sua integração no sistema de mercado através do “desenvolvimento” econômico, as últimas gostariam de reduzir as especificidades culturais dos inúmeros povos indígenas na luta antiimperialista ou na condição geral de proletariado. Ambas as correntes, no entanto, são rejeitadas pelo movimento indígena:

Assim, diferenças culturais que a força do Sistema Mundial expulsou pela porta da frente retornam, sorrateiramente, pela porta dos fundos, na forma de uma "contracultura indígena", um "espírito de rebelião", ou algum retorno do oprimido do mesmo tipo. Um dos combates políticos mais interessantes que se vêm travando no Terceiro Mundo, como veremos, é a tentativa, por parte tanto da esquerda como da direita, de capturar os movimentos culturais indígenas em nome de princípios abstratos como a luta de classes, o antiimperialismo, a integridade nacional ou coisa do gênero. A isso também os povos têm resistido. (Idem. p. 55).

Como maior evidência da participação dos índios na história contemporânea, o discurso político indígena que ganha forma nas três últimas décadas passa a se apropriar do horizonte legal imposto pelo Estado brasileiro, como a categoria de “Terra Indígena” ou mesmo a noção de “indianidade” genérica e jurídica, reivindicada na condição comum de expropriados. Tal movimento deve-se, principalmente, ao desenvolvimento, pelos novos

representantes indígenas, de uma simbolização política complexa e original, uma “adaptação criativa” capaz de contornar ou subverter o discurso colonial (LISBOA, 2008). A formalização de associações indígenas ao longo do país é mais um exemplo desse processo de incorporação do horizonte legal do Estado e de certos mecanismos de representação política.

## Os Kaingang e os conflitos contemporâneos

No oeste do Estado de Santa Catarina, região de colonização relativamente recente, grupos Kaingang ainda lutam por terras cuja ocupação tradicional é incontestável. Apesar da dívida histórica com o povo Kaingang, em Santa Catarina a articulação de forças políticas anti-indígenas parece ter crescido nos últimos anos, atravancando o reconhecimento de seus direitos. Vale dizer que as terras devolvidas aos índios, após longo período de reivindicação e negociação, já não contam com florestas ou grandes áreas cultiváveis. O potencial hidrelétrico da região do Rio Uruguai, por sua vez, com usinas já instaladas e em funcionamento, ainda não se reverteu em benefícios concretos e significativos para as comunidades indígenas afetadas, como prevê o texto constitucional.<sup>3</sup>

A região que hoje compreende o oeste do Estado de Santa Catarina possui um significativo histórico de conflitos territoriais, motivados por interesses estratégicos e econômicos<sup>4</sup>, no qual geralmente foram ignorados os primeiros habitantes da região, os Kaingang. O povo indígena Kaingang, no entanto, mais do que simples espoliado, participou ativamente do destino e da ocupação do território que até então lhe pertencia. Os exemplos mais conhecidos são os líderes indígenas Condá e Viry, principalmente o primeiro, figura influente e decisiva mesmo entre as autoridades oficiais, como relata Wilmar da Rocha D’angelis:

---

<sup>3</sup> A Constituição Federal impõe limites à exploração dos recursos hídricos das TIs, inclusive no que diz respeito aos potenciais energéticos dos rios, uma vez que, juntamente com a mineração, esses empreendimentos só podem ser realizados com autorização do Congresso Nacional e a audiência das comunidades indígenas afetadas: “**Art. 231. § 3º** - O aproveitamento dos recursos hídricos, incluídos os potenciais energéticos, a pesquisa e a lavra das riquezas minerais em terras indígenas só podem ser efetivados com autorização do Congresso Nacional, ouvidas as comunidades afetadas, ficando-lhes assegurada participação nos resultados da lavra, na forma da lei”.

<sup>4</sup> Por exemplo, diz Arlene Renk: “A preocupação com a ocupação efetiva do espaço é uma invariante que aparece nos escritos e documentos do século XIX até as primeiras décadas do século XX. Por exemplo, quando da abertura da estrada de Corrientes por Marcondes de Sá, em torno de 1865, este sugere a fundação de colônias que servissem de ponto de exploração e importação às margens do rio Uruguai, do lado paranaense, e o povoamento da fronteira, escolhendo os terrenos de campos, ‘campos encravados no sertão’, e não nas matas. Esta sugestão prende-se aos limites não definidos entre o Brasil e a Argentina e às incursões daquele país nas colheitas do mate, bem como pela possibilidade de exploração comercial da madeira e mate, exportados pelo rio Uruguai.” (RENK, 2007, p. 22).

Condá era, assim, praticamente a peça chave da permanência brasileira nos Campos de Palmas. Sua ascendência sobre os diversos grupos Kaingang, habitantes dos sertões entre o Iguaçu e o Uruguai, e mesmo da margem esquerda desse último – já território riograndense – é atestada por inúmeros autores (D'ANGELIS, 1989, p. 28).<sup>5</sup>

A organização social dos Kaingang, ao longo de todo o processo que foi ao mesmo tempo de invasão e de convívio, passou por alterações substanciais – não que se imagine que em algum momento ela esteve livre de instabilidade ou de influências externas. Isso deveu-se, em boa parte, ao tipo específico de relação estabelecida com uma entidade até então inexistente para os Kaingang: o Estado-Nação; mais precisamente, à relação com alguns órgãos e agentes estatais. As reservas indígenas, criadas e administradas pela estrutura governamental, permitiram ao Estado brasileiro exercer forte influência sobre os Kaingang, cooptando líderes indígenas através da figura do Chefe do Posto Indígena. Como diz Aneliese Nacke,

A criação das reservas indígenas e a consequente implantação de sua estrutura administrativa colocam em cena a figura do Chefe do Posto Indígena – autoridade não indígena responsável pela implementação da política indigenista do Estado brasileiro. Em alguns casos – a TI Xaçecó é um exemplo –, historicamente, as lideranças indígenas foram cooptadas pela chefia do Posto Indígena, sendo coniventes com as práticas de exploração dos recursos indígenas em troca de privilégios de diversas ordens. Por exemplo, facilidades no uso de maquinário para o plantio de suas lavouras, acesso ao arrendamento de terras, obtenção da renda originária da venda de produtos extraídos da TI em benefício de poucos grupos familiares. Decorrentes da prática do processo de cooptação registram-se oposições intragrupos e parentelas. Quebram-se assim as estruturas de solidariedade; os antigos vínculos políticos se desfazem para dar lugar ao descontentamento em relação aos respeitados chefes. Instaura-se a discórdia, e paralelamente surgem os grupos privilegiados em detrimento de outros que se vêem desamparados. (NACKE, 2007, p. 41).

Estima-se hoje uma população kaingang de 25.875 pessoas vivendo em 32 Terras Indígenas (TIs) espalhadas pelos estados Paraná, Rio Grande do Sul, Santa Catarina e São Paulo, além de famílias vivendo nas zonas urbanas e rurais próximas às TIs, ou mesmo em zonas metropolitanas, muitas vezes afastados de suas terras por razões econômicas ou políticas. As TIs representam hoje uma pequena parcela de seus territórios tradicionais e, por estarem distribuídas em quatro estados, a situação das comunidades apresenta as mais

---

<sup>5</sup> Os Campos de Palmas, de acordo com D'angelis, referem-se ao atual oeste catarinense: “Portanto, quando a documentação oficial fala de Campos de Palmas, está se referindo, sobretudo, a terras do atual Oeste Catarinense. Por exemplo, Palmas passou a designar a região, sobretudo após 1855, ano da criação da Freguezia (Paróquia) de Palmas. A Freguezia de Palmas ia até os limites da província do Paraná com a de São Pedro do Rio Grande do Sul, ou seja, o rio Uruguai; a Oeste, ia até os limites (então indefinidos) com a Argentina (que o Brasil pleiteava situar os rios Peperi-Guaçu e Santo Antônio).(...) Ou seja, quando no período Imperial e na República, até 1917, os documentos mencionam Palmas estão, inclusive, referindo-se, de fato, a toda região Oeste Catarinense” (D'ANGELIS, 1989, pp. 25-26).

variadas condições (TOMMASINO; CID FERNANDES, 2001). Apesar dessas diferenças entre as TIs, e até mesmo entre aldeias de uma mesma TI, não se pode tomar cada aldeia Kaingang como um sistema de organização fechado e isolado. Ao contrário, é possível perceber uma espécie de sistema de comunicação entre as distintas aldeias, com freqüente movimentação entre seus habitantes e uma espécie de “administração” de recursos humanos, como por exemplo o remanejamento de professores indígenas. Os caciques também mantêm contato com certa intensidade, favorecendo a criação de organizações supracomunitárias, como bem relatam Kimiye Tommasino e Ricardo Cid Fernandes:

Nas últimas décadas surgiram várias organizações não apenas kaingang mas também de outras etnias, comunitárias, supracomunitárias e supra-étnicas. Por iniciativa do próprio órgão tutelar, todas as comunidades étnicas formaram associações comunitárias com o objetivo de acessarem recursos financeiros, materiais e técnicos das instituições como LBA e outras para fazer frente à escassez de recursos daquele órgão.

Surgiram também na década de 1990, organizações supracomunitárias e supra-étnicas como os Conselhos Estaduais de Caciques (dois regionais no Paraná, um em Santa Catarina e outro no Rio Grande do Sul), Associação dos Povos Indígenas do SUL-APOIS, Associação dos Professores Bilíngües Kaingang e Guarani-APBKG e Organização das Nações Indígenas do SUL-ONISUL.

Os Conselhos Estaduais de Caciques têm atuado junto aos governos para garantirem recursos para os projetos em agricultura (insumos para correção do solo, equipamentos agrícolas, combustível, pesticidas e sementes). As associações comunitárias somente aparecem quando algum projeto comunitário torna necessária a sua ativação porque, de fato, o cacique com sua liderança é o responsável pelas decisões. Todas as associações acabam atuando apenas em alguns eventos pontuais por ficarem na dependência de apoio de instituições externas como a própria FUNAI, CIMI, secretarias estaduais e municipais, universidades. (Idem, 2001).

Uma questão curiosa que surge ligada aos conflitos internos e à forma Kaingang de resolvê-los é justamente a conversa atual entre caciques das diversas aldeias a respeito de uma das principais – e talvez mais duras – formas de punição, que vem tendo sua eficácia questionada por eles mesmos: a transferência de um índio para outra aldeia. Essa é uma das espécies de punição por transgressão às regras indígenas, que não resulta simplesmente na expulsão do transgressor da comunidade, mas, através de um acordo entre caciques, familiares e o próprio transgressor, este tem que se mudar para outra aldeia, onde passará a viver e provavelmente será recebido por algum parente minimamente próximo. A divergência, porém, que se instaurou entre os caciques, se dá porque alguns deles afirmam que, com a transferência do indivíduo, transfere-se o problema, ao invés de resolvê-lo. O melhor seria fazer com que ele pagasse pelo que cometeu na própria comunidade, através da prestação de serviços comunitários. Outra coisa com a qual os caciques sabem que devem tomar cuidado é com a aplicação de medidas extremas, como a prisão de um agressor, uma vez que tal prática

é vista como “cárcere privado” pelo direito penal brasileiro. É o que pensa, por exemplo, o cacique da TI Toldo Imbu, Albari dos Santos, na época também no posto de presidente da associação dos caciques indígenas de Santa Catarina. Dessa forma, o sistema de regras Kaingang passa a ser questionado e transformado por suas próprias lideranças, não sem também buscar apoio de instituições estatais, como a Funai, a polícia e o Ministério Público.

Se por um lado há canais de aproximação na relação entre os Kaingang e a sociedade envolvente, no entanto, por outro há evidências de que a história parece se repetir. O mesmo cacique Albari dos Santos, juntamente com outros sete indígenas, está sendo processado por um crime de homicídio que comoveu a cidade de Abelardo Luz, no qual um proprietário rural morreu ao se aproximar de uma manifestação indígena<sup>6</sup>. Antes de buscar se posicionar pela culpabilidade ou inocência dos acusados, cabe notar que a denúncia para esse tipo de crime, mesmo tratando-se de concurso de pessoas, deve especificar a participação de cada um dos partícipes ou co-autores, ou o que se chama de individualização da conduta. Porém, no caso específico, o direito penal parece ter esquecido desse princípio, narrando os fatos de forma genérica e pedindo a punição de um grupo de pessoas, no lugar de indivíduos. O cacique e mais duas lideranças, além disso, ficaram presos, através de prisão preventiva, pelo período de 84 dias, sob o argumento de que estariam ameaçando as testemunhas. Ocorre que o juiz se utilizou das divergências internas da própria aldeia para, com base no depoimento de testemunhas indígenas, manter a prisão preventiva, como se pode destacar do seguinte trecho desta decisão:

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

Como se vê, o Excelentíssimo Sr. Juiz Federal refere-se aos conflitos internos entre os índios fazendo alusão a um caso sem qualquer relação com o que estava em questão no processo específico, sendo a medida de prisão preventiva quase que uma atitude natural a ser tomada em razão desse contexto. Pode-se questionar também a utilização oportuna desse conflito interno – revelado nas falas das testemunhas indígenas – para satisfazer a pressão popular local em prol da rápida punição dos índios acusados, ou seja, para resolver

---

<sup>6</sup> Trata-se do processo n. 2004.72.02.000942-2 – 1ª Vara Federal de Chapecó/SC.

momentaneamente um conflito entre índios e não-índios. Cabe lembrar que, quando estive na região, em fevereiro deste ano, o crime completava cinco anos sem sequer ter sido julgado em primeira instância (em tribunal do júri), com a devida referência ao fato publicada na imprensa local.

Nem sempre, porém, as divergências internas levam para esse tipo de consequência. Em outra Terra Indígena Kaingang, o Toldo Chimbangue, pode ser identificado um certo “conflito de gerações” capaz de produzir tanto animosidade quanto resultados saudáveis. Como foi visto na parte mais teórica deste artigo, os movimentos indígenas pensam sua cultura cada vez mais em termos não só de passado (tradição), mas de presente e futuro. E estas diferentes temporalidades, no Chimbangue, estão de certa forma expressas nas diferentes gerações.

Os mais velhos da Terra Indígena representam não apenas os saberes tradicionais dos Kaingang, como o conhecimento das ervas medicinais ou o dom da escolha do nome indígena, mas também a história da luta pela retomada da terra, que envolveu violência física, greve de fome, viagens e extensas negociações e culminou com o reconhecimento oficial, 25 anos atrás<sup>7</sup>. Esses eventos também encontram seu lugar nas narrativas dos mais velhos, que deles participaram, sendo um motivo de orgulho e reafirmação da identidade étnica.

O presente, por sua vez, seria representado pela atual organização política, na figura do cacique e dos dois capitães, e sua busca por alianças, seja com as organizações indígenas ou com setores da sociedade envolvente. Os líderes indígenas também procuram ver os órgãos estatais ou entidades não-governamentais como fontes de recursos, por meio da elaboração de projetos de financiamento<sup>8</sup>. Essa busca por alianças e por recursos deve-se em boa parte à perda do papel exclusivo que a Funai já exerceu enquanto mediadora entre os índios e a sociedade brasileira. Cabe aos Kaingang, enquanto povo, saber administrá-la, evitando o risco de “faccionalismo” e buscando ganhos políticos. Conforme Aneliese Nacke:

Politicamente, os Kaingang sabem em quais momentos devem fazer alianças e quais ao seus aliados potenciais permanentes ou temporários. Assim, apóiam partidos políticos e estabelecem alianças com políticos regionais (deputados, prefeitos e vereadores) em busca de apoio para suas reivindicações e interesses. Estas alianças,

---

<sup>7</sup> Sobre a história do Toldo Chimbangue através de um enfoque jurídico, ver GAIGER, 1985.

<sup>8</sup> Encontrei uma interessante vinculação dessa procura por projetos com o modo de subsistência de povos tradicionalmente coletores/caçadores (como os Kaingang) numa citação que o advogado Júlio Gaiger fez de Volker Von Bremen: “A relação tradicional (dos indígenas coletores caçadores) diante da natureza estendeu-se também aos projetos, que constituem uma nova fonte de coleta que serve de base de subsistência. Assim como em sua relação tradicional com a natureza, os indígenas tratam de conhecer os projetos e de se adaptar às suas características para poderem apropriar-se deles” (VON BREMEN, 1987, apud GAIGER, 1995, p. 29)

por sua vez, também são convenientes para os políticos regionais, porque as TIs, atualmente, representam um reduto eleitoral significativo.

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

E o futuro, por fim, como todos já sabem, está nos jovens e nas crianças da TI, que têm aulas de língua e cultura Kaingang na escola indígena e retomam, assim, uma fala que nem todos os adultos dominam, pois deixavam de utilizá-la. Alguns jovens, por sua vez, conseguem vencer o preconceito e ingressar em cursos técnicos e mesmo em faculdades, tendo esse diferencial reconhecido e valorizado mesmo entre os mais velhos. A busca por diversão e pelas novidades de fora da aldeia ocupa boa parte de suas preocupações. Como notaram Aneliese Nacke e Neusa Maria Bloemer:

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

A recuperação da terra garantiu a estes poucos Kaingang a perspectiva e a possibilidade de se reproduzir como grupo étnico diferenciado, não obstante o preconceito e a discriminação que continuam sofrendo por parte da sociedade regional. (NACKE; BLOEMER, 2007, p. 65).

A desconfiança de uma geração em relação a outra parece ser algo natural em qualquer cultura e não é exceção no Chimbangue. Assim, enquanto os mais novos são acusados de briguentos ou preguiçosos pelos adultos, os velhos desdenham das atuais lideranças quando comparam a organização atual com a luta de “sua época”. Os mais novos também podem se indignar com algumas regras mais rígidas, assim como alguns jovens passam a ter papel cada vez mais proeminente dentro da aldeia. Há um sentido de coletividade que não impede a expressão dessas diferenças, assim como as rivalidades internas não barram a busca por um bem comum. Tudo isso mostra que a realidade dessa comunidade indígena é bem mais complexa do que eu, pelo menos, imaginava. Tentar teorizar essa complexidade do ponto de

vista do Direito, então, não pode ser uma tarefa simples, e quando for merece a desconfiança dos pesquisadores, mesmo que a adesão seja mais atrativa e menos trabalhosa.

## **Conclusão**

A relação da Antropologia com o Direito pode render bons frutos par os dois lados, em especial, a meu ver, na questão dos direitos indígenas. Parece-me, no entanto que muitas vezes os pesquisadores do Direito continuam buscando nas práticas sociais “objetos jurídicos”– um direito indígena reificado em normas expressas e instituições específicas, algo que possa ser catalogado como verdadeiramente indígena, no melhor estilo das coleções de museu. Defender incondicionalmente a autoridade de um líder indígena, como se fosse a expressão máxima de uma alteridade genérica, ou de um pluralismo jurídico, ignorando assim, paradoxalmente, o pluralismo interno e dinâmico de cada povo, comunidade ou grupo, pode resultar não apenas na produção de estereótipos acadêmicos, mas afirmar a real face de um paternalismo autoritário: não o do cacique, mas do pesquisador.

Em vez disso, talvez fosse mais proveitoso analisar a relação dessa autoridade com as instâncias judiciárias, burocráticas e políticas da sociedade brasileira, sem esquecer a história dos povos indígenas mas também sem abafar seu futuro, prestando atenção nos seus conflitos e nos seus projetos. Este seria um desafio e tanto para o Direito e sua fixação pela ordem, mesmo quando tenta achá-la em outros lugares, como as comunidades indígenas.

## REFERÊNCIAS

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

CUNHA, Manuela Carneiro da. **História dos índios no Brasil**. Introdução. São Paulo: Companhia das Letras, 1992.

DA MATTA, Roberto. Repensando E. R. Leach. In: LEACH, Edmund Ronald. **Antropologia** / organizador: Roberto da Matta; tradução Alba Zaluar Guimarães et al. (Grandes Cientistas sociais; 38). São Paulo: Ática, 1983.

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

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

GEERTZ, Clifford. **O saber local**: novos ensaios em antropologia interpretativa; tradução de Vera Mello Joscelyne. Petrópolis, RJ: Vozes, 1997.

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

KANT DE LIMA, Roberto. Por uma Antropologia do Direito no Brasil. In: CERQUEIRA, Daniel Torres de; FILHO, Roberto Fragale (orgs). **O ensino jurídico em debate**. Campinas: Millenium, 2007, p. 89-115.

LISBOA, João Francisco Kleba. Índios e o Estado brasileiro: entre a tradição e a invenção. **Anais do Congresso Latino-Americano de Direitos Humanos e Pluralismo Jurídico** (20-22 agosto 2008, Florianópolis, SC) (<http://www.nepe.ufsc.br/controle/artigos/artigo72.pdf>)

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

NACKE, Aneliese; BLOEMER, Neusa Maria Sens. As áreas indígenas Kaingang no oeste catarinense. In: NACKE, Aneliese; RENK, Arlene; PIOVEZANA, Leonel; BLOEMER, Neusa M. S. **Os Kaingang no Oeste Catarinense**: tradição e atualidade. Chapecó: Argos, 2007.

PACHECO DE OLIVEIRA, João. Uma etnologia dos ‘índios misturados’? Situação colonial, territorialização e fluxos culturais, **Mana** 4(1): 47-77 (1998).

RENK, Arlene. Território e Alteridade: construções sociais do oeste catarinense. In: NACKE, Aneliese; RENK, Arlene; PIOVEZANA, Leonel; BLOEMER, Neusa M. S. **Os Kaingang no Oeste Catarinense**: tradição e atualidade. Chapecó: Argos, 2007.

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

TOMMASINO, Kimiye; CID FERNANDES, Ricardo. Kaingang. In: ISA – Instituto Socioambiental. **Povos Indígenas no Brasil** (<http://pib.socioambiental.org/pt/povo/kaingang>), 2001 (acesso em 22/06/2009).

VON BREMEN, Volker. Fuentes de caza y recolección modernas: proyectos de ayuda al desarrollo destinados a los indígenas del Gran Chaco (Argentina, Paraguay, Bolívia). Servicios de Desarrollo de las Iglesias (AGKED), Stuttgart, 1987 (mimeo) apud: GAIGER, Júlio M. G. Para os índios fazerem mais festas, in: INESC – Instituto de Estudos Sócio-Econômicos. **Mapa da Fome entre os Povos Indígenas no Brasil (II)**. Brasília, INESC/PETI/MN/ANAÍ-BA, 1995.