

LETICIA DE PAIVA ROTHEN

“IDENTIDADE ÉTNICA”
NA TERRA INDÍGENA SÃO JERÔNIMO, PR

Monografia apresentada como requisito
à obtenção do grau de bacharel,
Curso de Ciências Sociais,
Universidade Federal do Paraná.
Orientadora: Edilene Coffaci de Lima.

CURITIBA, 2000

AGRADECIMENTOS

Em primeiro lugar, agradeço ao CNPq a oportunidade desta Bolsa de Iniciação Científica que muito contribuiu à minha formação na área de Antropologia. E ao Prof. Silvio Coelho dos Santos, pela oportunidade de participação no Projeto que coordena, de grande valia profissional.

À Prof. Cecília M. V. Helm, orientadora CNPq, agradeço pela atenção e pela oportunidade destes dois anos de bolsa. Também pelo seu empenho em conseguir verba para minha pesquisa de campo proveniente do Departamento de Meio-Ambiente da COPEL.(CNIA). E à COPEL, certamente, por esta contribuição.

À Prof. Edilene Coffaci de Lima, da UFPR, pela sua orientação valiosa e pela paciência em ler tudo de última hora.

À Prof. Selma Batista, obrigada pela compreensão e carinho.

À Pós-Graduação em Antropologia da UFPR, pelas aulas que assisti como ouvinte e que de muito me valeram.

Aos amigos do mestrado, pelas leituras, conversas e risadas.

Ao DECISO pela flexibilidade com os prazos e à Cris pela atenção.

À UFPR pela oportunidade da formação acadêmica.

Aos meus amigos da UFPR, por estes anos todos de convivência e trocas.

Aos meus queridos pais, por aguentarem meus “abaixa o volume!” e meu monopólio do computador, entre outras coisinhas.

Ao meu irmão querido, pela leitura e revisão de muitas partes do texto.

Aos meus amigos de fora, obrigada pela alegria.

E principalmente aos moradores da TI São Jerônimo, pela acolhida e pelas conversas. Ao cacique Nelson Vargas, obrigada pela confiança que espero ter feito jus. À Nilza e Gilmar, pela atenção e paciência. À Rute, Lauro, Tereza, Zé Coco e crianças, Dona Jerônima, Zé Guarani, João, Dionísio, Cleiton pelo carinho, solicitude e amizade.

A todos que de um modo ou de outro passaram por mim no decorrer desta etapa.

E acima de tudo, à Deus.

INTRODUÇÃO	1
CAPÍTULO 1 - <i>Cultura, Etnicidade e Contato Interétnico</i>	5
CAPÍTULO 2 - <i>Por uma etnografia</i>	11
CAPÍTULO 3 - <i>Histórico da Região</i>	16
CAPÍTULO 4 - <i>Terra Indígena São Jerônimo Hoje</i>	
• A Reserva.....	27
• A Escola “Cacique Koféij”.....	30
• Tradição Hoje: a Festa do Dia do Índio.....	33
CAPÍTULO 5 - <i>Vida em conjunto</i>	
• Relações Kaingang e Guarani.....	36
• O Xetá.....	41
CAPÍTULO 6 - <i>Identidade Étnica – Categorias de Identidade</i>	44
CAPÍTULO 7 - <i>Etnicidade ou Autoconsciência cultural</i>	
• Passado e Presente.....	58
• Futuro: Autoconsciência Cultural.....	61
CAPÍTULO 8 - <i>A questão do poder</i>	64
• Administração da Reserva.....	65
CAPÍTULO 9 - <i>A questão das usinas hidrelétricas</i>	71
CONSIDERAÇÕES FINAIS.....	79
ANEXO 1- Mapa genealógico da família Siqueira Fidêncio.....	81
BIBLIOGRAFIA	82

INTRODUÇÃO

Este trabalho é resultado parcial de minha participação, como bolsista de Iniciação Científica/CNPq, no projeto integrado *Hidrelétricas, Privatizações e os Indígenas no Contexto do Mercosul*, especificamente da parte denominada *Povos Indígenas Kaingang e Guarani das Terras da Bacia do rio Tibagi e os Projetos das Usinas Cebolão e São Jerônimo*¹.

No decorrer de minha pesquisa bibliográfica, meu interesse se direcionou à Terra Indígena (TI) São Jerônimo, localizada no município de São Jerônimo da Serra, norte do Paraná. Ela apresenta uma população de aproximadamente 400 habitantes, dividida entre três etnias indígenas - Kaingang, Guarani e Xetá - e não índios. Esta situação é uma especificidade da área², sendo que meu objetivo inicial foi de analisar este sistema social inter-étnico a partir do discurso e práticas dos seus participantes.

Diante deste objetivo, a metodologia mais apropriada pareceu-me aquela relativa ao “contato interétnico” e suas implicações. No caso, baseada em F. Barth (1969), intencionava determinar os elementos com os quais cada um destes grupos, entendidos como unidades sociais, delimitavam fronteiras sociais, a partir de categorias significativas. Mas no decorrer da pesquisa, por motivos que serão apresentados ao longo do trabalho, pude perceber que as categorias “étnicas” que levantava não eram fechadas. Ou seja, elas permitiam uma variada flexibilidade classificatória, atrelada ao contexto em que era utilizada.

Este é o principal motivo de não se tratar as categorias de identificação como pertencentes exclusivamente à etnia A ou B, entendidas como entidades distintas e determinantes. Assim, tive como eixo a idéia de que os diferentes modos com que os indivíduos de São Jerônimo se classificam e são classificados relacionam-se com um determinado momento e com quem fala.

A estrutura deste trabalho é inspirada no trabalho de Gow (1991) intitulado “Of Mixed Blood”, a respeito do parentesco e história dos povos da Amazônia peruana. Como o autor, procurei compreender as categorias nativas como parte de um sistema maior de classificação que não se restringia aos “grupos étnicos”.

¹ O orientador geral deste projeto integrado é o Prof. Silvio Coelho dos Santos, da UFSC e a coordenadora da parte que trata dos povos da Bacia do Tibagi é a Prof. Cecilia M. V. Helm.

² Conforme Helm (1998a).

Meu trabalho de campo foi realizado em um total de 10 dias³, onde pude colher diversos depoimentos e observar seu cotidiano. Certamente este tempo não foi suficiente para um levantamento etnográfico mais aprofundado e detalhado. Este trabalho, portanto, é apenas uma amostra da configuração sócio-cultural da TI São Jerônimo e do modo como alguns de seus moradores a representam.

O **Capítulo 1 “Cultura, Etnicidade e Contato Interétnico”**, como o próprio título diz, trata de uma discussão bibliográfica a respeito de temas tais como “Cultura”, “Contato Interétnico”, “Identidade Étnica”, entre outros. Seu objetivo é demonstrar os diferentes caminhos feitos por vários autores para definir “grupo étnico” e as tentativas de determinação de sua natureza última. Dos modelos biológicos, passando pelo culturalismo e pelos modelos sociológicos, busca-se determinar qual a base de existência de um grupo étnico, leia-se, uma sociedade indígena; os mecanismos que permitem a continuidade e reprodução dos grupos sociais/indígenas diante dos processos de contato com outras sociedades. E também, a natureza destes mecanismos utilizados por estas sociedades para se manterem enquanto tais.

O **Capítulo 2 “Por uma etnografia”**, é uma continuação do capítulo anterior e onde defino meu referencial metodológico. Meu objetivo nesta parte é demonstrar que as perspectivas culturalistas e aquelas referenciadas na ideia do “contato”, privilegiam uma análise das relações de dominação e interdependência, deixando muitas vezes em segundo plano uma etnografia dos povos indígenas que se encontram em contato. Por esta visão, o papel ativo e criativo das sociedades indígenas não é enfatizado e as categorias nativas de classificação são silenciadas, perdendo-se os mecanismos de re-significação das diferentes situações com as quais são confrontadas.

O **Capítulo 3 “Histórico da Região”** introduz o objeto de estudo, traçando os antecedentes históricos da TI São Jerônimo. Além da formação histórica, algumas questões importantes são colocadas neste capítulo. Primeiro a respeito dos modos com que os grupos indígenas reagiram ao contato com a sociedade nacional. Há uma tendência em homogeneizar estas reações, não levando em conta a lógica própria de cada cultura e seus diferentes modos de elaborar o encontro com o outro. Outra questão, neste mesmo sentido, leva ao entendimento de que o fato de os grupos indígenas se envolverem com sistemas alheios a sua cultura, como por exemplo, o sistema de mercado, não faz com que percam sua especificidade e sua condição diferenciada de indígena. É a partir desta ideia que os Kaingang e Guarani podem ser entendidos como grupos indígenas, mesmo diante do contato constante com outras sociedades.

³ Divididos em duas etapas: de 29 de outubro a 02 de novembro de 1999 e de 17 a 21 de abril de 2000.

○ **Capítulo 4 “A Terra Indígena São Jerônimo Hoje”**, é uma pequena amostra de como os índios de São Jerônimo vivem atualmente. Ao invés de tentar encontrar em sua vida atual resquícios de uma “tradição” indígena, busquei compreender o presente a partir de sua própria lógica. Pois, como será visto, mesmo que a “cultura” acionada atualmente não seja a “cultura original”, isso não faz com que eles percam sua autenticidade, pois não é a cultura a base e a origem de sua unidade. Ela é o instrumento utilizado por determinado grupo, e uma consequência de sua organização enquanto tal, que permite sua reprodução no tempo. Assim sendo, o fato dos Kaingang considerarem a Festa do Dia do Índio, por exemplo, como tradicional, nos permite inferir que os grupos sociais investem de novos significados elementos considerados “exteriores” a sua tradição. E do mesmo modo, utilizam elementos tradicionais, investidos de novos significados, atualizando e mantendo sua identidade específica.

○ **Capítulo 5 “Vida em conjunto”**, é uma pequena descrição de como é a vida em conjunto das três etnias existentes na TI. Dou ênfase às relações entre os Kaingang e Guarani devido aos antecedentes históricos e teóricos que as acompanham. Análises feitas destes grupos privilegiaram suas relações enquanto grupos distintos, tradicionalmente inimigos, colocados em oposição. Mas a situação atual é mais ambígua, pois a vida em conjunto destes grupos aproximou-os através de casamentos, criando uma nova configuração. Digo ainda que os conflitos que existem dentro da TI não tem como causa a condição étnica, mesmo que esta seja acionada no decorrer daqueles conflitos. Dos Xetá a abordagem é apenas pontual, pois o pouco tempo de campo impossibilitou uma análise mais detalhada de sua participação neste sistema social, mesmo porque são minoritários em relação aos dois outros grupos.

○ **Capítulo 6 “Identidade Étnica – Categorias de Identidade”**, abarca as várias categorias de identificação presentes neste caso, colocadas em uma linha classificatória. E também os diferentes elementos, ou traços diacríticos, acionados pelos indivíduos na construção de sua identidade.

○ **Capítulo 7 “Etnicidade ou Autoconsciência cultural”** levanta os modos como os índios se colocam frente aos outros, tendo como base suas origens e tradições através das quais reivindicam sua condição diferenciada e tudo o que isso implica: aceitação social e respeito aos direitos. Aqui o passado se faz presente como defesa de seu modo de vida e de sua capacidade de escolha.

○ **Capítulo 8 “A questão do poder”**, baseado nas categorizações apresentadas, mostro neste capítulo as diferentes representações a respeito do “ser índio” que leva a

diferentes modos de se entender a TI e de se colocar frente à sociedade circundante, principalmente no discurso das lideranças.

O **Capítulo 9 “A questão das usinas hidrelétricas”**, pode ser lido de modo independente, pois trata especificamente da questão das usinas hidrelétricas, onde discuto a respeito do Projeto da usina Cebolão e o reflexo das discussões a seu respeito no discurso dos índios de São Jerônimo. Sendo que este discurso também está perpassado pelas diferentes categorias de identificação apresentadas nos capítulos anteriores, razão pela qual decidi incluí-lo aqui.



CAPÍTULO 1

CULTURA, ETNICIDADE E CONTATO INTERÉTNICO

Durante muito tempo acreditou-se que um grupo étnico seria um grupo racial. Neste caso, um grupo indígena seria uma comunidade de descendentes biologicamente puros de uma população pré-Colombiana, como afirma Carneiro da Cunha (1986:113). De acordo com esta idéia, a miscigenação seria a responsável pelo fim de determinado grupo étnico.

Esta idéia era predominante no campo intelectual dos “grandes centros”, em fins do século XIX e colocava as diferenças raciais como determinantes das diferenças culturais. Além de supor a superioridade racial do elemento branco.

Após a II Guerra Mundial e o genocídio ocorrido por pretextos raciais, este critério foi sendo gradualmente abandonado. A cultura passa a ser pensada não mais como algo dado biologicamente, mas sim como algo que se constrói e que se transforma.

As primeiras formulações antropológicas a este respeito foram dadas pelo conceito de “aculturação”. Neste modelo, a cultura é entendida como uma “ilha” que somente mantém sua integridade mantendo-se isolada; ela seria uma especificidade, composta de funções, conflitos e significados próprios e composta de padrões que determinariam e modificariam os processos de vida mental, podendo ser vista como o caráter de um povo.

A mudança cultural é vista aqui sob a égide da perda e o processo de contato entre grupos diferentes ocasionaria transformações em seus padrões/traços culturais, sendo estas aceitas, adaptadas ou ainda, rechaçadas.

No caso do contato entre índios e brancos no contexto brasileiro, o principal fator de mudança das culturas indígenas derivaria de uma situação de contato com populações rurais brasileiras (Galvão,1953:127). Esta situação teria como conseqüência perdas culturais irreversíveis aos índios, na medida em que novas configurações sócio-culturais acarretariam o desmantelamento de sua identidade original.

Como atualmente se sabe, a Cultura não pode ser determinada apenas pelos seus fatos ou elementos mais visíveis ou vista como uma justaposição ou até como uma fusão destes elementos. Pois deste modo se perde a intrincada rede de relações entre estes; perde-se a visão das normas, regras e motivações dos participantes, reduzidas a “tipos”.

Cardoso de Oliveira rompe com o ponto de vista culturalista e desloca sua análise das rupturas e perdas que as relações de contato ocasionariam para a análise dos elementos mais determinantes na constituição destas relações (Cardoso de Olivei-

ra,1996:205). Desenvolve então o conceito de “fricção interétnica” que “(...)aponta para a necessidade de uma investigação que privilegiasse as relações conflituosas, portanto, trabalhando ao nível de um sistema em plena contradição, sistema que, embora marcado pelo conflito e pela contradição estrutural entre as partes, não significava que estava em processo de dissolução. Pelo contrário, a contradição é que alimentava a dinâmica do sistema(...)”(op.cit, 1996:206).

Enquanto este conceito permitia descrever a estrutura das relações sociais, seus estudos posteriores sobre “identidade étnica” permitiram ao autor apreender a questão das representações – que abarca as cosmovisões, as visões de mundo que são elaboradas ao longo do processo de contato inter-étnico (op.cit:208). Esta questão será retomada a seguir.

Darcy Ribeiro, no trabalho Os Índios e a Civilização (1970), sem sair totalmente deste modelo da aculturação, busca politizá-lo. Ou seja, ele afirma que, na sua formulação original, os estudos de aculturação se restringiam aos processos diretos de contato, enfatizando o aspecto bilateral da troca de elementos culturais. Isto impediu a observação/explicação de algumas situações em que o processo teria sido unilateral, afetando mais profundamente uma das duas etnias em confronto. Seu objetivo é mostrar que, por detrás de um aparente processo inexorável de assimilação dos povos indígenas à sociedade nacional, encontram-se conflitos e resistências.

Nesta obra o autor afirma que considera insatisfatórios tanto o esquema da aculturação, que supervaloriza os fatores culturais e deixa de lado questões de poder e dominação, quanto a orientação sociológica dada no trabalho de Cardoso de Oliveira, a partir do conceito de “fricção interétnica”, que na sua opinião descarta variáveis importantes, inclusive os fatores culturais (Ribeiro,1970:25).

Ele procura transcender estes esquemas numa abordagem que se pretende mais ampla, buscando analisar toda a gama de fenômenos presentes em uma conjunção interétnica: psicológicos, ecológicos, econômicos, culturais, etc (op.cit).

Deste modo, ele elabora o conceito da “transfiguração interétnica”, onde coerções e compulsões de toda natureza conduzem o índio tribal à condição de índio genérico, a partir do processo geral de passagem da condição de isolamento à de integração (op.cit .28) com a sociedade nacional e suas diferentes frentes de expansão.

Darcy Ribeiro faz, assim, uma categorização dos grupos indígenas do Brasil de acordo com seu grau de integração à sociedade nacional. Já em 1957, os grupos Kaingang e Guarani, que aqui interessam, foram considerados “integrados” pelo autor.

As etapas pelas quais os grupos passavam seriam as seguintes: de grupos isolados (grupos com sua autonomia cultural intacta devido ao isolamento), passando para os de contato intermitente (novas necessidades surgem devido aos primeiros contatos) e contato permanente (grupos descaracterizados culturalmente) até a condição de integrados (conseguiram sobreviver ilhados em meio à sociedade envolvente) e por fim extintos (perda de sua identidade diferencial).

Os Kaingang e Guarani, como foi dito, se encontravam na categoria “integrados”, que apresentava a característica de total dependência da economia regional, “(...) *confinados em parcelas dos seus territórios antigos e mestiçados em que, pela simples observação direta (...) seria impossível reconstruir a antiga cultura*” (Ribeiro, 1970). Deste modo, estes grupos não apresentariam características culturais explícitas que poderiam defini-los como “índios”, em um primeiro olhar.

Mas ao mesmo tempo, com o seu conceito de “transfiguração étnica”, Darcy Ribeiro afirma que o índio nunca “se tornaria brasileiro”, na medida em que a sua condição de grupo étnico é resistente e exige condições mínimas para se manter. Isso significa que, mesmo com o desaparecimento ou transformação de seu patrimônio cultural e racial, a sua sobrevivência é determinada pelo fato de que uma entidade étnica é uma entidade relacional que se compõe antes de representações recíprocas e de lealdades morais do que de especificidades culturais e raciais (Ribeiro, 1970:503).

Mesmo diante desta consideração, o enfoque deste tipo de análise feita por Ribeiro é a mudança cultural das sociedades indígenas decorrente de sua incorporação à sociedade nacional, onde se enfatiza a questão do contato como elemento propiciador do seu desaparecimento.

Todavia, a partir dos anos 70, no Brasil, o movimento foi oposto. O número de sociedades indígenas não diminuiu e hoje o que se dá é um processo de reivindicação de identidades étnicas, como os casos citados por Vieira (1999) dos Potiguara, Xucuru, Kantaruré, Turká, Pataxó, etc. Os Potiguara, que é o grupo estudado pelo autor, estariam inseridos na classificação de Darcy Ribeiro como integrados, o que não impediu a reivindicação de uma condição singular de “índios específicos”.

Anos antes, na década de 60, esta foi a mesma situação constatada por F. Barth: a persistência dos grupos étnicos ou, em outras palavras, a sustentação da diversidade cultural. Levantou-se então, a questão de como uma identidade étnica se mantinha mesmo sem apresentar os traços culturais – tradicionais - que a sustentariam.

De acordo com Barth, a diferença entre os grupos étnicos se mantém pois as fronteiras entre as culturas persistem mesmo em situações de intenso contato. O que se tem em relevo aqui não são traços culturais que se mantêm estáveis e originais, mas sim processos de inclusão e exclusão onde são mantidas as categorias sociais que determinam o pertencimento ou não de indivíduos a uma dada ordem social, com seus padrões de moralidade, suas regras ou, como diz Geertz, com os conjuntos de mecanismos de controle que governam os comportamentos, usados para impor um significado à experiência (Geertz, 1976).

Deste modo, a continuidade de um grupo étnico depende da manutenção de uma fronteira sendo esta determinada pelo que é socialmente efetivo para determinado grupo. Isso conduz à idéia de que as identidades étnicas são usadas pelos atores para categorizar a si mesmos e outros, com o objetivo de orientar as relações sociais em diferentes níveis.

Inspirado nas conclusões de F. Barth, Cardoso de Oliveira desenvolve uma reflexão sobre os processos de identificação e construção de identidades étnicas.

A identidade étnica é entendida pelo autor como um conjunto de categorias que orientam a ação de um indivíduo ou grupo em uma dada situação de contato, posto que esta identidade tem uma característica contrastiva, surgindo por oposição a outras. Desenvolve a idéia dizendo que, se entendemos a etnicidade como de essência contrastiva e conseqüentemente relacional, este contraste será dado por um conjunto de atributos ideativos e valorativos, impregnados de um “nós” que *“etnocentricamente se opõe a ‘outros’, não sendo difícil aceitar que tal conjunto é ele mesmo uma ideologia”* (Cardoso de Oliveira, 1976:101). Ideologia aqui é conceituada a partir de elaborações de N. Poulantzas e que consiste em um conjunto de representações, valores e crenças com coerência relativa, construída para eliminar contradições do sistema social.

Tal como o autor argumenta, a situação em que uma identidade étnica -- entendida como uma *“forma ideológica de representação coletiva”*-- se torna mais visível ao pesquisador, é aquela em que esta se apresenta em meio a uma “crise”, ou seja, quando o grupo étnico é observado em um processo de autoquestionamento, como que buscando adequar-se às condições de existência emergentes ou recém-instituídas. Sendo então um campo privilegiado de ação para o pesquisador aquelas áreas de “fricção interétnica” já mencionadas.

Para Cardoso de Oliveira, a identidade étnica é uma ideologia na medida em que representa uma autoconsciência de grupos que se encontram em oposição. Para Carneiro da Cunha (1986:103) esta posição levanta algumas questões a respeito dos usos que os grupos sociais fazem desta categoria “etnicidade”.

Em primeiro lugar, como diz a autora (*op.cit* :99), a etnicidade pode ser melhor entendida como uma linguagem, no sentido em que permite a comunicação, i. e., os grupos étnicos, cada qual com sua especificidade, se valem de um discurso próprio que é percebido principalmente nas situações de contato entre si e também na diáspora. E pode-se dizer, baseados em Max Weber, que as comunidades étnicas são formas de organização política, na medida em que funcionam como instrumentos de resistência ou conquista de espaços, ficando claro então o seu caráter manipulativo e estando subentendidas questões de juízos de valor e legitimação. Mas esta conclusão, argumenta Carneiro da Cunha (*op.cit*), não leva necessariamente à idéia de que a identidade étnica seja ideologia.

Ela o é no sentido em que abarca um conjunto de idéias para organizar e interpretar o mundo. Mas diante da generalidade desta definição, diz a autora, mais operatório seria levar-se em conta as implicações desta noção de ideologia. Pois, se nos valermos de um dos seus atributos, a “legitimação” -- relacionado à questão da reprodução da sociedade em que construções sociais são naturalizadas -- como explicar diferenças construídas por grupos étnicos que apenas lhes trazem desvantagens sociais e políticas?

E, se nos valermos do critério da “ilusão”? Sabemos que a etnicidade faz uso de símbolos inseridos em um todo que lhe confere significado, ou seja, os elementos utilizados por um grupo para definir sua identidade são retirados de uma bagagem cultural, e são reelaborados ou até mesmo re-significados de acordo com o contexto. Deste modo, o que é “tradição” para o grupo se torna uma ideologia, na medida em que faz “*passar o outro pelo mesmo*”, i.e., na medida em que considera os novos materiais ou símbolos culturais como se fossem tradicionais, ou originais (Carneiro da Cunha,1986:101).

Deste modo, se a etnicidade faz passar o outro pelo mesmo, como apontar qual o mais verdadeiro: o outro ou o mesmo? E por quê? Devemos considerá-la “falsa consciência” por *dissimular a verdadeira articulação que a motiva* (*op.cit*:105)?

Com estas objeções, Carneiro da Cunha levanta a insuficiência em se tratar a etnicidade a partir do conceito de ideologia. Ainda mais se entendermos, tal como Eunice Durham propõe, que o conceito de ideologia supõe uma perspectiva macropolítica que diz respeito à reprodução de um modo de produção e das formas de dominação. Sendo decorrentes desta visão os critérios já analisados da “legitimação”, que implicariam as idéias de “falsa consciência” e “alienação”.

E pelo que a autora coloca, o significado dos símbolos culturais transcendem esta constante referência ao enfrentamento entre classes pois a sua abordagem não *“julga a legitimidade dos fenômenos em termos de suas implicações para a reprodução do sistema capitalista”* (Durham,1984:87). Não que se deva desconsiderar a dimensão política envolvida nestes fenômenos. Pelo contrário, a abordagem antropológica deve investigar de que modo os sistemas simbólicos permitem a determinado grupo organizar e legitimar sua prática política, mas levando em conta que esta situação específica não esgota a significação destes sistemas (*op.cit*).

Estas observações levam à idéia de que a dinâmica do contato, vista por uma perspectiva de dominação e interdependência, nos impede de certo modo perceber a dinâmica interna⁴ de cada uma das sociedades envolvidas -- em outras palavras, de sua configuração cultural colocada em movimento a partir desta situação.

Tal como Carneiro da Cunha conclui, tendo em vista a não operacionalidade deste conceito de ideologia, devemos admitir a *“categoria irreduzível”* cultura para analisar as situações de afirmação étnica, tanto decorrentes do contato como de situações de diáspora. Não do modo em que foi tratada até então, como algo dado, posto, estático, e sim como algo sempre reinventado e inserido em uma rede de significados que circulam e se transformam.

⁴ “Dinâmica interna” entendida apenas como uma simplificação didática, já que, como afirma Viveiros de Castro (1999:120), uma vez fixada a perspectiva no polo que se quer analisar *“(...) tudo é interno a ele. Todas as relações são internas, pois uma sociedade não existe antes e fora das relações que a constituem, o que inclui suas relações com o exterior”*.

CAPÍTULO 2

POR UMA ETNOGRAFIA

Vimos que as teses aculturativas - em que o fim da especificidade das sociedades indígenas era tido como irreversível - foram progressivamente descartadas. Isso implica o abandono da idéia de que uma cultura pode ser perdida, na medida em que ela não mais é reduzida a seus elementos mais visíveis, tais como costumes, língua, práticas de vestuário e alimentação, crenças, valores, ritos, etc. Se assim o fosse, qualquer tipo de contato com outra sociedade que acarretasse alguma mudança nestes traços, levaria ao fim da especificidade cultural destas sociedades.

Atualmente, a Antropologia, de acordo com Oliveira Filho (1994), considera como povo indígena uma coletividade que apresenta padrões de interação diferentes da sociedade nacional e que se reivindica como tal. Sendo que esta coletividade, de um modo geral, partilha uma crença em uma origem comum e em valores específicos.

No caso da identidade indígena afirma-se que é índio quem se considera e é considerado índio, não sendo possível esta identificação a partir de elementos culturais (Carneiro da Cunha, 1986). Se assim o fosse, os grupos indígenas que serão mencionados neste trabalho, os Kaingang, Guarani e Xetá não teriam para si esta categorização, na medida em que não apresentam elementos “tradicionalmente indígenas”. Ou, quando apresentam, é com algum objetivo político, no entendimento do senso comum.

De acordo com o senso comum, a partir do momento em que um grupo indígena não fala mais sua língua ou não apresenta uma cultura suficientemente contrastante, sua condição é questionada. Ou diz-se que eles são “remanescentes” ou que sua “cultura original” foi modificada e eles são falsos. É por isso que as análises devem se ater às categorias nativas de classificação, na medida em que apenas estas poderão responder se o grupo possui uma condição diferenciada ou não.

Deste modo, o enfoque deste trabalho são as categorias nativas de classificação étnica com as quais os índios estudados se identificam e identificam outros. Este enfoque é oposto às idéias apresentadas pelo modelo da aculturação em que o contato entre grupos diferentes propiciaria uma perda cultural para um dos pólos, o que levaria a um estado de desintegração e incoerência das sociedades indígenas, já que este modelo não leva em consideração os mecanismos de re-significação elaborados pelos nativos.

O enfoque buscado se insere na preocupação de vários autores⁵ quanto à predominância dada às análises focadas unicamente nos processos de dominação étnica e nos movimentos indígenas como simples processos de resistência. Nestes termos, Montero (1999:2) desenvolve a idéia de que as diferentes etapas de expansão da sociedade nacional para o interior e seu conseqüente impacto sobre as sociedades indígenas explicou e explica a utilização de quadros interpretativos tais como a “aculturação” e os relativos ao “contato interétnico”. Pois, para que o impacto das diferentes formas de dominação política sobre as culturas indígenas fosse determinado, o foco de análise deveria estar não nos grupos indígenas em si, mas em relação à sociedade envolvente, tal como afirmou Cardoso de Oliveira (*apud* Viveiros de Castro, 1999).

Esta perspectiva se aterá aos processos ditos de “fronteira”, analisando as sociedades envolvidas a partir de suas interações, interdependências e conflitos. Mas o problema é que esta ênfase na “fronteira” muitas vezes não contemplou e não contempla uma descrição mais aprofundada da organização e cultura da sociedade indígena, uma etnografia que deixasse mais claros os padrões de interação definidos pelas relações de parentesco, religião, rituais, etc.

Sua limitação existe, então, quando a ênfase reside unicamente na lógica de dominação por trás dos processos de mudanças das sociedades indígenas e na medida em que não considera o seu papel ativo e criativo. Pois temos que, frente às estruturas sócio-políticas (os poderes coloniais e sociedades nacionais), as sociedades se sustentam e se movimentam em uma dialética contínua da tradição e invenção (Viveiros de Castro & Carneiro da Cunha, 1993:12).

Para demonstrar esta questão, Turner (1993) critica a mútua exclusão existente entre os estudos voltados a uma “Antropologia clássica” –que se aterá a um “*presente etnográfico abstrato*” – e àqueles que se apoiavam nas relações dos povos nativos com a sociedade nacional. Pois, com a persistência das identidades étnicas dos povos amazônicos e de sua “surpreendente” capacidade de incorporação e dominação de aspectos da cultura nacional, percebeu-se que nenhuma das duas perspectivas pode ser tomada de modo absoluto devendo, ao contrário, ser unidas em uma síntese explicativa. Por conseguinte, as questões que devem agora ser respondidas são: qual o perfil cultural da situação de “fricção interétnica” no ponto de vista nativo e em que termos esta visão liga-se às suas estruturas cosmológicas e sociais (Turner, 1993:45).

⁵ Viveiros de Castro, 1999; Gow, 1991; Montero, 1999; Sahlins, 1997; Turner, 1993, entre outros.

Estas questões surgem da percepção de que, nas palavras de Turner, “(...) *em quase todas as situações de contato entre povos tribais e sociedades nacionais ocidentalizadas, uma parte significativa das transformações sociais e culturais não é mero resultado da opressão exercida aberta e deliberadamente pela sociedade nacional ou da exploração levada a cabo pelos representantes do capital internacional, mas é, ao contrário, objeto de um consentimento ativo, isto quando não é espontaneamente desencadeada pelos próprios povos indígenas*” (Turner,1979:8 *apud* Sahlins,1997:123).

Certamente, o que se afirma aqui, como diz Sahlins, não exclui a “*agonia de povos inteiros*” causada pela violência em todos os níveis, mas apenas trata estes sofrimentos de modo a considerar sua complexidade denotada na capacidade de muitas sociedades em “*extrair, de uma sorte madrasta, suas presentes condições de existência*” (Sahlins,1997:53).

Nesta perspectiva, o trabalho de Turner com os Kayapó, especificamente com a comunidade descendente do grupo Gorotire, do sul do Pará, demonstrou como os aspectos tecnológicos/institucionais trazidos da sociedade nacional, ao invés de constituírem elementos que os fariam dependentes desta, foram utilizados por eles de modo a converterem-se no fundamento da autonomia local da comunidade. No caso, a utilização de equipamentos “*prototipicamente associados à hegemonia da tecnologia ocidental*”, tais como o equipamento de vídeo e o avião, permitiram a este grupo registrar os momentos e situações consideradas importantes e administrar e policiar regiões de interesse (Turner,1993:51).

Deve-se entender, neste sentido, que antes da chegada do colonizador ao Brasil, a alteridade já existia, o que implica a idéia defendida por Montero (1999:5) de que o encontro com o mundo branco, embora tenha mudado a escala e a intensidade das relações interculturais, representou uma forma entre outras do conjunto de relações que sempre constituiu uma cultura.

*

As sociedades indígenas, assim, não podem mais ser entendidas enquanto vítimas da história, perturbadas pela penetração das sociedades nacionais que geraria mudanças alheias à sua cultura “genuína” e tradicional, anterior ao contato (Gow,1991:1). Aliás, a diferenciação entre “culturas tradicionais” e “aculturadas” impede o entendimento de sistemas nativos em que esta divisão não é tão clara ou mesmo inexistente.

Em seu trabalho, Peter Gow (*op.cit*) quis inicialmente saber como os grupos Piro e Campa do Peru, mantinham suas identidades mesmo em face de um alto nível de contato e de casamentos interétnicos. Ficou chocado ao perceber que eles se vestiam de modo “country”, seus móveis eram estilo europeu, sua fala em espanhol, entre outros traços aparentemente nada “tradicionais”. Sua primeira impressão seria de uma sociedade completamente aculturada, já que sua fala denotava uma estranha importância de instituições como a escola e a “Comunidad Nativa” (título legal da terra em que viviam, semelhante à Terra Indígena, no Brasil). Com o agravante de que na escola nem mesmo era ensinada a cultura tradicional.

Mas, segundo o mesmo autor, dizer que sua cultura era frágil e que das tradições nada havia sobrado, era uma explicação que não dava conta da grande segurança que demonstravam ao falar de sua comida, da sua vida com os parentes e de seus valores considerados moralmente superiores aos dos brancos. Gow percebeu que seu interesse inicial pela vida dos “selvagens” e pela “cultura tradicional” apenas romantizava sua rotina, não dando ouvidos aos seus valores atuais, com lógica própria.

Neste momento o autor verificava que a oposição “sociedades tradicionais” e “sociedades aculturadas” não fazia mais sentido. Isso porque as primeiras eram entendidas como sociedades que possuíam lógica, sentido e coerência, enquanto as segundas apareciam aos estudiosos como sociedades sem coerência e desintegradas no decorrer da história. Percebeu, ainda, neste estudo, que sociedades como as do Baixo Urubamba, consideradas aculturadas e integradas e cujos próprios membros se classificavam como “misturados”, possuíam uma lógica que explicava as constantes referências tanto a elementos da “cultura tradicional” quanto alheios a ela. Em suas palavras, “*ao invés de atribuir parte da vida dos nativos à cultura tradicional e o resto à falsa consciência e percepção distorcidos, procurei pela coerência interna entre diferentes campos de prática*” (*op.cit*:15, trad.livre).

Da procura por “vestígios mais autênticos” (Montero,1999:6), que representariam a cultura na sua “essência”, passamos ao entendimento de que as sociedades sempre estiveram em transformação e sempre conceberam as relações que mantinham com outros a partir de suas próprias elaborações.

*

No início do meu trabalho, as teorias que enfatizavam a questão do contato e fronteiras interétnicas pareceu-me mais indicada na análise da situação estudada, na medida em que grupos étnicos diferentes (Kaingang, Guarani, Xetá e brancos) conviviam em

uma mesma região. Assim, minha busca inicial foi aos modos como cada um destes grupos construía e demarcava suas fronteiras. Mas no decorrer do trabalho de campo e inspirada pelo trabalho de Peter Gow com os Piro e Campa, este enfoque me pareceu impróprio.

Em sua análise, Gow percebeu que no Baixo Urubamba os grupos não pareciam ocupar-se da manutenção de fronteiras entre as diferentes etnias existentes. Se, como vimos com F. Barth, o que manteria a diversidade cultural em situações de contato seria a manutenção das fronteiras sociais e dos mecanismos de exclusão e inclusão, no caso em questão, dada a multiplicidade das identidades existentes, tornou-se difícil para Gow estudar suas interações como um conjunto de interações entre grupos étnicos (Gow,1991:13). Se assim o fizesse, as categorias sociais por ele levantadas seriam apenas fronteiras geradas pela situação de contato . Ou seja, entendo com isso que a questão da fronteira não pode ser tomada como único fator que explicaria todo o contexto cultural.

Assim, tal como o autor sugere, ao invés de tentar identificar cada pessoa como transportadora de determinada cultura, membro de um grupo étnico particular, podemos explorar as categorias de identidade usadas por elas (*op.cit*:3).



CAPÍTULO 3

HISTÓRICO DA REGIÃO

No início do século XVI, com as primeiras expedições espanholas e portuguesas em direção ao Paraguai e Peru, ocorreram os primeiros contatos dos colonizadores europeus com os grupos indígenas habitantes da atual região do Estado do Paraná (Helm&Motta,1998)

No século XVI, os Guarani, conhecidos como Carijós, ocupavam a região litorânea do sul do Brasil, a costa Atlântica, desde a Barra da Cananéia até o Rio Grande do Sul, sendo que dali atingiam as regiões dos rios Paraná, Uruguai e Paraguai (Metraux,1958). Deste modo, eram numerosos os Guarani na Bacia do Paraná e na Província do Guairá, região delimitada a oeste pelo rio Paraná, ao norte pelo Tietê, ao sul pelo I-guaçu e a leste pelo Tratado de Tordesilhas.

A partir da conquista européia, os Guarani que viviam na margem esquerda do rio Paraguai, ao norte e sul da cidade de Assunção, foram forçados ao trabalho no sistema de “encomiendas” implantados pelos espanhóis onde, de acordo com Metraux (1958:44), eram frequentemente maltratados, o que levou à morte de milhares de índios.

Os Guarani que viviam na região dos afluentes do rio Paraná e na bacia do Uruguai, estiveram sujeitos às missões jesuíticas por cerca de dois séculos, de 1608 a 1767 (*op.cit*). Na região do Guairá foram criadas 17 reduções jesuíticas, das quais quatro se encontravam nas margens do rio Tibagi, região que aqui nos interessa.

As reduções foram destruídas pelos bandeirantes paulistas por volta de 1630 provocando a dispersão dos índios. Muitos foram vendidos como escravos às capitanias do Norte e outros tantos dizimados. De acordo com Coelho dos Santos (1987:43), com as constantes expedições às reduções jesuítas, os bandeirantes “...desbravaram os sertões do sul do país, travaram contato com outros grupos tribais e motivaram o deslocamento para novos territórios, com implicações de disputas inter-tribais, de grupos que procuravam fugir à aproximação”. Assim, “com a preação dos índios”, diz o autor, “os paulistas expandiram as fronteiras da colônia para a Coroa Portuguesa”.

Os Kaingang são possivelmente descendentes dos Guayaná ou Caaguá que, na época da chegada dos portugueses dominavam as terras do interior no Sul do Brasil (*op.cit*: 32). Alguns destes grupos se aliaram aos portugueses e outros se deslocaram para além do rio Tibagi, na serra do Apucarana, onde foram encontrados em 1661 pelo

bandeirante Fernão Dias Paes Leme que levou parte deles para São Paulo de Piratininga (Pennafort *apud* Tommasino,1992).

A partir da destruição das missões jesuíticas, a região do norte do Paraná torna-se território Kaingang (Mabilde *apud* Tommasino,1992). De acordo com Loureiro Fernandes (1956) nos fins do século XVII e durante o XVIII o Paraná teve seus sertões infiltrados por numerosos indígenas deste grupo. Sendo que cada cacique, com sua horda, estabeleceu-se nos campos entre as florestas de Araucária (Mabilde,1983; Metraux,1983; Taunay *apud* Tommasino,1992), incluindo as regiões entre os rios Paranapanema, Tibagi e Paraná, o Sul do Iguaçu e os campos de Palmas (Loureiro Fernandes,1956). Dominando assim, os territórios de Guarapuava e Palmas, zonas que de acordo com Loureiro Fernandes (*op.cit*), serviram de ponto de apoio ao povoamento da região do atual Estado do Paraná.

Os primeiros contatos permanentes com os Kaingang se deram nesta região de Guarapuava por volta de 1810, em que uma expedição militar enviada pelo Governo de São Paulo – a região era parte da Comarca de São Paulo - para garantir a posse à Coroa Portuguesa, cria um forte na região além do primeiro aldeamento luso-brasileiro (Boutin, 1979: 49). Este aldeamento, em Atalaia, foi instalado em território Kaingang sendo incorporado pelas facções Votor e Kamé, mas destruído em 1818 pela facção Dorin, que não se encontrava aldeada e que sofria constantes ataques daquele grupo Votor aldeado (Amoroso,1998a:68).

Em 1840, ocorre a posse efetiva das terras da Bacia do rio Tibagi na medida em que frentes colonizadoras se dirigiram para esta região, localizada nos Campos Gerais, para abertura de um caminho entre o litoral e a Província de Mato Grosso e também com a finalidade de implantar fazendas (Tommasino,1995).

Deste modo, o projeto de instituição de aldeamentos nesta região, liderado pelo Barão de Antonina, surge como solução ao povoamento de uma área até então desguarnecida, o sertão meridional. De acordo com Amoroso (1998a:44), o próprio missionário capuchinho Frei Timótheo de Castelnuovo afirmava que o motivo principal da implantação de aldeamentos nesta região era manter suporte para a comunicação com a fronteira através daqueles pólos de povoamento.

Sabe-se que no período colonial a região do atual Estado do Paraná havia abrigado 15 das 17 reduções jesuíticas, as Missões de Guairá, invadidas e destruídas em 1629

pelo bandeirante Antonio Raposo Tavares. De acordo com a hipótese de Amoroso (*op.cit.*:49), as ruínas das missões foram usadas como pano de fundo na tentativa de reconstrução do novo projeto de aldeamento, exatamente com índios Guarani, como havia sido anteriormente.

Deste modo, sobre o terreno da Missão de São José foi instalada a Colônia Militar do Jataí, em 1850⁶. O projeto do Barão de Antonina era reunir as etnias Guarani (sub-grupo Nandeva, conhecido na época como Guarani) e Kaiowá iniciando um plano de assentamento destas em 1842 sendo a presença Kaingang neste cenário um elemento desagregador na medida em que estes eram exteriores à idéia que se fazia da missão jesuítica como um “paraíso da mão-de-obra Guarani” (*op.cit.*: 50,51). É este o início das expedições de reconhecimento do Vale do Tibagi e do Paranapanema, eixos de comunicação com o Mato Grosso.

Na expedição de 1846 o Barão - através de seus contratados, o sertanista Joaquim Francisco Lopes e o agrimensor João Henrique Elliot - toma posse dos territórios do cacique Inhoó, descendo o rio Tibagi até a altura da Serra do Apucarana, que ali residia com seu grupo Kaingang (Helm&Mota, 1998). Ao tomar posse da região, cria a fazenda São Jerônimo, como base de apoio a futuras expedições.

Na expedição de 1847, Elliot encontra um grupo Kaiowá às margens do rio Ivinhema⁷ e a eles apresenta os planos do Barão de Antonina a respeito dos aldeamentos no Porto do Jataí (dirigido por Joaquim Francisco Lopes). Este grupo era liderado pelo cacique Libânio que juntamente com outros sete caciques e seus grupos, aceitaram serem aldeados em Jataí.

Mas na jornada de ida à região, vários desistiram devido às dificuldades do percurso. Após algumas tentativas fracassadas, em 1852 inicia-se a jornada dos Kaiowá ao Paraná. Esta migração de um elevado número de índios é explicada por Tommasino (1995:99) e Amoroso (1998a:61) como tendo sido movida por uma lógica interna à cultura Guarani, qual seja, a migração guiada pelos xamãs em busca da *Ivý Marãey*, a Terra sem Males.

Em 1855 é oficializado o aldeamento chamado “São Pedro de Alcântara”, onde desde 1852 se encontravam fixados aqueles grupos Kaiowá. Foi criado a 1 km da Colônia

⁶ A política indigenista da época pautava-se em um conjunto de princípios tais como a “brandura” na assimilação dos índios, a conversão e a educação. E neste mesmo contexto encontravam-se as colônias militares, que tinham como objetivos apoiar a montagem dos aldeamentos e civilizar as populações indígenas, a fim de povoar as fronteiras imperiais. Assim sendo, a maior meta da catequese era o povoamento (Amoroso,1998a:36)

⁷ De acordo com Amoroso (1998a:63), esta aldeia já era conhecida por Lopes desde 1840 sendo utilizada como ponto de apoio para expedições comerciais e militares.

Militar do Jataí, sob a direção dos capuchinhos frei Mathias de Gênova e frei Timótheo de Castelnuovo (Tommasino,1995:46).

Deste modo, os primeiros aldeamentos do norte do Paraná foram ocupados primeiramente pelos Guarani de vários sub-grupos, enquanto os Kaingang viviam em acampamentos que estabeleciam nas florestas de Araucária do Estado (Tommasino,1992), possivelmente distantes dos núcleos de povoamento.

Entre 1855 e 1856 foi grande a movimentação de idas e vindas dos grupos Kaiowá em torno dos aldeamento do Tibagi, não sendo assim possível a identificação de quantos se fixaram definitivamente em São Pedro de Alcântara, quantos retornaram para o Mato Grosso ou quantos permaneceram como “índios agregados”⁸ ao sistema. Esta mobilidade foi bastante intensa até 1860, mas se manteve nas décadas seguintes (Amoroso, 1998a:177).

O Regulamento das Colônias Indígenas de 1857, promulga a existência de quatro aldeamentos no Paraná nos vales dos rios Paranapanema e Tibagi, quais sejam, São Pedro de Alcântara⁹, Santa Isabel, Nossa Senhora do Loreto do Pirapó e Santa Teresa, sendo o primeiro o centro do sistema, juntamente com a Colônia Militar do Jataí (*op.cit*:85).

Assim, de 1848 a 1858, o chamado Porto do Jataí foi uma região de aldeamento exclusivo de Guarani e Kaiowá, sendo que Joaquim Francisco Lopes, de acordo com Amoroso (*op.cit*:62), indica a presença de três lideranças e seus grupos respectivos. Estes grupos mantiveram uma sociabilidade de extrema mobilidade, mantendo formas tradicionais de produção da subsistência e organização do grupo social.

Dezembro de 1858 foi o ano de chegada dos Kaingang aos aldeamentos do Tibagi. Neste mês, se aproximaram da Colônia Militar do Jataí, onde receberam brindes do seu diretor; em janeiro do ano seguinte, um grupo de 150 guerreiros Kaingang atacou São Pedro de Alcântara, sendo repellido com armas (*op.cit*:186). Diante destes ataques, o sistema de aldeamento se coloca em um estado constante de prontidão e alerta, o que é demonstrado por Amoroso a partir dos relatórios do Frei Timótheo de Castelnuovo. Neste contexto, as lavouras foram abandonadas e a preocupação central foi com a defesa de

⁸ De acordo com Amoroso (*op.cit*), tanto quanto a evasão dos índios, sua presença também se fez marcante em um sistema de relações mais amplo, que incluía três categorias de índios relacionados aos aldeamentos. Os índios aldeados, aqueles que eram contados nos censos e sua produtividade e “grau de conversão” eram medidos, mas a sua ocupação do território mantinha um padrão de distanciamento e mobilidade. Os índios agregados, que orbitavam ao redor dos aldeamentos e mantinham relações com estes, mas que não eram contadas em seus censos. E os índios do sertão, que não eram aldeados mas que mantinham relações com os aldeamentos onde se abasteciam de bens fornecidos por estes, participavam de festas e visitavam seus parentes.

⁹ De acordo com Boutin (1979), este aldeamento já existia antes, mas sem as características que o fizeram se ajustar ao regulamento.

São Pedro de Alcântara, Pirapó e a Colônia Militar, o que implicava a distribuição de armas de fogo e munição aos colonos e índios (*op.cit.*:187,188).

Em janeiro de 1859, os Kaingang tomam de assalto a Fazenda São Jerônimo. São recebidos com brindes e propostas de aldeamento (Amoroso,*op.cit.*:190). Em fevereiro, eles presenteiam o missionário de São Pedro de Alcântara com pinhões, o que, de acordo com Amoroso, indicava a sua intenção de aldear-se. Alguns meses depois, em maio, no processo de aproximação com os Kaingang, o diretor do aldeamento de São Pedro de Alcântara cede a eles parte da colheita plantada com o auxílio dos Kaiowá em retribuição aos presentes recebidos, os pinhões. Os Kaiowá parecem ter indignado-se com este fato, na medida em que os Kaingang eram seus inimigos. Assim, torna-se claro para Frei Timótheo que seria necessário manter as duas etnias separadas (*op.cit.*:192).

Assim, em julho de 1859, Frei Timótheo e o Diretor da Colônia Militar do Jataí, realizam uma viagem ao acampamento dos Kaingang a fim de chamá-los ao aldeamento. De acordo com Tommasino (1992), estes Kaingang viviam em cinco aldeias no local denominado Caraguatá, três a quatro dias distante do rio Tibagi. E segundo o que a autora levantou, estes Kaingang, Dorins, foram os mesmos que atacaram e incendiaram o aldeamento Atalaia, atual Guarapuava, em 1825¹⁰.

Devido às constantes atitudes hostis assumidas entre Kaiowá e Kaingang em São Pedro de Alcântara (Loureiro Fernandes,1956), foi criado o Aldeamento São Jerônimo, em junho de 1859, a 72 Km de São Pedro de Alcântara, em 33.800 ha de terras doadas pelo Barão de Antonina ao governo imperial. O aldeamento não estava previsto no Regulamento (Boutin,1979) e foi criado para uso exclusivo dos Kaingang.

Entre 1858 e 1862, o sistema de aldeamentos do Tibagi permanece em constante estado de alerta contra possíveis ataques de grupos Kaingang, que representavam uma ameaça ao projeto das povoações Guarani (Amoroso,1998a:193). Em 1862, ocorre no aldeamento do Pirapó um embate entre Kaingang e a população Guarani/Kaiowá, tendo sido morto um cacique Kaingang. O aldeamento foi abandonado e seus moradores busca-

¹⁰ Faltam informações mais precisas a respeito do destino destes após esta ação: de acordo com Tommasino, estes Dorins tentaram aliar-se aos Votor e Kamé da região de Palmas, no que foram rechaçados; assim, parte deles teria migrado para o Mato Grosso e parte fixado-se na margem esquerda do rio Paraná. Esta região de acordo com a autora, devido a sua esterilidade, levou estes Kaingang a se aproximarem dos colonizadores em 1858 (Wachowickz *apud* Tommasino,1992). Por outro lado, Amoroso afirma que os Kaingang que se apresentaram neste ano de 1858 na Colônia Militar eram secessionistas dos grupos hegemônicos da região de Guarapuava e Palmas liderados pelos caciques Viri e Condá. Em meados de 1850, os grupos dissidentes foram atacados pelo cacique Viri na região do rio Piquiri, onde habitavam. Após terem sofrido muitas mortes, se apresentaram no Tibagi em 1858, em busca de refúgio (Amoroso,1998a:218). Não fica claro se a seção Kaingang citada no caso tenha sido Kamé ou Dorin.

ram ajuda em São Pedro de Alcântara, sendo que neste íterim, Pirapó foi destruída pelos Kaingang.

Este fato refletia uma preocupação corrente dos padres capuchinhos com o desafio de manter os aldeamentos de grupos Guarani em pleno território Kaingang. Desafio ainda maior depois das mortes causadas aos Kaingang pelos habitantes dos aldeamentos onde se encontravam os Guarani. O medo era de ações de represália (*op.cit:194*)¹¹.

Este foi o último embate inter-étnico ocorrido na região pois que os grupos Kaingang e Kaiowá encontraram soluções de convívio dentro de um mesmo aldeamento - como em São Pedro de Alcântara, com fronteiras étnicas bem delimitadas - ou em outros aldeamentos, ocupados de forma exclusiva por uma etnia, tal como São Jerônimo.

A partir de 1870 vários conflitos se darão dentro de uma mesma etnia. Na medida em que os aldeamentos são entendidos pelos atores como de uso exclusivo de apenas uma etnia, sub-grupo ou facção, qualquer aproximação de um grupo contrário era considerada como afronta.

Pelo que Amoroso pôde levantar, as disputas intra-étnicas marcaram a vida dos Kaingang em aldeamento, posto que diferentes facções deste grupo se encontravam situados em um mesmo sistema. São constantes, por exemplo, alusões às rivalidades internas dos grupos Kaingang na correspondência dos capuchinhos de São Jerônimo e São Pedro de Alcântara (*op.cit:218*). De acordo com a autora, o motor destas disputas era a busca de uma posição privilegiada no sistema de aldeamento que reproduzia o faccionalismo hierárquico que ocorria no interior de sua cultura. Entre os Guarani, as rivalidades não tinham como motivo necessidades de segurança ou subsistência; o que determinava o conflito era seu sistema político cuja centralidade de um xamã impedia a aproximação de outro (*op.cit:105*).

Em suma, a partir de 1870, os conflitos entre as etnias, que tiveram maior ocorrência na fase de implantação dos aldeamentos, passam a ser intra-étnicas (*op.cit:101*). Isto explicaria o fato de Kaiowá e Kaingang viverem juntos no aldeamento de São Jerônimo, a partir desta data, o que, de acordo com Boutin (1979:26), foi uma “grande conquista dos missionários”. Assim também em São Pedro de Alcântara, que já em 1865 apresentava uma população de Kaingang (Coroados) aldeada em número maior que a dos Kaiowá.

¹¹ A partir de 1862, com a extinção do Aldeamento do Pirapó e também do Paranapanema, os Guarani que ali viviam se dispersaram pelas fazendas e olarias da região: parte deste contingente se re-aldeou em 1920, em Laranjinha e Pinhalzinho, através do SPI (Serviço de Proteção ao Índio, criado em 1910) (Tommasino,1995:144).

*

Vimos que a missão católica entre os índios, cuja implantação foi estimulada pelo Governo Imperial através de acordos e leis, teve um alcance considerável. Apenas no Paraná, reuniu milhares de índios Kaingang, Guarani e Kaiowá em seis aldeamentos. Mas, como afirma Amoroso (1998a:109), a Historiografia tradicional apresenta uma tendência em obscurecer o papel dos grupos indígenas enquanto agentes históricos, participantes ativos de processos sócio-político-culturais, tanto no sentido de homogeneizá-los quanto no de não levar em conta suas próprias elaborações a respeito das situações.

Sabe-se que através desta experiência de aldeados, estes grupos indígenas vivenciaram questões alheias ao seu sistema de pensamento, tais como o catolicismo, os trabalhos na lavoura e na abertura de estradas, o contágio e a escolarização (*op.cit:29*). Mas percebe-se que eles responderam de modo próprio às diferentes configurações sociais com as quais eram confrontados. Tem-se como exemplo a configuração do espaço dos aldeamentos, produto de negociações entre as partes: São Jerônimo não se reduzia a sua sede administrativa e aos índios aldeados, mas a toda uma rede de relações formada pelos índios agregados e do sertão que, a partir de uma dinâmica e lógica próprias, configuravam o seu espaço de atuação e mobilidade (*op.cit:109*).

Também diante da tecnologia de destilação de aguardente a partir da cana de açúcar, que foi o principal interesse dos aldeamentos a partir da segunda metade do séc XIX, cada uma das etnias reagiu do modo diferenciado. Confrontados com a economia de mercado que acaba se implantando em São Pedro de Alcântara, os Kaingang se fazem bem sucedidos produtores e comerciantes de derivados da cana-de-açúcar, enquanto os Guarani se ligaram a outras atividades (Amoroso,1999:19). Tudo decorrente do funcionamento e da lógica destas culturas.

Estas questões pretendem levantar dois pontos bastante importantes neste trabalho. Primeiramente, que cada etnia respondeu de modo diferenciado às diferentes situações de contato, levando-se em conta que, quando no mesmo aldeamento, permaneciam espacialmente separadas, com fronteiras bem delimitadas (caso de São Pedro de Alcântara) ou então separadas em espaços de utilização exclusiva (caso de São Jerônimo).

Outro ponto é que o fato destes povos indígenas terem se envolvido em atividades agrícolas e comerciais, como a citada, não implicou sua “transformação” em comunidades camponesas ou seu desaparecimento decorrente de uma integração irreversível ao sistema produtivo do sociedade nacional, com uma conseqüente perda de identidade (Amoroso,1999:20).

A partir desta constatação, pode-se desconstruir a categoria “integrados” em que estes grupos foram colocados, como vimos anteriormente, e compreender de que modo a identidade Kaingang e Guarani se manteve, na medida em que estes grupos ainda existem e se mantêm como unidades sociais, ao menos nominalmente.

*

As três etnias indígenas, Guarani, Kaiowá e Kaingang, viviam, embora separadas, em São Pedro de Alcântara. Os Kaingang que chegaram em 1858; os Guarani que se fixaram junto à Colônia Militar do Jataí apenas em 1880 e os Kaiowá, que fundaram o aldeamento e que depois de 1870 dele se afastaram gradualmente (Amoroso,1998a:121).

Os Guarani (Ñandeva) foram considerados agregados em relação a São Pedro de Alcântara, sendo que sua habitação permanente era no rio das Cinzas. A partir de 1880 foram considerados aldeados quando ocuparam terrenos próximos à Colônia Militar do Jataí (*op.cit*:112).

Os Kaiowá foram praticamente extintos em uma epidemia ocorrida em 1877, tendo abandonado o aldeamento e surgindo em 1885 na margem direita do Tibagi junto com os Guarani aldeados próximo à Colônia Militar do Jataí. Os poucos que restaram em 1889 estavam entre o Salto do Paranapanema, São Paulo e Mato Grosso (*op.cit*:122).

Os Kaingang permaneceram em São Pedro de Alcântara durante todo o funcionamento do aldeamento passando em seguida para São Jerônimo, onde conservam aldeias até hoje. A população manteve-se relativamente estável até 1876, quando um conflito entre facções resulta na expulsão de parte dos Kaingang, reduzindo o número de aldeados. As facções consideradas irreconciliáveis foram banidas de São Pedro de Alcântara, deslocando-se para os rios Piquiri e Ivaí e para Guarapuava (*op.cit*:124).

Por volta de 1870, o aldeamento São Jerônimo passa a ser invadido pela frente cafeeira, sendo que em 1870 já havia cerca de 200 moradores não índios, levando os indígenas a se afastarem cada vez mais. Vários conflitos ocorreram entre índios de um lado, e fazendeiros, posseiros e autoridades públicas de outro, na medida em que se tentava cada vez mais diminuir a extensão de terras destinadas aos índios (Helm&Mota,1998).

Esse aldeamento foi pouco a pouco se transformando em vila, sendo que os índios nem viviam mais nas vilas, mas afastados em pequenos grupos, denominados “toldos” (Boutin,1979:26).

Após a morte de Frei Timótheo de Castelnuovo, em 1895, o aldeamento de São Pedro de Alcântara sofre um declínio até sua extinção em 1900, quando foi anexado à

Colônia Militar do Jataí (Maranhão,1996). Os Kaingang que ali viviam voltaram para suas terras de origem ou foram para o aldeamento São Jerônimo, ou ainda, se dirigiram para a Serra do Apucarana, onde, em 1906, foi fundado o Posto Indígena Dr Xavier da Silva, futuro Posto Apucarana (Tommasino,1995:62).

A esta época, as terras de São Jerônimo já estavam repletas de posseiros; se em 1866 seu número era de quatro famílias, em 1878, contava com 294 indivíduos (Boutin). Os poucos indígenas restantes habitavam ao redor dos povoados situados dentro do território indígena, ou então, viviam de forma esparsa pela mata. Aumentava o número de Kaingang e Guarani que se empregavam como trabalhadores rurais nas fazendas próximas ou no interior dos estados de São Paulo e Mato Grosso (Maranhão,1996).

Com a intermediação do SPI é constituída em 1911 a povoação indígena de São Jerônimo, o que não impediu a instalação de uma Câmara Municipal em seu interior (1914) e a conseqüente elevação da área à categoria de município (1920) pelo Governo Estadual, ignorando que as terras doadas pelo Barão de Antonina eram exclusivas aos índios.

Em 1949, em decorrência de um acordo entre a União e o Estado do Paraná, foram reduzidas as áreas de terras dos indígenas do Sul do Brasil. Dos 33.880 hectares da doação inicial do Barão de Antonina pouco mais de 5000 ha restaram, formando o restante o município de São Jerônimo da Serra. Sendo assim, os grupos localizados na área de São Jerônimo, foram divididos em duas glebas não contínuas de terras, ainda no município de São Jerônimo: nas áreas Barão de Antonina e São Jerônimo.

Atualmente, a Terra Indígena Barão de Antonina tem uma extensão de 3.759,72 ha, onde habitam 45 famílias num total de 236 índios Kaingang (Helm,1998a:26). Nesta TI, os indígenas enfrentaram constantemente problemas de invasão de suas terras: em meados dos anos 70 ela encontrava-se totalmente invadida por não-índios, sendo que os índios ocupavam um pouco mais de 30 alqueires (Coffaci de Lima,1989:33). De acordo com pesquisas recentes (Helm&Mota,1998) no final dos anos 70, os indígenas da TI Barão de Antonina iniciaram um movimento contra os brancos que ocupavam 70% de suas terras. A FUNAI, ex-SPI, decide intervir quando se vê diante de um conflito armado entre índios e posseiros, e expulsa os intrusos de uma parte da TI (gleba Água Branca) com auxílio militar. O restante da terra, a gleba do Cedro, só foi liberada em 1986 (*op.cit*).

Estes movimentos dos índios, ocorridos em 1979 e 1986 contaram com uma grande mobilização em que índios de outras comunidades foram convocados além de uma ampla caracterização em que os índios se pintaram e se valeram de cocares e bordunas para o

enfrentamento. No processo de liberação da gleba do Cedro houve até mesmo o sequestro de uma equipe formada por funcionários da FUNAI, IBDF e INCRA. Além da liberação da área ocupada pelos posseiros, os índios redigiram um documento onde incluíram cláusulas como a retirada dos posseiros das TIs de Guapirama e Londrina e abertura de uma estrada ligando o Cedro ao Posto (Tommasino,1992).

Em janeiro de 1996, um grupo de agricultores sem-terra invade a TI Barão de Antonina, permanecendo acampados com enxadas e foices por quatro dias, causando a reação dos índios que, novamente pintados para guerra e ajudados por outros grupos Kaingang de outras áreas do Paraná, expulsam os invasores (Helm&Mota,1998:86). Índios das TIs Apucarana, Marrecas e Laranjinha auxiliaram na expulsão dos invasores, os mesmos que teriam sido indenizados para deixar a TI em 1985. De acordo com jornais da época, no ano de 1996, as terras dos índios dessa TI foram invadidas quatro vezes (*op.cit:87*).

Para ilustrar a situação, temos o depoimento da Kaingang Santilia, nascida na TI Barão de Antonina, mas que desde 1997 passou a viver em São Jerônimo devido ao medo que sentia das constantes invasões. Ela afirma que os conflitos começaram quando tentaram tirar das terras os não-índios que ali viviam.

Este representa apenas um caso de mudança de área entre tantos ocorridos por esta época. É o que Helm (1998a:26) afirma quando demonstra a queda populacional da TI, que de 380 habitantes em 1997, caiu para um contingente de 236 em 1999.

Recentemente, os índios desta TI sofreram mais uma possibilidade de serem afetados, desta vez não por uma invasão direta de suas terras, mas pela construção de uma usina hidrelétrica, no rio Tibagi. A usina Cebolão, projetada pela Companhia Paranaense de Energia Elétrica (COPEL) poderia, se aprovada, inundar mais ou menos 20,5 alqueires da TI Barão de Antonina (COPEL,97 *apud* Helm,1998a:20), o que causaria grandes impactos. Nas palavras dos próprios índios: *“aquele rio lindo que passa por nossas terras (...) não será mais cheio de belezas, cachoeiras e corredeiras onde o índio arma o pari e nem nas suas margens existirão mais plantas para remédios, frutas, taquaras e sítios arqueológicos* (Gino et alli; Pereira &Teles:20). Não somente a TI Barão de Antonina seria afetada como também a São Jerônimo que, mesmo não tendo suas terras alagadas, seria impactada uma vez que forma com aquela uma unidade social.

Além disso, os impactos de uma usina são globais (Helm,1998b:5), ou seja, afetam não só as condições materiais de existência de um povo indígena, mas também suas concepções de vida e mundo.

Assim, uma das questões colocadas por este trabalho é o modo em que os indígenas da TI São Jerônimo articulam as representações a respeito desta questão, o que levanta as diferentes representações étnicas com que eles se articulam a respeito da sua própria história e da situação atual.

A TI São Jerônimo, objeto de minha pesquisa, possui 1.342,62 ha de extensão, onde vivem, de acordo com registros do Posto de Saúde/1999, mais ou menos 80 famílias Kaingang, Guarani e Xetá, totalizando 394 índios.

Assim, como dito no capítulo anterior, meu trabalho se direcionou inicialmente à tentativa de definição das fronteiras étnicas, baseada em F. Barth (1964). A primeira questão colocada, então, foi se existiam entre as três etnias diferenças significativas através das quais se definissem fronteiras étnicas e de que modo isso ocorria. Deste modo, minhas primeiras pesquisas tiveram o objetivo de encontrar os traços diacríticos que permitissem aos grupos manipularem uma identidade étnica diferenciada no decorrer das relações sociais.

Como será visto, a situação transcende este tipo de interpretação, tal como Peter Gow (1991) também concluiu na sua análise dos Piro e Campa no Baixo Urubamba. Por meio de suas análises e interpretações, tem-se uma situação onde mais do que delimitadoras de fronteiras étnicas definidas, as relações sociais são situações onde diversos tipos de identidade são construídos e reconstruídos, de acordo com o contexto - seja político, religioso, familiar ou todas as opções.



CAPÍTULO 4

A TERRA INDÍGENA SÃO JERÔNIMO HOJE

À primeira vista, a vida na Terra Indígena São Jerônimo não apresenta qualquer traço específico que poderia indicar sua condição diferenciada. E foi na busca desta que me dirigi ao meu primeiro trabalho de campo; esperava encontrar a cultura “tradicional” destes grupos Kaingang e Guarani e também o modo com que se relacionavam entre si. Ou melhor, queria determinar as fronteiras que delimitavam as etnias presentes nesta “conjunção interétnica”, a partir de categorias auto-atributivas tiradas de sua bagagem sócio-cultural tradicional.

Mas, no decorrer da pesquisa de campo, na medida em que os dados iam me mostrando uma realidade completamente diversa do que imaginava e a leitura de Peter Gow me inspirava questões mais amplas, fui abandonando esta perspectiva. Isto é, esta busca de traços que poderiam pertencer e se encaixar em tudo o que havia lido até então a respeito destes grupos, me cegava em relação a sua vida hoje. Percebi assim, que deveria buscar entender seus costumes atuais e seus modos de ser por uma lógica existente no presente e depois, talvez, tentar analisá-la à luz de um passado de tradições, mas a partir do que eles próprios consideram significativo.

A RESERVA ¹²

Os 394¹³ habitantes da TI São Jerônimo, dividem-se entre a aldeia central e suas adjacências, onde se localizam suas casas.

O cacique mora no centro, próximo ao Posto da FUNAI. O chefe do Posto, o não-índio Gilmar Ferreira, vive atualmente na cidade de São Jerônimo; ele diz que quando vivia com sua família dentro da TI, a pressão exercida sobre ele pelos índios era muito grande, ou seja, ele diz que *para tudo o consultavam o tempo todo*.

O Posto é o local onde se encontram todos os registros da população indígena: de nascimento, casamento e óbito. Gilmar diz ainda que antes de sua chegada ali, em 1983,

¹² “Reserva” é um termo utilizado no discurso indígena, diferente da recomendação da FUNAI para que se empregue “Terra ou Área Indígena”. Utilizo os dois termos, dependendo da situação descrita: “Reserva” quando me referir ao modo como os indígenas a tratam, e “Terra Indígena”, referindo-me à categoria jurídica que a define como “as áreas reservadas às comunidades indígenas (v. Oliveira Filho, 1998a:18)..”

¹³ Este número retirei de um levantamento feito pelos agentes do Posto de Saúde da Área. Mas este é um número bastante variável; o fluxo de entrada e saída dos índios é bastante dinâmico, mudando, quase que mensalmente, o número de habitantes.

tudo era muito desorganizado, as informações não eram anotadas com rigor, perdendo-se assim a possibilidade de um maior controle e conhecimento de quem vivia na TI.

O relacionamento do chefe do Posto com a população indígena, é, em suas palavras, de *compadrio*, que implica uma convivência fora dos limites de seu cargo. Aqui cabe um ponto importante. Não me cabe julgar a atuação deste funcionário da FUNAI como um simples reflexo da estrutura de dominação existente que imporá aos índios condições alheias a sua vida. A presença dele já faz parte do cotidiano da TI, e não é algo contestado pela maioria das pessoas. Os conflitos existentes no caso, veremos no capítulo 8, se referem a divergências entre este chefe e algumas lideranças indígenas quanto ao modo de administração da *reserva*. Mas diferente do cacique atual, Nelson Vargas, que afirma trabalhar em regime de *parceria* com o chefe, sendo que cada um possui atribuições diferentes. Não é meu objetivo aqui subestimar relações de poder e dominação que possam existir mas apenas tentar dar voz a uma realidade muito mais complexa que impede que se tire conclusões apressadas.

Junto ao Posto se encontram o depósito de máquinas e o Posto de Saúde. Neste último há o consultório do médico que vai à TI a cada quinze dias e o do dentista. Como funcionários fixos há uma enfermeira não-índia, contratada pela FUNASA (Fundação Nacional da Saúde), que orienta duas agentes de saúde índias, e que tem como trabalho atender aqueles que se apresentam no posto e também sair pela área atendendo aos que se encontram distantes do centro da *reserva*. Logo em frente, o depósito das sementes dadas pela FUNAI e que são “vendidas” aos índios. O pagamento é feito com a devolução de outras sementes, após a colheita.

Sua economia é basicamente de subsistência, em que plantam arroz, abóbora, feijão e milho. Quando há excedente, parte de sua colheita é vendida. Complementam sua renda com a criação e venda de porcos, galinha e até mesmo gado ou trabalhando em propriedades vizinhas. De acordo com algumas índias, a ajuda do Posto da FUNAI é fundamental, além das que vem de fora, como a Pastoral Indígena e também a Prefeitura de São Jerônimo da Serra, que doam alimentos (de cesta básica) e roupas. Alguns poucos índios, Kaingang, produzem artesanato e o vendem nas cidades próximas, principalmente Londrina.

Além disso, há o Salão de Baile - que é usado mais para reuniões na medida em que o consumo excessivo de bebidas alcoólicas e as brigas decorrentes fizeram com que

o cacique proibisse os bailes - e a prisão, utilizada *quando alguém passa dos limites* com a bebida e cria algum tipo de confusão, sendo que o cacique determina a sua duração¹⁴.

O campo de futebol é um dos espaços mais importantes onde, todos os domingos, os homens se reúnem para o jogo, seja entre si ou com convidados de outras TIs e da cidade. É neste momento que muitos jovens índios se encontram, como é o caso do Kaingang Dionísio, que conheceu sua noiva em um destes jogos na TI Barão de Antonina.

As casas construídas dentro da TI, independente se são do padrão COHAPAR ou se são de sapê, não podem, oficialmente, ser vendidas pelos índios. Mas um Kaingang afirma ser esta uma prática que já ocorreu algumas vezes: índios que querem tentar a vida na cidade, por exemplo, vendem sua casa a outro índio da *reserva*, que passa a morar nela. Ele me contou um caso de um índio que saiu e entrou da *reserva* quatro vezes, se valendo deste tipo de negociação. Ou seja, saía da área, vendia a casa, voltava para a área, construía outra casa, saía novamente e etc...

Esta situação apenas ilustra um movimento bastante comum na TI: a saída para tentar a vida nas cidades. De todas as famílias que entrevistei, no mínimo um de seus membros saiu da *reserva* para morar na cidade. Muitos são os casos dos que voltam decepcionados com a tentativa, já que na cidade, suas condições de vida tornaram-se piores¹⁵. Até mesmo o cacique atual e sua família já tentaram viver em São Jerônimo da Serra, mas devido a falta de água e a não adaptação de seus filhos, logo voltaram¹⁶.

Percebi também uma grande mobilidade envolvendo famílias da TI Barão de Antonina que se mudaram para São Jerônimo e vice-versa. Isso pode ser explicado pelo fato de que, antigamente na região, existia apenas um Posto, o Barão de Antonina, onde todos viviam juntos. Hoje ainda, mesmo divididos espacialmente, as relações se mantêm bastante constantes, sendo que formam um grande grupo unido por laços de parentesco (Helm, 1998a:21). Tanto que muitas vezes surgia nas conversas referências à população da Barão de Antonina como *tudo a mesma gente*. Seria assim, importante o estudo da-

¹⁴ O problema da prisão foi analisado por Tommasino (1995:170). Ela afirma que esta foi implantada como um substituto do "tronco" onde os índios faltosos ficavam amarrados e imobilizados. Este castigo foi abandonado e hoje a prisão é o meio de controle de comportamentos considerados ofensivos, tais como excesso de bebida, brigas e desentendimentos. De acordo com Tommasino, os Kaingang da TI Apucarana lhe contaram que o tronco era um castigo utilizado pelos índios antigos mas que com o passar do tempo foi sendo abandonado dando lugar à prisão (*op.cit*). Em São Jerônimo, há uma pequena casa destinada à função de cadeia, separada em dois pequenos quartos para mulheres e homens. Quando ali estive em abril de 2000, nos preparativos da Festa do Índio, pude acompanhar a prisão de um jovem índio Kaingang que havia abusado da bebida e *estava arranjando confusão*. Ele iria ficar preso até o outro dia, *até passar a bebedeira*. A maioria dos casos de prisão, me disseram, ocorre por este motivo.

¹⁵ "Piores" no sentido de maiores dificuldades materiais e de relacionamento.

¹⁶ Geralmente estes índios que tentam viver nas cidades trabalham como operários braçais, no caso dos homens, e empregadas domésticas, no das mulheres. Mas isto não é uma regra fixa, pois a ocupação depende das ofertas de emprego que não são muito variadas.

quela entendendo que forma, juntamente com São Jerônimo, um mesmo sistema de parentesco. Mas como meu objetivo é mais restrito, apenas cito esta questão para que se tenha uma idéia mais clara da complexidade desta situação de pesquisa em que percebemos que o cotidiano dos índios não se restringe a sua vida dentro da TI, mas se insere em uma rede de relações maior que envolve cidades como São Jerônimo da Serra, Londrina e próximas, outras TIs e fazendas da região¹⁷.

Muitos são os motivos que estão por trás desta mobilidade. Como exemplos: desavenças de todos os níveis e tipos, reunião com os parentes distantes, busca de novas opções ou algum trabalho fora. Não irei desenvolver estas questões neste trabalho, já que o tempo de campo não foi suficiente para perceber muitas das nuances inerentes a este tema.

A ESCOLA “CACIQUE KOFÉIJ”

A Escola da TI possui um grupo de professores índios e não-índios tendo como orientadora Nilza Batista, não índia e esposa de Gilmar, o chefe do Posto. Ela é um ponto de referência importante da TI, na medida em que grande número¹⁸ de crianças se reúne semanalmente para assistir as aulas ministradas pelos seus professores

Não há na escola uma diferenciação étnica objetiva, com aulas diferentes para alunos “Guarani”, “Kaingang” ou “Xetá”. Na verdade, um ano atrás, diz uma índia Kaingang, tentou-se dividir os alunos em grupos separados com o objetivo de *buscar no fundo a história dos antepassados de cada um*, tentativa que ela afirma não ter tido sucesso porque os indígenas *ou acharam muito difícil ou não se interessaram*.

A língua indígena “oficial” ensinada na escola é o Kaingang¹⁹, com um professor que dá três aulas por semana. Mas isto ocorre apenas porque o professor de Guarani, que deu aulas durante um ano, não continua na Escola. Assim, isso demonstra a atual preponderância Kaingang, tanto na transmissão da língua quanto das tradições culturais.

Vi isso patente em uma sala de aula, onde se encontrava uma exposição denominada “um pouco da história do povo kaingang”, com cestos de taquara, vasos, arcos e flechas entre outros artesanatos produzidos para esta exposição que, de acordo com um professor, foi montada para receber crianças de escolas da cidade em visita à TI.

¹⁷ É o que Amoroso (1999:10), citando Sahlins (1997) chama de “análise multilocal”, que neste caso pode ser utilizada para entender como a TI e as cidades ou fazendas próximas formam um mesmo sistema social onde os seus habitantes se ligam por uma rede de relações. Esta perspectiva lançaria uma luz na análise das articulações entre os membros da TI que ali residem e os que vivem nas cidades – que continuam fazendo parte da comunidade.

¹⁸ Rute, mestiça Kaingang que trabalha como merendeira na escola, estima que o número de crianças matriculadas passa de 80, mas afirma também que sua presença na sala de aula varia muito, dependendo do clima e dos pais.

¹⁹ Assistem as aulas de Kaingang tanto as crianças Kaingang quanto as Guarani e Xetá.

Esta primazia da cultura Kaingang também se fez presente nos preparativos para a Festa de Comemoração dos 500 anos do Brasil, que ocorria na cidade de São Jerônimo da Serra e que contaria com uma apresentação musical das crianças da TI.

Estavam todas lá pela manhã se preparando para uma apresentação que seria realizada em um Banco no centro da cidade, para a abertura de uma exposição feita por alunos do Departamento de História, do Projeto “Comunidade Solidária” da UEL (Universidade Estadual de Londrina). As crianças iriam cantar o Hino Nacional em Kaingang, e já estavam ensaiando durante alguns dias. Assim, as que iriam cantar se vestiram com camisetas brancas emprestadas de outra escola enquanto as professoras preparavam recortes em cartolina na forma de raio com os dizeres “terra”, “natureza”, “kaingang”, “resistência”, “luta”, “preconceito” e as mesmas palavras na língua kaingang que foram presas nas camisetas das crianças. Além disso, dois professores Kaingang, pintaram em seus rostos pequenos riscos e bolinhas, símbolos das metades Kaingang do passado, *Kamé* e *Kairu*²⁰, de modo a simbolizar suas tradições. Havia uma fila de crianças, inclusive Guarani, e ele as foi pintando aleatoriamente. As crianças as quais indaguei, não sabiam o que esta pintura simbolizava e em nenhum momento o nome das metades foi citado. Apenas um momento em que uma criança perguntou, a professora explicou que as metades eram utilizadas para orientar os casamentos entre os índios.

Durante o último ensaio do hino, que era liderado pela professora Kaingang Sélia Juvêncio, foi também treinado um minuto de silêncio que seria feito antes da apresentação, representando, nas palavras da Professora Nilza, uma *homenagem aos antepassados que morreram por causa da luta pela terra, aos heróis indígenas e às tribos exterminadas*.

Esta situação, além de demonstrar a força das tradições Kaingang no imaginário coletivo, levanta duas questões a respeito da invenção e transmissão culturais.

Primeiro, vemos um caso em que a utilização de elementos tradicionais, como a pintura facial, foi deslocada do seu contexto original. Ao invés de interpretá-la como uma perda da autenticidade ou até mesmo do sentido, podemos entendê-la como um mecanismo através do qual a identidade indígena foi e vai sendo trabalhada pelo grupo no decorrer do processo histórico, a partir de reelaborações e re-significações de um repertório cultural anterior. Ou em outras palavras, estamos diante de um processo onde não mais

²⁰ De acordo com Veiga,⁹⁴ (apud Amoroso,1998:144) os Kaingang se encontravam divididos em metades patrilineares exogâmicas denominadas *Kamé* e *Kairu*, sendo divididas as duas em *Kame*, *Wonhéty* e *Kairu*, *Votor*, respectivamente. Esta dualidade seria um princípio de inteligibilidade do mundo, pelo qual as sociedades ordenariam sua visão de mundo. As pinturas faciais, os riscados (*Kamé*) e as bolinhas (*Kairu*), eram utilizadas por cada uma das metades no ritual em homenagem aos mortos, o *Kiki-ko-ia*, que indicava em qual metade o indivíduo pertencia. Em nenhum momento, além desta festa na Escola, foi mencionada a existência ou operacionalidade destas metades. Nem os índios mais velhos com os quais tive contato a mencionaram.

concebemos a cultura como um “conjunto organizado e coerente de representações e tradições coletivas transmitidas por um grupo” e sim como um “processo de transmissão que implica sempre a invenção e a manipulação criativa das interações” (Monteiro, 1999:6)²¹.

Além disso, a observação da escola, fora de sua rotina diária de aulas, me sugeriu diversas questões a respeito da sua importância nesta transmissão cultural e na solidificação de determinadas representações e formas de ver o mundo. Isso é o que Bourdieu (1982) fala em um de seus trabalhos a respeito da cultura e sua transmissão em um determinado grupo social.

Inicialmente, ‘cultura’ para Bourdieu se define pelas categorias de pensamento comuns ou ainda, pelos esquemas organizadores do pensamento que permitem a comunicação entre indivíduos de uma geração. Em outras palavras, cultura poderia ser entendida como um determinado conjunto de modelos, regras, exemplos, metáforas, temas comuns, etc, transmitidos por instituições escolares. A cultura seria assim, relativa ao tipo de educação escolar recebida pelos indivíduos. Ela se apresentaria como esquemas comuns e gerais previamente assimilados, ou seja, tornados inconscientes, que permitiria aos indivíduos compreenderem o real nos termos em que ele é socialmente e predominantemente pensado; e conseqüentemente permitem ao indivíduo se comunicar e participar de determinados “campos culturais” que elegem determinadas questões como dignas de serem pensadas. E isto ocorre então, sempre numa valorização de sua própria cultura (de seus próprios esquemas) em detrimento de outros que não assimilam o real do mesmo modo.

Bourdieu não coloca a escola como início absoluto da Cultura, mas salienta seu papel predominante na transmissão do inconsciente, isto é, na transformação de um legado coletivo em um inconsciente individual e comum. E isto através de uma programação prévia, de uma definição de itinerários que facilitam sua metódica transmissão.

Certamente, uma análise de tal monta deveria contar com um aprofundando estudo e trabalho de campo, o que não ocorreu no caso descrito. Mas ele fica como uma sugestão de pesquisa e uma possibilidade de continuidade deste mesmo trabalho. Assim, os pontos que permitiram estas colocações dizem respeito ao modo como os professores colocam questões como a “condição indígena” em um plano privilegiado. Pareceu-me que a sua condição diferenciada tem sua grande parcela de construção na educação escolar

²¹ Idéia anteriormente desenvolvida por Carneiro da Cunha (1986) em que “...cultura não é algo dado, posto, algo dilapidável também, mas algo constantemente reinventado, recomposto, investido de novos significados; e é preciso perceber (...) a dinâmica, a produção cultural” (op.cit.:101).

indígena²². E do mesmo modo que no restante da *reserva*, como veremos, a condição indígena é construída em termos de raça, sangue e a mistura destas.

Esta “condição” se apresentou ainda em forma de cartazes espalhados pelas salas de aula, onde se encontravam descrições a respeito da História indígena (mas a partir de dados de uma historiografia “oficial”), mapas da *reserva* e sua localização no país e suas características. Mas o que mais me chamou atenção foi que, em uma das salas, encontrei o levantamento feito pelos índios das etnias existentes na *reserva* e a quantidade de indivíduos em cada uma. Ali estava concretizado o modo como seus habitantes se dividiam em termos raciais e nominais. Por ordem decrescente, era a seguinte a quantidade de indivíduos em cada categoria considerada significativa:

<i>GUARANI MISTO</i>	100
<i>KAINGANG PURO</i>	98
<i>KAINGANG-GUARANI MISTO</i>	67
<i>XETÁ</i>	42
<i>GUARANI PURO</i>	21

O mais intrigante é que esta classificação é incompleta, não levando em conta as outras categorias classificatórias registradas no levantamento feito pelo Posto da FUNAI, não abarcando todas as possibilidades levantadas pelos meus informantes além de não coincidir com o registro do Posto de Saúde²³. O que poderia denotar uma “confusão conceitual” dos próprios índios a respeito de sua identidade apenas nos faz perceber mais o quanto estas categorias, que veremos no capítulo 6, não são fechadas nem rígidas e sim variam de acordo com o contexto ou o ponto de vista em que estão sendo consideradas.

TRADIÇÃO HOJE: A FESTA DO DIA ÍNDIO

A partir da perspectiva que pretende compreender a lógica atual de funcionamento da sociedade sem ficar preso a uma suposta cultura ancestral perdida, é possível entender a centralidade hoje do jogo de futebol, dos bailes na cidade ou na *reserva*, dos churrascos e festas de casamento e da principal comemoração anual: a Festa do Dia do Índio.

Vemos que estas festas e atividades que ocupam sua atenção não se referem a costumes antigos ou tradicionais. Aliás, tradicional é um conceito relativo, já que a Festa

²² Em entrevista ao Jornal Folha do Paraná (19/04/2000) a Prof. Nilza F. Batista, coordenadora da escola da TI diz: *a educação [na escola da reserva] é voltada à higiene, a atividades artísticas convencionais, esportivas, mas também é ressaltada a importância de se falar a língua da tribo, o valor da caça, do artesanato, da música e da dança dos ancestrais.*

²³ É interessante perceber que o número de Xetá contado no quadro representa o total de sua população distribuída por todas as outras TIs onde se encontram. Em São Jerônimo vive apenas um Xetá *puro* e dez mestiços. A única contagem que coincide com os outros registros que possui é a dos Guarani *puros*.

do Dia do Índio é considerada assim, com seus três dias de comemoração que ocorre há mais de 20 anos.

Esta festa, a cada 19 de abril, é uma comemoração que envolve praticamente todos os moradores da TI e também pessoas de fora. Nos seus preparativos estão crianças, jovens e adultos nas mais diferentes atividades. Os três dias geralmente são preenchidos com um grande churrasco preparado pelos homens; corrida de cavalos onde todos que os possuem participam; um grande baile com a participação de todos, principalmente crianças e jovens; compra e venda de refrigerante e cachorro-quente nas barracões montadas por alguns especialmente para a festa, além de um grande torneio de futebol, com a presença de índios e não-índios de outras TIs e regiões.

Em outros tempos, poderíamos analisar esta comemoração do Dia do Índio como um sintoma de sua “aculturação”, já que eles incorporaram de modo tão profundo uma festividade alheia ao seu próprio sistema social e que apenas refletiria a visão folclorizada que o senso comum possui a seu respeito.

Contudo, esta não é minha posição e nem a dos próprios índios. O fato de gostarem de coisas como futebol, churrascos, bailes, novelas e outros artigos importados de nossa cultura, não implica que subestimem ou neguem sua própria especificidade. Ao contrário, demonstra sua capacidade criativa e re-significadora ao utilizarem alguns destes elementos como instrumentos de reafirmação de sua identidade indígena. É por isso que o Dia do Índio é o SEU dia, um dia especial onde os habitantes reavivam e revivem sua origem diferenciada e seu passado de tradições.

Certamente esta “condição diferenciada” que hoje reivindicam não é a mesma dos seus antepassados, mas está referenciada nela. Trazendo o passado inscrito em si, a vida atual é vista em oposição a uma condição anterior em que se vivia de modo diferente - melhor ou pior, dependendo de quem a julgue. Assim, mesmo que hoje os valores sejam outros, o passado se faz presente como uma arma de defesa²⁴ de seu sistema de vida atual, como um instrumento que legitima sua existência enquanto um grupo indígena.

Algo bastante enfatizado pelos próprios índios é que eles querem ter o direito de ser o que são hoje, não mais como seus antepassados mas nem por isso menos índios. Esta é uma questão que retomarei adiante, mas já podemos ter uma idéia dos modos em que sua identidade atual é acionada. Enquanto alguns índios encontram sua reprodução

²⁴ Mesma idéia de Gow (1991), quando afirma que os Piro e Campa se utilizavam dos elementos adquiridos da sociedade circundante como instrumentos de defesa do seu sistema de parentesco.

reafirmando uma “cultura tradicional”, outros tentam participar das facilidades oferecidas pela “civilização” e outros ainda tentam unir as duas coisas.

CAPÍTULO 5

VIDA EM CONJUNTO

Tanto na aldeia central quanto no restante da TI, as casas dos Kaingang e dos Guarani se apresentam relativamente próximas umas das outras. Este foi um ponto levantado por Helm (1998b:23) que afirmava a especificidade desta TI no que diz respeito à distribuição espacial dos Kaingang e Guarani, já que em outras TIs eles se encontram separados.

O caso do Xetá, tratarei de modo mais isolado neste momento, pois meu objetivo nesta parte é a análise da vida em conjunto dos Kaingang e Guarani, tema que suscitou reflexões em vários outros autores.

RELAÇÕES KAINGANG - GUARANI

Desde a época dos aldeamentos, a relação entre os Kaingang e Guarani foi alvo de análises dos próprios capuchinhos e dos estudiosos que com eles mantiveram contato. A sua proximidade em uma mesma região suscitou comparações a respeito das diferenças de índole e hábitos entre estas duas sociedades. Um exemplo de observação deste tipo é dado pela análise deste dois grupos na sua relação com a caça, que para os Kaingang, “povo guerreiro”, representava um exercício de guerra, onde eram “francos e atrevidos” enquanto para os Kaiowá, que caçavam por meio de armadilhas, esta era um teste de paciência (Keller, 1867 *apud* Amoroso, 1998:148). Por esta opinião, isso demonstraria desde já as características guerreiras dos Kaingang em oposição a uma “índole” mais pacífica dos Guarani.

Em outro sentido, vimos que a convivência entre os Kaingang e Guarani em uma mesma Terra Indígena não foi um processo ocorrido “naturalmente” como consequência de escolhas dos próprios índios. Ele ocorreu decorrente da expansão de frentes colonizadoras que aproximou os dois grupos, já que a diminuição gradativa das terras os levou a compartilharem a mesma terra e a desenvolverem novas formas de interação. Sem essa pressão, diz Pires (1975:9), este contato talvez nunca tivesse acontecido, na medida em que sua inimizade teria correlatos míticos.

Alguns autores levantam as relações existentes entre estes grupos a partir de relatos de cosmologias de ambos os povos: de acordo com Nimuendaju (*apud* Tommasino, 1992, 1995), os Kaingang eram considerados perigosos pelos Guarani por estarem associados ao jaguar, figura que para eles representava a força bruta, o mal. Em contraposi-

ção a esta visão, para os Kaingang, a figura do jaguar, expressada nas figuras corporais, representava a força e a coragem. Assim, seus mitos seriam reavivados nas freqüentes guerras que faziam entre si, antes da chegada do colonizador (Tommasino,1992).

Este histórico de inimizade, “explicaria” as reações hostis assumidas entre Kaiowá e Kaingang na situação de aldeamento descrita no capítulo 3. E explicaria também, em trabalhos mais recentes, as relações entre estes grupos, definidas por fronteiras bastante claras. É o caso do trabalho feito por Pires (1975) na Terra Indígena Mangueirinha, no Paraná. No caso em questão, os Guarani e Kaingang que ali viviam²⁵, mantinham relações esporádicas entre si e afastados espacialmente. As relações nesta localidade eram marcadas por uma assimetria onde os Kaingang apareciam como superiores aos Guarani, já que estes eram considerados “atrasados” e “selvagens” por aqueles. Por outro lado, os Guarani consideravam os Kaingang, devido ao alto número de mestiços, como se estes não fossem mais índios (Pires,1975).

Esta oposição também foi demonstrada no trabalho de Litaiff (1996:146), feito com os Guarani-Mbyá, na Aldeia do Bracuí, RJ, onde os Kaingang aparecem como bêbados, ladrões e destruidores da natureza; na fala de um daqueles índios, “hoje o Kaingang civiliza muito”. Em áreas Kaingang, os Mbyá procurariam manter-se isolados para manter sua autonomia e evitar competição (Pires,1980 *apud* Litaiff,1996).

Por fim, mas sem esgotamento do tema, Tommasino (1995), em trabalho feito na TI São Jerônimo, descreve as famílias Guarani que ali residem sendo representadas pelos Kaingang como “hóspedes forçados”, na medida em que estes consideram sua a terra por direitos ancestrais. Dizem mesmo que não consideram o Guarani como “índios” preferindo tratá-los como “portugueses”.

O que sobressai nestes trabalhos é a determinação das fronteiras étnicas entre os grupos, em que cada um é tratado como uma unidade social “fechada”, no sentido de que um determinado indivíduo pertence a tal ou qual grupo étnico que se apresenta em oposição a um outro. Esta oposição podendo se dar de diferentes modos, seja na construção das identidades, seja nas relações de conflito decorrentes da convivência ou do afastamento.

Mas, a situação que apresenta-se em São Jerônimo hoje, prestando atenção nas falas dos próprios índios, é um pouco mais complexa e aparentemente ambígua. A delimitação clara entre as etnias Kaingang e Guarani hoje não parece mais tão óbvia. Ela

²⁵Uso no passado, na medida em que não tenho notícias da configuração sócio-cultural atual, já que esta é sujeita a reelaborações e transformações ao longo do tempo.

parece ter sido mais rigorosa no passado, o que não impede que hoje ainda percebamos seus ecos.

Lauro Nogueira, 46 anos, autodenominado *mestiço Guarani* – já que seu pai *Guarani “Puro”*²⁶ foi casado com uma branca - veio para a TI com 20 anos de idade, mais ou menos em 1974, vindo de Caratuva, acompanhado de seus pais. Seu pai, Lico Martins, de Jataizinho, já foi cacique na *reserva*. Ele contou que quando chegou na TI, há mais de 25 anos atrás, a relação com os Kaingang era diferente. Os Kaingang que viviam aqui, como Catarina Siqueira Fidêncio(1911), mulher de João Fidêncio *Koféij* (1904), que deu nome à Escola, dizia que Guarani não era índio e sim “japonês”.

Mas, como Lauro afirma:

[Ela dizia isto porque] *nós trabalhávamos (...) antes na área os índios não faziam nada, só tinha mato para todos os lados, pois que os índios não faziam suas roças. Eles viviam apenas da caça e da pesca.*

Lauro Nogueira, a partir de suas lembranças, diz que além da sua, mais duas famílias Guarani vieram para São Jerônimo. A família mais velha seria a família Vargas, da qual faz parte o cacique atual, Nelson Vargas.

Pelo relato de Zé Guarani (1932), tio mais novo do cacique, a sua vida em São Jerônimo teve origem a partir de uma das viagens de seu pai, Alcides Vargas, que *foi criado no meio dos brancos e era assessor do Barão de Antonina*. De acordo com seu relato, seu pai estava junto quando foi descoberta esta região cheia de Kaingang; ele se tornou o que se chamava “amansador dos índios”. Nas suas palavras:

(...) daí o Barão de Antonina mandou (...) os índios para verem o que tinha na fronteira..... então eles vieram (...) aí eles viram uma fumaça levantar..... aí vieram fazendo picada (...)..... quando estavam perto..... foram contar pro Barão de Antonina que (...) descobriram que era Kaingang (...) então lá o [cacique] Inhoó vendeu [as terras] por uma peça de algodãozinho e um barril de pinga...

E assim, seu pai ficou por aqui, onde posteriormente ele e seus irmãos mais velhos nasceram. Mas ele ainda afirma que quando vieram para cá, só havia Kaingang, e que a terra do Guarani é Jataí - região do antigo aldeamento São Pedro de Alcântara que contava com a presença dos Kaiowá e Guarani-Ñandeva. Nesta última classificação é que Zé Guarani se inscreve.

Na sua opinião, a única diferença entre as etnias foi e ainda é de *linguagem*. Veremos a frente a importância deste traço na construção da identidade étnica. Mas na opinião de sua irmã, Dona Jerônima Vargas (1920), as diferenças iam mais longe:

²⁶ Esta é umas das categorias de classificação étnica que irei analisar no próximo capítulo. Por enquanto, deixo-a enunciada.

Antigamente não podíamos viver juntos [Kaingang e Guarani] pois os índios velhos se estranhavam. Os velhos são mais bravos; eles diziam que não éramos índios porque falávamos em Português- mas nós nos acostumamos assim... agora está melhor, pois os mais velhos já morreram.

Este depoimento confirma o que foi percebido por Tommasino (1995:146) quando afirma que os Kaingang tratavam os Guarani não como índios mas como *portugueses*, posto que a maioria deles não falava a língua nativa.

A partir do depoimento de Dona Jerônima, creio que antes as duas etnias eram mantidas separadas, ou melhor, havia uma maior quantidade de terra para que as elas pudessem se espalhar mais. Situação transformada com as crescentes perdas territoriais ocorridas no decorrer da história da região.

Se de algum modo estas fronteiras étnicas existiam neste passado não muito distante, hoje a situação apresenta variados aspectos, não tão objetivos.

Entre os indivíduos de até 40 anos, a opinião é praticamente a mesma: *Kaingang e Guarani somos todos iguais, convivemos do mesmo modo*, diz Rute, *mestiça Kaingang casada com o mestiço Guarani Lauro Nogueira.*

Ela ainda diz,

Acho que Kaingang nunca foi contra Guarani e que a diferença é apenas na linguagem. Mas hoje estamos todos misturados.

Outro *Kaingang puro*, Miró, de 46 anos, diz que

Hoje somos quase uma tribo só, mas só tem a diferença na conversa, já que a língua deles é diferente.

Outro índio, analisando esta configuração atual, afirma que *a união entre as raças se dá por causa do parentesco*. A corroborar este argumento está a existência de uma nova categoria de classificação que, ao que parece, surgiu dos anos 80 para cá: o *mestiço Kaingang- Guarani*. Coloco esta data pois, pelos registros da FUNAI do ano de 1999, que tem uma coluna de classificação étnica, não existem maiores de 30 anos nesta categoria, com uma exceção apenas. O que sugere que a geração nascida até 1930 aproximadamente, casou-se apenas com índios da mesma etnia ou com não-índios. O casamento com os não-índios, aliás, parecia ser bastante comum, já que encontramos um grande número deles que tem mais de 30 anos e são casados com índios.

Se a primeira geração de Kaingang e Guarani que se encontrou em São Jerônimo manteve-se espacialmente distante, os casamentos entre eles deveriam ser bastante raros. Situação oposta à atual, cuja proximidade gerou intensa convivência entre indivíduos

dos dois grupos, principalmente pelo fato dos inter-casamentos que passaram a ocorrer, o que neutralizaria, ou ao menos tornaria menos rígidas, as possíveis fronteiras existentes.

Assim, os casamentos e as crescentes relações de parentesco, criaram uma nova configuração cultural em que Kaingang e Guarani *são agora tudo a mesma gente, com-padres*. Isso mais ainda enfatizado pela existência desta nova categoria de classificação, que é o *mestiço Kaingang-Guarani*.

Assim, minha hipótese é de que a condição étnica hoje, não seria mais a CAUSA dos conflitos, mas sim um conseqüência deles. Ou seja, alguns conflitos de poder que veremos em outro capítulo, se dão entre Kaingang e Guarani, mas não devido a sua condição étnica e sim às diferentes visões que cada um tem de como deve ser a *reserva*, que é decorrente de sua visão sobre o que é “ser índio”. Poder-se-ia argumentar que estas diferentes visões são decorrência da sua origem étnica, mas não acredito, pois isso não explicaria o apoio da quase maioria da população, incluídos Kaingang - que aliás, são a maioria- ao Guarani em questão. Assim, o fato de ser de tal ou qual etnia, quando pesa no julgamento dos indivíduos é apenas depois que já se instalou a situação de conflito por algum outro motivo.

Veremos isso mais tarde, mas o que fica aqui é a idéia de que hoje – e talvez no passado também, não se sabe - o que pesa é a inserção destes indivíduos em uma determinada visão da política interna, em todos os níveis. Abrindo um parênteses, poderíamos fazer um paralelo com uma questão histórica levantada por Amoroso (1998a) no seu trabalho com a época dos aldeamentos. Para os Kaingang, as disputas intra-étnicas ocorridas na época eram conseqüência de lutas faccionais, onde cada grupo tentava manter sua hegemonia diante do outro. Como São Jerônimo sempre se manteve como aldeamento Kaingang, é possível que esta estrutura tenha se mantido. E como os Guarani que ali vivem são de fora, já considerados “hospedes forçados”, talvez tenham incorporado esta estrutura na medida em que foram tomando parte nas lutas pelo poder. Digo isso pois uma boa parte dos filhos dos Guarani que aqui chegaram casou-se com índios Kaingang, o que gerou um relacionamento mais próximo entre os grupos e a participação daqueles Guarani em uma rede maior de solidariedade familiar que implicava também a participação nas suas inimizades. Imagino que este seja o caso do cacique atual, Nelson Vargas, Guarani, casado com uma Kaingang neta do ex-cacique *Koféij*. Tratarei esta questão mais detalhadamente no capítulo 7.

A hipótese de que a condição étnica não é mais o determinante dos possíveis conflitos existentes na TI certamente não anula a possibilidade de certas representações herdadas dos mais velhos serem acionadas nos momentos que convém. Isto é o que percebo em outra fala de Jerônima Vargas, *Guarani pura*:

Os coroados [Kaingang] não gostam de nós (...) quando eles começam a ficar bravos dizem de nós que somos brancos e não índios, começam a nos maltratar.....eles são assim mesmo...

Encontramos esta posição também, em um índio mais jovem:

Nós, kaingang, não nos damos muito bem com o Guarani.....não porque não gostamos [uns dos outros] mas porque.....não sei porque (...) acho que é quando eles falam a língua deles – e também eles quase não conversam com a gente...

Mas esta não é, a princípio, a regra geral, já que eles foram os únicos índios a mencionar este tipo de “preconceito”.

Em suma, esta parte que trata das relações Kaingang e Guarani teve como objetivo demonstrar que a clássica oposição existente entre eles não se sustenta mais de modo determinístico. Se ainda se mantém, é apenas entre aqueles que foram criados ou tiveram uma forte influência da visão de mundo dos índios mais antigos. Pois atualmente a categoria *mestiço Kaingang-Guarani* e sua aceitação enquanto tal, serve como eixo de comunicação e ligação entre estes dois grupos anteriormente ligados por laços de inimizade.

O XETÁ²⁷

O Xetá residente na TI é um dos remanescentes de um grupo praticamente extinto. Os únicos sobreviventes da sociedade Xetá, de acordo com Silva (1988:198), são alguns indivíduos que vivem dispersos em diferentes pontos do Estado do Paraná, São Paulo e Santa Catarina.

A ocupação do seu território, na Serra de Dourados, deu-se com o avanço de frentes cafeeiras e das companhias de colonização. Sua presença foi constatada apenas em dezembro de 1954, quando uma família Xetá estabelece contato com a Fazenda Santa Rosa (*op.cit:204*).

²⁷ Meu objetivo aqui não é me aprofundar nas questões que envolvem este grupo, pois isto demandaria uma investigação mais atenta e demorada. Para um conhecimento mais detalhado e aprofundado a respeito da etno-história deste povo, conferir a belíssima dissertação de Carmem da Silva (Silva, 1988) que construiu um panorama histórico-social através de depoimentos dos seus remanescentes.

Este grupo foi o último a ser contatado no Paraná, tendo sido exterminado em um período de aproximadamente dez anos. Na década de 50, quando dos primeiros contatos, algumas crianças do grupo foram retiradas dos seus pais e criadas por famílias brancas, tendo assim, sobrevivido ao extermínio de seu povo (*op.cit*).

O índio *Tikuein* foi uma delas. Ele é descendente direto das famílias que viviam na Serra de Dourados, região sertaneja de Campo Mourão e Cruzeiro do Oeste, de acordo com suas lembranças.

Antigamente era só sertão ali (...)era nosso...onde a gente morava....no mato (...) então o branco foi lá, nos atacou...nós vivíamos correndo do branco, que foram acabando com nosso mato(...).

Em meados de 1960, com sete anos de idade, *Tikuein* é transferido para Pinhalzinho, reserva de índios Guarani. Ele e sua família foram levados por um funcionário do SPI. Em 1970, casa-se e após a morte de seu pai, sai da TI vivendo por oito anos como bóia-fria (*op.cit*). Após algumas dificuldades, transferiu-se para São Jerônimo onde vive há treze anos.

Daí o meu pai partiu....e fiquei só eu...agora o resto da família está esparramada por aí....tem dois no Rio das Cobras....tem outro aqui no Marrecas...(...) estou só eu aqui da nação dos Xetá....

Os outros sobreviventes Xetá, como *Tikuein*, vivem como agregados em terras Kaingang, Guarani ou como inquilinos no meio urbano ou rural. No total, seus descendentes somam quarenta e duas pessoas, sendo que os sobreviventes, em número de oito, reconhecem-se e identificam-se como Xetá (*op.cit:227*).

Tikuein vive hoje com sua esposa e sete filhos, além dos netos e agregados. Considera difícil sua vida em São Jerônimo:

Minha vida aqui é mais ou menos(...). tem hora que faltam as coisas pra gente, não tem serviço pra ir trabalhar, ganhar o que comer (...) Tem hora que a gente perece (...)a gente não tem onde cair, a gente não tem nada...

Esta fala denota ainda insatisfação por não possuir uma terra que seja propriamente sua. Ele se considera um hóspede, que apenas emprestou um pedaço de terra:

É..... porque o índio é o dono da terra..... mas acabou toda a terra que nós estamos reclamando... hoje nós ficamos sem nada..... esses outros têm [terra], os kaingang, os guarani, têm...()[mas] meu povo não tem terra..... foi tomada..... eu estou emprestado.....como eu falei (...) não tem como eu agir..... se falo alguma coisa, a turma fala: “não, você não é daqui, cai fora”... então, tenho que escutar e tenho que dizer que está bom...

Esta questão parece pesar em algumas situações de conflito, principalmente em relação aos Kaingang:

O Guarani é bom de lidar, ele faz a paz com a gente (...) todas as áreas de Guarani que eu tenho morado, nós vivíamos que era uma beleza.....agora aqui de vez em quando sai um probleminha.....(...) mas a gente deixa pra lá (...) a gente tá ocupando a terra deles [dos Kaingang] então a gente não tem direito de insultar (...) isso porque até aqui, ou qualquer outra área, nós estamos emprestado..... eu sou emprestado na terra..... nós não temos terra.

Nenhum dos Kaingang entrevistados se referiu a problemas com esta família Xetá, já que os consideram *índios do mesmo modo*, colocando como diferencial apenas a língua.

Mas qualquer tipo de problema “étnico” que pudesse ter ocorrido ou ainda ocorrer parece perder sua força ao considerarmos que dois dos filhos de *Tikuein* casaram-se com índios Kaingang e Guarani de São Jerônimo passando a fazer parte de uma rede maior de relações através do parentesco.

Assim, do mesmo modo que os Kaingang e Guarani, o Xetá e seus descendentes fazem parte de um sistema classificatório maior que não se restringe a seus grupos étnicos. É o que o próximo capítulo irá apresentar.



CAPÍTULO 6

CATEGORIAS DE IDENTIDADE - IDENTIDADE ÉTNICA

Fazendo uma analogia com o trabalho de Gow (1991) sobre os Piro e Campa do Peru, percebi na fala de meus informantes a constante referência a termos étnicos tais como Guarani, Kaingang, Xetá, branco, mestiço, etc. A primeira impressão seria da existência de um complexo sistema social inter-étnico, onde os membros de cada grupo estariam em uma constante interação. Isso levaria a uma análise que privilegiaria as “relações interétnicas”, uma vez que trabalharíamos com grupos sociais fechados e distintos e suas interações. Mas não é assim que a prática social funciona²⁸.

Esta perspectiva que tentaria determinar quem faria parte do grupo Guarani, Kaingang ou Xetá não abarcaria a ambigüidade e a flexibilidade que a realidade apresenta. Pois, no seu cotidiano, ao invés de uma rígida divisão em partes, o que se percebe aqui é a existência de uma linha classificatória na forma de um “*continuum*”, sem fronteiras rígidas, tal como Gow (*op.cit*) interpretou em seu caso.

Antes da análise das categorias de identificação, devemos ter em mente o que Carneiro da Cunha nos sugere: que a etnicidade é um discurso elaborado com fins organizatórios, que difere de outros discursos pela retórica utilizada - a invocação de uma origem e cultura comuns. Assim, ela é entendida a partir da situação em que é utilizada, levando então ao entendimento da cultura como algo constantemente reelaborado. Sendo assim, a **etnicidade não serve como uma categoria analítica: ela é uma categoria nativa**, a maneira pela qual um “discurso cultural” é construído, dito e transmitido pelos agentes sociais aos quais ela é relevante (Carneiro da Cunha, 1986:107).

*

A partir dos registros populacionais do Posto da FUNAI²⁹, percebi que nos anos 80 foi central na classificação étnica a distinção entre *ÍNDIOS* e *BRANCOS*. A primeira categoria incluía do mesmo modo Kaingang, Guarani e Xetá. Imagino, assim, que por esta época as diferenças étnicas eram de certo modo anuladas em favor de seu aumento em relação aos brancos.

Mas estas duas categorias não abarcavam e não abarcam todas as possibilidades. Ou seja, elas não são simples oposições de duas populações separadas, mas parte de

²⁸ Ou seja, as categorizações étnicas não determinam as escolhas individuais no que se refere, por exemplo, às atribuições de atividades e divisão do trabalho, aos casamentos, à eleição de chefias, etc, já que elas não são fechadas em si mesmas nem em torno de ideologias próprias.

²⁹ Estas classificações são feitas preferencialmente pelo chefe do Posto e seus ajudantes índios e não-índios.

um “*continuum*” classificatório, mediada³⁰ pela categoria *MESTIÇOS*, que seria a mistura dos dois sangues, do índio e do branco.

Se na década de 1980, as únicas categorias de classificação eram estas três, a partir de 1995 elas começaram a referenciar as diferentes etnias, todas as “misturas” possíveis entre elas e os *brancos*, que agora fazem parte da categoria mais abrangente *não-índios*. Hoje contam 14 categorias diferentes, e é exatamente devido a esta multiplicidade que se tornou complicada a análise deste sistema enquanto um conjunto de interações entre grupos étnicos distintos. Assim, a idéia do “*continuum*” classificatório criado por Gow, parece dar conta de uma situação onde cada uma das categorias possíveis é parte e ponto de uma sistema maior.

De um modo geral, estas seriam as categorias que abarcariam as possibilidades de classificação, desde o modo como concebem os índios do passado até os de hoje.

ÍNDIO BRAVO -- ÍNDIO PURO -- MESTIÇO -- NÃO ÍNDIO

De modo mais detalhado, temos o seguinte quadro:

ÍNDIOS			MESTIÇOS	NÃO-ÍNDIOS
ÍNDIO BRAVO	ÍNDIO PURO	MESTIÇO ÍNDIO	MESTIÇO NÃO-ÍNDIO	NÃO ÍNDIO
Kaingang Guarani Xetá	kaingang puro Guarani puro Xetá puro	mestiço Kaingang/Guarani mestiço Kaingang/ Xetá mestiço Guarani/ Xetá	mestiço Kaingang mestiço Guarani mestiço Xetá	Branco Preto

Vemos que a categoria *ÍNDIOS* abarca aquelas que de um modo ou de outro se aproximam das características nela depositadas: até hoje, quando se pergunta sobre que é ser índio, a resposta é *aquela que tem o sangue, que é descendente da raça de índio*. Isto implica então, questões de diferenças dos traços físicos (*o nariz diferente, os olhos mais puxados do Guarani*), da cor da pele (*mais escuro –mais claro*), da língua (*língua de índio- língua portuguesa*) e do modo de viver (*a vida simples do índio*). Mas o traço classificatório mais marcante é o *sangue*, já que, fora ele, *não há como saber se é índio ou não* – levando a um traço rechaçado pela antropologia³¹.

³⁰ “Mediada” apenas no sentido de dividir ao meio, ou seja, a categoria mestiço é o “meio termo” entre índios e brancos.

³¹ Entre os índios do Nordeste, a “pureza” do sangue parece constar também como traço classificatório determinante. Pelo menos é isso que se pode perceber da distinção vigente entre os Xucuru e Xukuru Kariri: os “índios puros” (de famílias reconhecidas como indígenas) e os “braiados” (produto de intercasamento com brancos ou com outros mestiçados), conforme Oliveira Filho, 1998b: 60-61.

Nas outras duas categorias, *MESTIÇOS* e *ÍNDIOS*, estão aqueles que, ou não possuem o *sangue indígena* ou o possuem apenas parcialmente. Estes estariam próximos ao modo de vida *branco*, da cidade.

A idéia do “*continuum*” demonstra ainda que, gradualmente, da esquerda para a direita, o indivíduo seria *cada vez menos índio*, tanto no sentido racial quanto cultural/social. E mais, a idéia de que existe esta passagem gradativa indica que as categorias não são rigorosas e os indivíduos podem estar classificados em qualquer uma delas dependendo do contexto e de quem fala.

OS ÍNDIOS BRAVOS

Esta categoria *índio bravo* é encontrada em Tommasino (1992), na sua análise das oposições entre Kaingang e Guarani. À época de sua pesquisa, as diferenças entre os dois eram representadas pela idéia dos Kaingang como preguiçosos e os Guarani trabalhadores. Ou ainda expressas pela consideração de que os Kaingang seriam mais bravos que os Guarani. O que poderia ser explicado pelo fato dos Guarani terem sido “pacificados” tempos antes dos Kaingang e estes terem se mantido mais tempo arredios à vida em aldeamento.

Encontramos esta idéia presente em São Jerônimo na fala dos mais velhos que ouviam as histórias contadas por seus pais. Maria Cândida (1927), índia *Kaingang pura*, refere-se aos índios de antigamente:

Antes, os índios mansos pareciam os índios bravos, andavam como os índios bravos. Na época da mãe ainda haviam índios bravos, na minha não (...) a mãe chegou a fugir de índios bravos quando estava pescando no rio Lixiguana, índios que provavelmente vinham de Laranjinha (...) hoje Laranjinha é uma reserva e não tem mais bravos (...) Fica boba de ver os índios da televisão, o seu vestuário, são muito diferentes. Nós, os índios puros achamos engraçados os índios bravos, as suas roupas...

Aqui, na categoria índios, estão apenas os Kaingang. Mas quando perguntei dos Guarani ela afirmou que eles (...) *são todos índios mesmo, como nós...* Mas que nunca foram *bravos*.

Esta “braveza”, poderíamos entender como uma não adaptação aos modos de vida criados pela situação de aldeamento, ou em outras palavras, pelo fato de viverem do modo antigo, *caçando, pescando e dormindo no chão com os pés para o fogo*, diz outra índia. Suponho isso a partir da fala de Lauro Nogueira, citada no capítulo anterior, onde afirmou que quando aqui chegou com seus parentes, não havia nada na *reserva*, e que os Kaingang não faziam suas roças. Isto enfatizado por um comentário seu a respeito de Catarina Siqueira de que ela e seu marido eram *bravos*.

Apenas na época dos *índios bravos*, os *Kaingang* não se davam muito com o *Guarani*, na fala de uma *Guarani*. Esta mesma índia acha que os *Guarani* nunca foram bravos, devido ao fato de eles terem sempre, pelo que ela se lembra, vivido em aldeamentos e em contato com os brancos. Ao contrário dos *Kaingang*, que andavam por aí e até atacavam os aldeamentos onde os *mansos* viviam.

Na fala de uma *mestiça Kaingang*, o *Xetá Tikuein*, o único *Xetá puro* residente na TI, quando criança era *bravo* porque vivia na floresta junto com seus familiares, em um modo de vida entendido como típico dos índios antigos³².

Assim, entende-se como *bravo* o índio dos tempos antigos, que vivia de modo simples e não tinha um contato constante com a sociedade envolvente. No caso, os *Kaingang*, por sua “pacificação” mais recente que a dos *Guarani*, são os únicos enquadrados nesta categoria. Além do *Xetá*, cujo convívio com nossa sociedade é mais recente ainda.

Mas esta classificação não se restringe ao passado, posto que na Amazônia, na fala de alguns, ainda tem alguns índios *bravos* que vivem do modo antigo e que causam um certo espanto aos seus olhos.

OS ÍNDIOS PUROS

Quanto mais idoso o indivíduo, menos nítida se torna esta passagem entre a categoria anterior e esta, dos *índios puros*. Pois, quanto mais recuarmos no tempo, mais presente no imaginário os costumes e modo de vida do índio antigo, do seu modo de se alimentar, de se vestir, de morar e conversar.

Esta categoria, como todas as outras, vale para *Kaingang*, *Guarani* e *Xetá* e implica algumas características principais. Assim, *puro* é aquele:

- que não tem *mistura* com não índios: *Índio puro é índio sem mistura – que tem pai, mãe, avós todos índios....aquele que você recuando na ascendência dele só vai encontrar índios* (Tereza, *mestiça Kaingang*).
- que fala a sua língua original, considerada a sua *marca tribal*.
- e tem seus costumes de viver e se alimentar.

Esta categoria tem algumas nuances que a tornam mais flexível do que a um primeiro momento pode parecer. Existem na verdade dois tipos de *índio puro*: aquele mais próximo do *bravo* que vive mais de acordo com o seu passado – os índios mais velhos. E

³² Carmem da Silva apresenta esta mesma idéia relacionada aos parentes de *Tikuein*, que, do mesmo modo que ele, foram viver em TIs de *Kaingang*. No caso, *Kuein* (primo do pai de *Tikuein*) ao ser transferido para o Posto Indígena Guarapuava, suscitou reações dos *Kaingang* que ali viviam que podem ser resumidas pela seguinte fala: *No início eu tinha medo dos Xetá, diziam que eles eram selvagens, primitivos mesmo. Não usavam roupa, não se misturavam (...) eram muito diferentes de nós. (...) pouco a pouco fomos nos acostumando (...) a gente não se entendia, eram só gestos.(...) acho que eles nos achavam esquisitos também*. (Ana Machado, *Kaingang*, 1996 cit. em Silva, 1988:59),

aquele do mundo de hoje que, mesmo não vivendo com os costumes herdados de seus antepassados, permanece fluente em sua língua e principalmente, não apresenta mistura com o branco. Mas existe também os casos daqueles índios que não falam a língua, tem reconhecidamente parentes não-índios mas são considerados *puros*. Neste caso, mais clara fica a dependência classificatória ao contexto em que é feita e por quem é feita. Este é o caso do cacique atual, que nos registros do Posto da FUNAI de 97 a 99 é categorizado como *mestiço Guarani*, enquanto no registro de 2000, sua classificação é *Guarani puro*. Ele é apenas um dos casos percebidos nestes registros, mas que denota esta flexibilidade que falei.

As diferenças internas a esta categoria, referem-se às diferentes línguas faladas por cada uma das *raças*. Neste caso, o índio *Guarani puro* se encontra em desvantagem, pois a maioria que ainda conserva a língua são os mais velhos, que não a ensinaram a seus filhos e netos. Quando conversam, é apenas entre si e quando se encontram. Senti em sua fala uma nostalgia e tristeza pela constatação de que, ali em São Jerônimo os espaços onde podem se comunicar em sua língua são reduzidos, já que sobraram apenas os familiares, de uma mesma geração, que às vezes conversam entre si.

Ao mesmo tempo que o *índio puro* é considerado *mais índio* que o mestiço, percebe-se na fala de alguns destes mestiços que a classificação naquela categoria implica uma certa incapacidade do indivíduo em entender certas coisas. Como diz uma *mestiça Kaingang*, ao referir-se à sua mãe, *índia pura*:

A sua cabeça fechada vem da raça. Não sei se você percebeu alguma coisa na minha mãe. Ela é "mais assim" [entende mais coisas] porque conviveu com o branco. Tem coisa que ela não entende.

Ou ainda representações do tipo: *índio puro é vagabundo, não trabalha*, levantada por uma *índia pura*. Imagino que no seu caso exista uma influência do seu genro, que é branco, na transmissão de alguns estereótipos bastante correntes em nossa sociedade.

Por outro lado, existem as representações dos próprios *índios puros* que consideram seu modo de vida e sua condição superior e mais legítima que a dos mestiços ou não-índios. Na fala de Miró, *Kaingang puro*:

Temos que respeitar os índios....no meu pensamento o índio puro manda mais que o mestiço aqui na reserva – eles não conversam na língua... eu nunca esqueço minha língua – até meus filhos sabem.

Este depoimento será melhor tratado no próximo capítulo onde tentarei analisar os conflitos existentes na TI referentes à condição étnica³³ e sua legitimidade.

Além disso, este mesmo índio cita como exemplo a TI Apucarana, que para ele seria um modelo de *reserva* já que *tem mais índio puro*. Várias vezes foram feitas referências a esta TI e sempre no sentido de opor sua condição à da TI São Jerônimo, onde a maioria da população é *mestiça*³⁴. Neste sentido, os costumes dos índios de lá foram considerados *mais indígenas*, uma vez que afirmam ser menor a convivência e a influência dos brancos:

Lá em Apucarana eles não tem vergonha de dançar a dança do índio porque lá não tem muito branco, aqui sim.

Esta fala do *mestiço Kaingang* Dionísio, denota uma questão muito levantada pelos habitantes de São Jerônimo: a presença do branco como elemento *depurador* ou *desagregador* de sua identidade indígena. É o que se verá quando tratar esta categoria.

O MESTIÇO ÍNDIO

Como vemos no quadro classificatório, esta categoria abarca todos os indivíduos filhos de casamentos entre Kaingang, Guarani e Xetá. E não existe diferença se os pais são mestiços, ou seja, filhos de *mestiço Kaingang* com *mestiço Guarani*, por exemplo, será o *mestiço índio*, mesmo que um dos pais tenha como antepassado algum não-índio.

Para entendermos a lógica desta categoria, devemos supor que não existe qualquer diferenciação cultural entre Kaingang, Guarani e Xetá, estando todos incluídos na categoria geral *Índio*. Ao contrário do que acontece em relação ao não-índio, cuja diferença em relação aos demais é a ausência do *sangue indígena*.

O mestiço índio é então, filho de índios de diferentes *raças* mas com o mesmo *sangue indígena*. Pode parecer paradoxal, mas não se entendermos em que sentido “raça” e “sangue” são vivenciados por eles.

Inspirada em Gow(1991:254), digo que *raça* não implica a idéia de pertença a um determinado grupo social, onde os indivíduos interagem com outros de mesma raça e contra outros de *raças* diferentes. Este conceito nativo faz parte da identidade pessoal e representa a questão da origem do indivíduo, que pode estar ligada ao lugar de onde veio ou não.

³³ Entendida, como venho dizendo, não como uma condição decorrente de sua participação em um “grupo étnico” como Kaingang, Guarani ou Xetá, mas sim de sua classificação em qualquer uma destas categorias citadas.

³⁴ Esta oposição entre as TIs São Jerônimo e Apucarana também é referida por Tommasino (1995:19), onde os índios de lá são considerados *mais puros* por que falam a língua Kaingang.

Esta questão da origem espacial é denotada na fala do Xetá *Tikuein*, que se sente deslocado na TI São Jerônimo, como vimos no capítulo anterior.

Menos que sua participação em um grupo racial, pesa a sua origem distinta, o lugar de onde veio e sua história pessoal. Pelo seu depoimento, o Xetá *Tikuein* sente-se discriminado, mas ao mesmo tempo, seus filhos são casados com índios Guarani e Kaingang, o que aumentaria seu grau de relação com a rede de parentesco existente na TI. Mas creio que o que falta a ele são seus outros parentes, irmãos e primos da mesma *raça*, vivendo em uma mesma terra³⁵.

O que as *raças* dividem, o *sangue indígena* une. Este último é o critério essencial que separa as populações indígenas das não-indígenas e que legitima sua residência em uma Terra Indígena. O sangue, mesmo entendido em seu sentido literal, transcende-o e implica a participação em uma rede de parentesco formada de descendentes das populações pré-colombianas que tiveram seus direitos violentados no decorrer de 500 anos de contato com as populações não-indígenas.

A solidariedade grupal refere-se mais ao sangue indígena compartilhado do que a pertença a determinado grupo racial. E é este critério que instaura as tomadas de decisão e os conflitos dentro de uma *reserva*, como será visto.

*

Para todos os entrevistados, a única diferença entre as *raças* é a língua original. Mas como quem fala a língua são apenas os *índios puros* e os *mestiços* que a aprenderam, esta diferença se dilui na sua fala.

Assim, quando se pergunta como é classificado o filho do Guarani com o Kaingang, *puros* ou *mestiços*, a resposta geral é que ele é misturado, porque o sangue mistura. Mas isso não impede que *puxe* mais para um lado do que para outro – e irá depender dos pais, que além do nome, passam a descendência. Nas palavras de Tereza, *mestiça Kaingang*:

Não sei distinguir se é Guarani ou Kaingang – não deixa de ser índio porque tem o sangue das duas raças, mas não sabemos porque o sangue está misturado...

³⁵ Retirei do trabalho de Silva (1988:229) o desejo dos remanescentes do povo Xetá em retomar a relação de convívio entre si: *Viver como nosso povo antes é impossível; mas tentar recuperar o nosso respeito, enquanto sobreviventes de um grupo exterminado, é nosso direito. Nós, adultos de hoje (...) não escolhemos nos separar, mas fomos espalhados* (sobreviventes Xetá, Curitiba, 31/08/97 *apud* Silva, *op.cit*). A este respeito, li notícia no Jornal Gazeta do Povo de 29/04/00, referente à aprovação pela FUNAI de uma *reserva* para os remanescentes do grupo Xetá, que se localizaria no distrito da Serra de Dourados, município de Umuarama, local onde este grupo foi contatado na década de 50.

Santilia P. Moraes, filha de mãe Guarani e pai Kaingang, ao responder minha questão sobre qual sua etnia, falou sem titubear:

Ah, eu sou Kaingang..... Eu assino em todo lugar Kaingang(...) Porque meu pai é (...) não são sempre os pais que dão os nomes aos filhos? Então eu sou Kaingang.... O kaingang é varão da casa...

Em um primeiro momento, poder-se-ia dizer que a etnia determinante é passada pelo pai, tal como o sobrenome dos filhos. Mas alguns casos não confirmam a regra.

O caso de Santilia é um deles. Ela é casada com um não-índio, e quando perguntei a respeito de seus filhos ela disse:

(...) meus filhos também são Kaingang...

Ou ainda, o caso de Rute, uma *mestiça Kaingang* casada com um *mestiço Guarani*. Ao perguntar sobre o que seus filhos eram, ela respondeu:

Os filhos? Acho que os dois lados, mas só que eles falam que são mais Kaingang.....não falam que são Guarani(...)acho que é porque o Kaingang é mais próximo, tem mais coisa que eles sabem sobre eles (...) na verdade eles são mais Guarani do que Kaingang por causa do pai deles.....só que eles tem as duas raças (...)são meio a meio....

Assim, vemos que este padrão de classificação a partir da descendência patrilinear não se mantém fixo. No caso de Rute, a escolha dos seus filhos pelo lado Kaingang pode ser explicada pela citada primazia de uma tradição Kaingang na TI sustentada pela sua superioridade numérica.

Quando se refere ao casamento com não-índios a condição indígena sempre pesa mais, i.e., mais do que uma linha matrilinear ou patrilinear, a classificação segue critérios dados pelo contexto maior em que se está inserido, que seria o fato de se viver em uma TI e de se ter índios como parentes.

Quando se quer buscar algum critério mais concreto para determinar de qual das duas *raças* o indivíduo faz parte, apela-se para a questão física:

Eu tenho um sobrinho [filho de Kaingang e Guarani] que tem jeitinho de Guarani... porque olho dele é mais puxadinho.

(Teresa, mestiça Kaingang)

Por fim, o que contará será a escolha deste indivíduo, como coloca esta mesma índia:

Ele tem que assumir de vez, um dos dois, ele escolhe com qual das duas raças ele vai ficar, qual ele vai puxar.

No caso dos casamentos de Xetá com Guarani e Kaingang a regra é a mesma. Sendo que do mesmo modo, o *lado Kaingang* é mais forte.

Mas dentro desta classificação geral, encontramos ainda algumas divisões. O ex-professor bilíngüe, João da Silva, realizou algumas pesquisas na *reserva* buscando responder para si mesmo o que caracteriza o “ser índio”. Dividiu, portanto, a população mestiça da *reserva* em duas categorias, *mestiço Índio* e *mestiço Branco*, englobando todas as etnias e com um sentido e objetivo um pouco diferentes.

Para ele *mestiço Índio* seria aquele *mestiço que é mais chegado para o índio*, mesmo se filho de branco. Nas suas palavras:

Se eu [que] sou mestiço, caso com uma índia, meu filho com certeza vai nascer mestiço.....só que o que faz ele [ser um] mestiço Índio é que ele entende [a língua]. (...)ele não consegue ser um falante da língua.....mas ele consegue entender.

E o *mestiço Branco*,

(...) é mestiço também, só que ele não entende [a língua].....se as pessoas estão sentadas e falando a língua aqui ela não está entendendo nada...

O seu objetivo com esta repartição foi definir mais claramente as categorias de mestiços pois para ele é inconcebível colocar em uma mesma categoria indivíduos como ele, que prezam a língua de seu povo e suas origens com aqueles, também mestiços, mas que não se interessam por esta origem e não a valorizam.

Mas esta definição não é sustentada pelo restante da TI. Para os outros, a condição de *mestiço Índio* ou *branco* não se refere à língua nem a costumes, mas apenas a uma questão física, racial, de mistura de raças indígenas ou não indígenas. Muito poucos *mestiços Índios*, entendidos como aqueles misturados de Kaingang, Guarani e Xetá, falam qualquer uma das três línguas. E quando falam é o Kaingang, que é a língua ensinada na Escola.

Por exemplo, o caso de Santília, filha de pai Kaingang e mãe Guarani, vinda da TI Barão de Antonina, é um exemplo de como se administrou esta questão da língua em sua geração:

Não sei a língua- não aprendi por causa de meus pais – um falava uma e o outro a outra – então eles conversavam em Português... [hoje] as crianças aprendem na Escola, mas para os adultos não há mais como...

Todos os *mestiços Kaingang-Guarani*, *Kaingang-Xetá* e *Guarani-Xetá* são crianças ou jovens menores de 20 anos. A única exceção é Dna Santília, de 1950, que veio da TI Barão de Antonina há 3 anos. Aquelas crianças, que estudam o grau primário na escola da TI, aprendem o Kaingang, não sendo um problema, aparentemente, a escolha da língua que aprenderão, uma vez que atualmente, apenas o Kaingang é ensinado na escola.

Conforme o depoimento de uma *mestiça Kaingang*, estas crianças nem sabem o que significa ser mestiço das duas *raças*, sendo que só poderemos conhecer suas representações e seu modo de conceber sua identidade daqui a alguns anos³⁶.

O MESTIÇO NÃO-ÍNDIO

Do mesmo modo que o *mestiço índio*, o mestiço não-índio é aquele que tem dois sangues. Mas a diferença entre os dois é crucial: enquanto o primeiro tem dois *sangues indígenas*, o segundo tem apenas metade deste sangue, sendo que a outra metade é ocupada pelo sangue do branco (ou do negro).

A sua existência é causa de alguns conflitos e críticas quanto ao modo de se viver. Como vimos acima, para uns o fato da língua original não fazer parte da vida destes mestiços, os coloca como menos índios que os outros. Este problema é expresso nos seguintes termos por um *Kaingang puro*:

O problema são os mestiços... pois os pais que casam com os brancos não ensinam a língua a seus filhos.

Uma explicação para esta situação é dada por Teresa, *mestiça Kaingang*:

Não aprendi a língua porque meu pai é branco, então a mãe não falava pois senão ele não ia entender...

Para ela também a língua trabalha como um forte critério de definição de identidade indígena:

Eu gostaria de saber falar a língua da minha raça, pois ela é importante pra nós. Principalmente quando alguém sabe que sou índia e pergunta se eu falo a língua e eu digo que não a pessoa coloca em duvida minha condição.

Neste caso, a língua é um traço diacrítico retirado da bagagem cultural como diferenciador. Como Carneiro da Cunha (1986) afirma, a cultura original de um grupo, ao invés de se perder ou misturar, adquire um novo princípio: o do contraste, que a leva a se acentuar e simplificar ao mesmo tempo, reduzindo-se a traços culturais diacríticos. Sendo que estes últimos dependem das categorias existentes no quadro social mais amplo em que determinado grupo étnico se encontra inserido, na medida em que os traços escolhidos por um grupo devem necessariamente se opor a outros de mesmo tipo.

No caso, os índios opõe a língua indígena, seja *Kaingang*, *Guarani* ou *Xetá*, à língua do branco, o português, como forma de requerer sua especificidade e seu valor diferenciado.

³⁶ Pelos meus cálculos, existem 37 *mestiços índios* menores de 10 anos; 3 *mestiços índios* entre 15 e 20 anos e 12 *mestiços índios* entre 10 e 15 anos,

Se em alguns momentos a sua especificidade indígena é requerida, em outros ela é motivo de crítica:

Só os mestiços vão para a missa, índio puro não. O mestiço tem a cabeça mais aberta por causa do sangue misturado. A cabeça fechada vem do sangue.

Ou seja, o sangue do branco, no caso, é um fator que possibilita ao mestiço uma abertura maior para o mundo, uma maior compreensão dos mecanismos de funcionamento da sociedade circundante e uma maior *esperteza* no modo de se virar. Veremos esta representação sendo acionada no capítulo 8, quando analisar suas representações a respeito das usinas hidrelétricas.

Na opinião de João da Silva, *mestiço Kaingang*, a categoria mestiço branco é grande devido ao seguinte fato:

Os mestiços não assumem a responsabilidade de serem o que são, eles querem ser o que não são(...) o fato dos mestiços brancos aumentarem de número é porque eles não aceitam esse seu lado índio (...) acho que devemos ser o que somos.

Esta fala denota sua preocupação com uma gradual perda do elemento *racial* indígena na medida em que o *ethos*³⁷ branco tem uma grande influência na cabeça dos jovens índios.

Isso fica mais claro quando sabemos que, há alguns anos atrás (não consegui a informação da data exata) o casamento dos índios com brancos que moravam fora da *reserva* era permitida e ocasionava a entrada do elemento branco. Como afirma a *mestiça Kaingang* Tereza:

Porque antigamente (...) a lei que os caciques colocavam era assim: a índia casava com o branco, aí o branco tinha que entrar dentro da reserva, morar com a índia, para ele trabalhar e sustentar a índia..... hoje não, se o meu filho casar com uma branca lá fora, ele tem que sair daqui e viver pra fora..... a minha filha, ela casando com o branco, ele vai ter que tirar ela da reserva e levar pra fora..... não pode mais como era no tempo passado.....eles não aceitam mais.

Este medo se justifica se tivermos em mente a lógica que rege sua reprodução, denotada nesta fala de Teresa:

Se um mestiço casa com um branco, [os filhos deles] não vão ter nada do sangue, não vão ser mais índios. Pois se eles casam com alguém de fora o sangue vai refinando...

Neste sentido, o índio hoje que resolve casar-se com um branco, deve ter em mente que,

³⁷ *Ethos* no sentido definido por Geertz (1975:103) que significa "... o tom, o caráter e a qualidade de vida de um povo, seu estilo e disposições morais e estéticos".

É uma escolha do índio, pois ele sabe que o branco vive diferente – então tem que assumir sua escolha.

(João da Silva, mestiço Kaingang)

OS NÃO-ÍNDIOS

Nesta categoria se encontram todos aqueles que não tem o sangue indígena. Brancos ou negros são aqui inseridos.

O seu número na TI é de 36 indivíduos concentrados na faixa etária de 30 anos³⁸ para cima. Como afirmei anteriormente, a geração nascida antes dos anos 30 provavelmente casou-se apenas com índios da mesma etnia ou com não-índios. O casamento com não-índios, principalmente, imagino que tenha sido bastante comum, pois encontra-se em grande número não-índios com mais de 30 anos, casados com índios.

Este alto número de casamentos ocorreu porque era permitida a entrada da TI do não-índio que se casasse com alguma índia. Esta situação perdurou por muito tempo, desde a época dos aldeamentos, sendo que hoje é proibida.

Como afirmou Santília P. Moraes, casada com um não-índio:

Não tive problema em casar com o branco. Naquele tempo não tinha. Só hoje tem problema, não se pode mais casar...

Ou como afirma Maria Cândida, *Kaingang pura*, também casada com um branco:

Antes o chefe que cuidava dos casamentos- o meu foi o Cláudio Martins (...).na minha época o chefe mandava trazer o marido branco para dentro da área, agora isso não é mais aceito...

Ao mesmo tempo, esta índia coloca as conseqüências desta situação para a vida na reserva:

A língua de índio acabou depois que as índias começaram a casar com os brancos... porque antes todos falavam a língua de índio, porque não tinha branco casado com índio (...) a minha mãe não ensinou minhas filhas a falarem – só falava em português com elas, e elas me perguntam porque nós não falávamos com elas na língua...

Ela é a mãe de Teresa, *mestiça Kaingang*, que lamentou acima o fato de não saber a língua Kaingang, fator que marcaria sua especificidade.

O não-índio, casado com índia, nas palavras de Teresa, *é considerado índio*. Mas devemos entender esta categorização não de modo literal, em que o não-índio passaria a conter o sangue indígena. Pelo contrário, dentro da TI sempre será lembrada sua condição de não indígena, mas ao mesmo tempo,

O branco casado com índia tem toda a assistência que um índio puro tem – é enviado um documento para Brasília, e ele está aqui dentro como índio...(...) Ele deve cumprir as leis da reserva e não dar problemas ao cacique, senão é deixado de lado...

³⁸ São 25 indivíduos com mais de 30 anos de acordo com o levantamento do Posto de Saude/1999.

Nem todos os não-índios residentes na *reserva* são casados com índios. Existe o caso de um branco que trabalha nas casas dos índios, cultivando a terra e prestando serviços em geral. Ele não tem uma residência na *reserva*, e mora transitoriamente nas casas onde trabalha.

Existe também uma família que se intitula *mestiça Carijó*, mas todos que perguntei acham que são brancos e que inventaram esta "indianidade". Nos registros do Posto da FUNAI e do Posto de Saúde, eles constam com esta categorização, mas não os inseri no quadro pois seu número é muito pequeno, contam de um adulto, um jovem e duas crianças apenas e também porque em nenhum momento surgiram representações a seu respeito, apenas esta citada.

Se um dia o casamento com o não índio foi comum, hoje a proibição é uma questão bastante importante para os índios da TI. No seu entender, se a *porteira* não for fechada imediatamente, o seu povo indígena pode acabar com o fim do seu sangue e de suas raças devido à mestiçagem e ao *refinamento do sangue*.

Esta questão do *fim de sua raça* e da preocupação com *preservação* do povo indígena foi muito mencionada nas entrevistas. O fator que mais os preocupa no caso, é a mistura cada vez maior com o branco, que no seu pensamento, pode levar ao fim do povo indígena³⁹.

*

Os critérios de alocação dos indivíduos em qualquer uma destas categorias não são rígidos, como afirmei anteriormente. Deste modo, até mesmo a determinação do que é índio e do que não é varia de acordo com a situação.

Para uns somente o critério do sangue é suficiente, mesmo sabendo que este é o menos rigoroso, uma vez que é quase impossível remontar com certeza os antepassados de todos os indivíduos. Por este critério, o casamento com não índios leva a uma diminuição do sangue indígena. Ouvei de alguns esta colocação em termos percentuais: *índio puro*= 100% do sangue; *mestiço não-índio*= 50%; filho do mestiço com não-índio= 25 % e assim gradativamente.

³⁹ Vemos este mesmo discurso na entrevista concedida pelo cacique Nelson Vargas à Folha do Paraná, a respeito da orientação atual de não mais se permitir a entrada dos brancos, mesmo em decorrência do casamento: -"É a única forma de não deixar nosso povo acabar" (19/04/2000). Além deste problema da *mestiçagem*, o intercâmbio constante entre a cidade e a TI trouxe para o seu interior o problema do alcoolismo. Estima-se que 10% dos homens sofrem dessa doença, principalmente os jovens (*op.cit*). Esta questão foi levantada por alguns índios, que muitas vezes responsabilizam a falta de perspectivas como causadora do hábito e do conseqüente, ou não, vício.

Há ainda os que afirmam que basta *ser filho de índio*, falar a língua da sua *raça*, viver em uma família cuja maioria é de índios ou morar em uma *reserva* para ser considerado índio.

Enfim, “ser índio” depende de uma conjunção de fatores condicionados a situações específicas, combinados nos mais diferentes modos. Fatores como os traços visíveis (físicos ou culturais), o lugar em que se habita ou a rede de parentesco em que se está inserido.

Contudo, do mesmo modo que um indivíduo pode considerar-se com todas as “características essenciais” de “indianidade”, outro pode dizer que ele não é índio pela falta daquelas.

De tal modo, repito que estas categorias não determinam ações sociais. Elas são acionadas em situações determinadas que passam pela legitimação de sua condição ao mundo exterior às disputas de poder internas pela direção de determinadas políticas administrativas. Estas representações e categorizações podem inclusive não ser referidas em algumas situações do cotidiano, que as superam.



CAPÍTULO 7

ETNICIDADE OU AUTOCONSCIÊNCIA CULTURAL

PASSADO E PRESENTE

Além das representações que formam as diferentes categorias de identificação analisadas no capítulo 6, existem as que dizem respeito ao passado, posto em oposição ao presente. Pois, como foi dito no capítulo 4, os índios de São Jerônimo muitas vezes contrastam sua vida atual com o “tempo dos antigos” e o modo em que seus parentes viviam.

As comparações com o passado se dão em termos da alimentação, dos conhecimentos adquiridos a partir da convivência com a sociedade circundante e em termos de qualidade de vida. Assim, meu objetivo aqui é construir um reflexo do que eles consideram significativo do seu passado e o modo como este é representado hoje.

*

O passado mais distante para os índios de hoje remete à existência dos *índios puros*, que não se *misturaram* com o branco. Como afirmou o Xetá *Tikuein*, a vida em São Jerônimo, quando ele a conheceu há mais de 30 anos, era diferente:

Eu conheço há muito tempo São Jerônimo...[desde o] tempo [em]que os índios velhos [viviam aqui].... eu conheci todos aqueles índios velhos.... ou quase todos...[era só] o índio puro..... e hoje em dia, só tem mestiço (...) antes não tinha branco no meio, era só o índio mesmo....

Este recuo no tempo nos apresenta um modo de vida diferente, acionado muitas vezes e julgado de acordo com o ponto de vista. Para os índios mais velhos, o tempo de antigamente traz saudades e lembranças de uma vida mais tranqüila e até mesmo mais abundante:

Antes o índio vivia diferente....meu pai morreu com 120 anos pois comia comida do mato. E ele ensinava a medicina tradicional, remédio do mato.

(Miró, *Kaingang pura*)

Antigamente não tinha médico e estas coisas, curávamos com os remédios do mato, com os curandeiros... hoje, quando o remédio do medico não funciona, ainda buscamos o remédio do mato...

Antes o índio inventava as coisas para comer, de todo o jeito e comia de tudo. Mas agora ele esta civilizado e só quer comer coisa boa. E hoje se passa mais fome que antigamente, pois agora ele só quer estas coisas boas.

(Jerônima Vargas, *Guarani pura*)

(...) comiam coisas feitas de milho verde, bolo assado na cinza – hoje só faço quando tem milho, mas prefiro o arroz e feijão porque e mais fácil de fazer.

(Maria Cândida, *Kaingang pura*)

Vale a pena a leitura do depoimento desta índia Kaingang, Maria Cândida, a respeito de sua vida no passado:

Antigamente, São Jerônimo era tudo dos índios, só tinha algumas casinhas – dizia-se que não podiam aumentar a cidade porque era do Posto, da FUNAI, dos índios...

(...) no tempo de minha mãe havia uma Serraria, uma farmácia para os índios e até mesmo gado, mas com o tempo foram sumindo – não sei o que os chefes faziam com as coisas...⁴⁰

(...)a terra antes era arrendada para o povo da vila⁴¹ – mas também não sei para onde ia o dinheiro. Antigamente, os índios não ligavam pra nada, se os chefes quisessem vender [o gado, as terras] ninguém falava nada, hoje, vão pra cima do chefe se ele fizer isso....

(...) antes dormiam no chão, com o pé no fogo – forravam o chão com o mato – os que faziam isso já morreram...

(...) o índio puro não esquece sua alimentação(...) comíamos bastante palmito com o piché... tenho saudade da comida da mãe, mas tenho preguiça de fazer...

(...) antes era gostoso, os índios tinham vida boa vivendo da pesca e da carne...

(...) os índios antigos faziam [suas comidas], mas todos morreram....

Por fim, na sua avaliação, a vida antes era mais simples mas mais tranqüila:

Acho que a gente que é índio puro acha a vida de antigamente melhor. Nossos filhos falam que a nossa vida antes era ruim e que a de hoje é boa, que tem muita novidade... (...) mas a vida dos índios antigos parecia mais calma, era mais gostosa (...) hoje parece que os índios novos fazem muita “arte”, bebem e brigam....esses índios de hoje parecem folgados, dão muito trabalho ao chefe, diferente da minha época...

Quando perguntados a respeito do principal traço diferenciador da vida dos índios antigos com os índios de hoje, as respostas em geral se referem à alimentação diferente. Hoje, praticamente nenhum índio faz as comidas ensinadas por seus pais.

Agora estamos igual ao branco – nós queremos é mistura, queremos arroz com feijão mas ainda tem uns que comem comida de índio puro: o milho seco (tem gente que faz ainda – põe o milho num saco ate ficar mole, soca no pilão, deixa no sol e no outro dia esta azedo. É bem forte, se não souber comer [faz mal]. O índio velho come ainda, mas tem poucos deles agora...

(Miró, Kaingang puro)

O índios esquecem as tradições dos antigos por causa das modernagens de hoje (...) [nós, os índios puros] sabemos das comidas, mas as crianças de hoje nem querem saber de comê-las...

(Maria Cândida, Kaingang pura)

⁴⁰ Comparar este depoimento com a descrição feita por Lévi-Strauss (1955: 148) do antigo Povoamento Indígena de São Jerônimo: “Chegou a haver na aldeia de São Jerônimo, que eu utilizo como base, uma serrallaria, uma serração, uma escola e uma farmácia. O posto recebia regularmente ferramentas – machados, facas, pregos – distribuíam-se vestuário e cobertores. Vinte anos mais tarde estas tentativas tinham sido abandonadas”.

⁴¹ Tommasino (1995:182) afirma que antes dos anos 50 era comum o arrendamento das terras pelo SPI para obtenção de renda. Esta prática acaba se tornando tão comum que o próprio SPI, em 1957, proíbe novos contratos de arrendamento. Mas ela não para de acontecer, sendo que nos anos 70, segundo levantamento do INCRA haviam 259 indivíduos no Posto Indígena Barão de Antonina. Destes, 60% entrou na área entre 1971 e 1976. Esta situação tornou-se bastante tensa, levando à eclosão das rebeliões de 1979 e 1985 (op.cit.:183).

A avaliação do presente, como já disse anteriormente, é feita em referência à vida do passado, dos índios antigos. Isso é tanto mais forte quanto mais velho o indivíduo. Para os mais jovens, estas referências ao tempo dos antigos são baseadas nas lembranças das histórias contadas por seus pais e avós.

Como diz Rute, *mestiça Kaingang*, filha de Maria Cândida:

A minha mãe diz que hoje é tudo muito diferente... [mas acho que] antes a vida era difícil e hoje esta mais adiantada, tem mais segurança...

Miró, mesmo sendo um *Kaingang puro* que preza sua origem e seu modo de vida, afirma:

Hoje é melhor porque tem enfermaria, tem trator. Está um pouco melhor que antigamente...

De um modo geral, os índios mais velhos sentem uma certa nostalgia e saudade de sua vida no passado, muitas vezes sentindo-se insatisfeitos com suas condições atuais. Este é o caso principalmente do Xetá *Tikuein*, como apresentei no capítulo 5:

Minha vida aqui é. mais ou menos.... [é um pouco] ruim..... tem hora que faltam as coisas para nós, não tem serviço para trabalhar e ganhar a comida, porque está difícil.

E também Jerônima Vargas:

Já me acostumei a viver aqui (...) um dia passamos mal, outro dia passamos bem. (...) mas a gente não combina muito com o branco...

Os índios mais velhos estão mais próximos das tradições culturais ensinadas por seus pais, principalmente no que se refere aos hábitos antigos de moradia e alimentação e à língua original. Mas ao mesmo tempo, eles apresentam uma tendência em considerar certos aspectos do mundo de hoje superiores aos da vida dos antigos. É o caso por exemplo da educação escolar ou o conhecimento em geral:

Antes os índios não tinham estudo, hoje parece que eles são mais sabidos, tem estudo...

(Jerônima Vargas, *Guarani pura*)

Eu gosto de aprender as coisas; eu dou conselho para os meus filhos para irem para a escola – escola é bom (...) Eu falo pra eles que se eles não estudarem vão ter que enfrentar o mato comigo, e enfrentar o mato é duro – roçar, queimar, depois plantar (...) com estudo é bom porque eles ficam lá dentro...

(Miró, *Kaingang puro*)

E isso é mais forte em alguns índios mais jovens, que vêm na escola e no estudo uma oportunidade de superação de suas condições atuais de vida:

Só a educação traz a consciência (...) que daria aos índios mais oportunidades...

(João da Silva, *mestiço Kaingang*)

O ponto relacionado à educação traz algumas questões que foram levantadas por este índio, João da Silva, a respeito de suas condições atuais e em relação ao futuro.

Para ele a educação voltada ao índio deve primar pela valorização do que é seu e por uma autonomia que lhe dê mais liberdade. Onde o índio, por si mesmo, através da instrução e do conhecimento, busque seu lugar e os modos como gostaria de viver dentro ou fora da *reserva*. Seu desejo é de que não se busque mais “especialistas” do lado de fora, mas que se ensine o próprio índio a tomar conta de sua vida e seus meios:

Falta serviço aos índios. Poderiam treinar os índios para que eles mesmos fizessem o trabalho.

Ele acha que os índios mais velhos, os *índios puros* e os mestiços em geral não se interessam muito pela educação porque ela não lhes traz compensação imediata, pois no seu entender, eles vivem mais para o agora.

Diferente do seu caso: ele cursa o supletivo de segundo grau e faz um curso de computação com a filha do cacique, que foi conseguido por um padre da cidade. Mas ainda gostaria de mais: que o acesso a diferentes possibilidades no que se refere à capacitação profissional fosse ampliado e facilitado e que, a partir destes conhecimentos, pudesse melhorar as condições de vida de seu povo em todos os níveis.

Este depoimento sugere uma pequena discussão a respeito dos modos com que os índios hoje se apoderam de suas tradições e sua especificidade para requerer seus direitos. É o que chamo aqui de “autoconscientização cultural”⁴² ou “etnicidade”.

FUTURO : AUTOCONSCIÊNCIA CULTURAL

Gow (1991:229) escreve em seu trabalho que os nativos do Baixo Urubamba defendem seu modo de vida atual e seu sistema de parentesco através do conhecimento adquirido na escola.

Esta questão pode ser entendida do seguinte modo: o conhecimento prezado por aqueles indivíduos refere-se à consciência adquirida por eles de quem/como são, além dos modos disponíveis para se manter e reproduzir do modo que almejam.

Isto nos leva a uma discussão a respeito das maneiras como os povos indígenas hoje reivindicam seus direitos a partir de um fenômeno que se convencionou chamar de “etnicidade”. Entendo a etnicidade como um conjunto de representações de determinado

⁴² Idéia trabalhada por Sahlins (1997:127) onde afirma que a autoconsciência cultural é um fenômeno característico do fim do século XX., em que “...as antigas vítimas do colonialismo e do imperialismo descobriram sua “cultura”. Por muito tempo os seres humanos falaram cultura sem falar em cultura – não era preciso sabê-lo, pois bastava vivê-la.”

grupo social efetivado nos momentos de comunicação com outros grupos. Nas palavras de Carneiro da Cunha (1986:99), etnicidade é melhor entendida como uma linguagem que permite a comunicação com outros grupos a partir de elementos retirados de uma bagagem sócio-cultural, considerados significativos para os atores que a utilizam.

Estes elementos compõe o que os nativos chamam de sua “cultura”, acionada e utilizada como meio de reivindicação de seus direitos. O que não implica que a “cultura” como um todo integre as representações da etnicidade. Algumas representações e categorias, como as que vimos, são utilizadas para os índios se apresentarem e até mesmo se oporem a outros. Mas como conclui no capítulo 6, existem muitas outras dimensões da vida cotidiana que ficam de fora deste tipo de categorização. É neste sentido que não podemos entender a etnicidade como uma metáfora da cultura (Viveiros de Castro, 1999:204 *apud* Montero, 1999:9)

Isto posto, resta-nos entender o que os índios buscam significar a partir das representações que fazem parte deste fenômeno da etnicidade. No caso discutido aqui, apenas apontarei algumas questões, uma vez que falta-me suficiente registro etnográfico que me permita concluir algo.

Se de um lado a “eticidade” implica um fenômeno de “afirmação cultural” (tal como Turner, 1993 e Sahlins, 1997 apresentam em seus trabalhos) de outro ela denota uma preocupação dos índios em trazer para si a responsabilidade de sua existência, em todos os sentidos. Assim, o “estudar” se apresenta como uma forma de garantia da unidade e reprodução. Mais do que isso, uma garantia de escolha destes grupos dos modos como eles querem se manter e reproduzir.

Como dito no final do capítulo 3, existem na TI modos diferentes de se atingir este objetivo, ligados as diferentes concepções sobre o que significa “ser índio”. Para uns, está na afirmação de uma “cultura tradicional”, para outros na participação das facilidades oferecidas pela “civilização” e para outros ainda na união das duas coisas.

Poderíamos utilizar parcialmente a interpretação de Sahlins (1997:129) quando de sua análise de alguns povos australianos. Ele observa que a geração mais jovem funciona como defensora da “tradição” e promotora de seu renascimento enquanto os mais velhos se apresentam muitas vezes acomodados aos brancos, internalizando reprovações aos modos de vida ancestral. Posso assim dizer que, os mais jovens, na figura de professores, querem ter o direito à educação e sua ampliação. Os mais velhos, querem o direito de viver do modo antigo ou do modo que escolherem, enquanto uma geração intermediária quer a liberdade de escolha.

São “conflitos” de percepções aumentados pela presença dos não-índios na *reserva*, da televisão, do rádio, da educação escolar dos que estudam fora e dos que voltam de uma breve passagem pelas cidades. Todos estes fatores colaboram na criação de uma certa ansiedade dos índios e vontade de conhecer o que está fora da *reserva* e que também pode ser deles. Mas a dificuldade desta situação é o acesso, que ou não existe ou é desequilibrado (o que pode explicar os casos de alcoolismo).

No entendimento de alguns índios, apenas a educação poderia lhes permitir *tomar conta* de sua vida. Mas pelo que ele afirmam, apenas alguns poucos ali dentro têm esse entendimento, deixando-se acomodar.

Neste sentido entendo que, a busca destas “novidades” que permeiam o discurso de João da Silva, por exemplo, não implica a negação de sua especificidade, de sua condição diferenciada de indígena. Pelo contrário, sua ânsia está na defesa deste diferencial, que o motiva a buscar meios e se utilizar deles para defender seu modo de vida. Tal como Sahlins afirma, “*os meios são modernos (...) mas os fins são indígenas*” (*op.cit.*:128).

O trabalho do cacique atual, Nelson Vargas, no meu entender também se insere nesta interpretação. Atualmente, ele pretende candidatar-se ao cargo de vereador na cidade de São Jerônimo da Serra, apoiado pela prefeita. Pelo que pude apreender de seu discurso, seu objetivo é trabalhar pela TI, possibilitando aos índios o reconhecimento social que tanto anelam.



CAPÍTULO 8

A QUESTÃO DO PODER

Como visto nos capítulos anteriores, a condição indígena apresenta variados aspectos que a determinam, dependendo do ator que a elabora. Neste sentido, vimos que existem índios que se consideram “mais índios” que os outros, índios que querem ser “menos índios” e brancos que “querem ser índios”.

É esta flexibilidade que faz com que a realidade seja vivida e representada de modos diversos, sendo que estas diferentes visões podem muitas vezes se encontrar ou se chocar. Os conflitos decorrentes, como afirmei no capítulo 5, não se prendem a uma origem étnica/racial, mas sim ao modo em que os indivíduos constroem o “ser índio”. Contudo, quando afirmo que a condição étnica não gera conflitos, isso não quer dizer que ela não está envolvida neles.

*

João da Silva, o *mestiço Kaingang* bastante citado nos capítulos anteriores, é ex-professor bilíngüe, que não mais trabalha na escola da TI devido à falta de verbas do Governo. O que não impede que ele participe ativamente na formulação de uma *consciência crítica* nos índios, através de trabalhos apresentados na escola e em reunião com as lideranças. Ele se considera “mestiço índio”⁴³, mesmo que o aprendizado da língua para ele tenha sido feito através de cursos de grupos “externos” ligados à educação indígena. Além da língua como sinal diacrítico de pertencimento à categoria “índio”, João enfatiza um modo de viver, que descreveu da seguinte maneira :

Eu acho que, agora, pelas misturas, ficou difícil de as pessoas localizarem quem é índio, quem não é.....por causa dos mestiços.....mais ainda, as pessoas que conhecem [o índio], [o] conhecem por tudo dele completo.....porque o índio tem o costume de viver de um modo, de comer, de falar e pelo traço, de ser moreno, pelo cabelo. Porque nós falamos que é por causa da língua, mas eu acho que não só, porque não existe antropólogo que fala a língua Kaingang?

Torno a me referir à sua classificação para entender os mecanismos que fazem com que alguns indivíduos sejam considerados mais índios que os outros. No entender de João da Silva, é mais índio aquele que cultiva um estilo de vida mais simples, onde este estilo não está bem definido, variando de acordo com a visão pessoal. Mas de modo genérico, seria a compreensão da língua indígena e o reconhecimento de origens raciais diferentes das do não-índio.

⁴³ Na classificação que ele mesmo propôs, como vimos no capítulo 6, cujo diferencial entre o *mestiço índio* e o *mestiço branco* seria não só o entendimento da língua como a valorização das suas origens.

Mas existem também os mestiços que, dizem alguns, vivem como os brancos⁴⁴, não reconhecendo sua condição diferenciada por vergonha. E existe ainda o branco que quer ser índio, *metido a índio*, pois reivindica os mesmos direitos e na verdade tem. Na medida em que ele passa a viver na *reserva*, usufrui da mesma condição que os índios.

Esta questão da legitimidade das diferentes condições, determinando quem teria mais direito dentro de uma TI, pode ser motivadora de conflito para alguns, que se sentindo *mais índios* se sentem com mais direito. Ela liga-se diretamente aos modos em que a TI é administrada e aos julgamentos que se fazem dos seus responsáveis.

Exemplo é um caso ocorrido há mais ou menos dois anos, em que o cacique atual, Nelson Vargas, *mestiço Guarani*, hoje em segundo mandato, teve questionada sua posição pelo *kaingang puro* Valdomiro Cândido, o Miró, que já foi cacique, e que não estava satisfeito com sua administração.

ADMINISTRAÇÃO DA RESERVA

Cada TI possui lideranças responsáveis pelos assuntos indígenas, além do chefe do Posto da FUNAI. A principal liderança dentro da *reserva* é o cacique⁴⁵, com o papel de organizar e administrar, segundo a opinião geral.

Existe, de acordo com a descrição de João da Silva, uma hierarquia na qual, acima do cacique está o chefe do Posto, que trata de assuntos “de fora”, enquanto o cacique e suas lideranças, cuidam dos assuntos “de dentro” da TI⁴⁶.

Com o cacique trabalham o vice-cacique e mais 5 ou 6 *lideranças* escolhidas por ele, que são seus ajudantes nas mais variadas questões. Todos são considerados *autoridades*, no caso também responsáveis pela prisão dos elementos que o cacique julgue merecedores.

Há ainda uma “Associação de moradores” criada para dar conta de problemas que o cacique não conseguia. Não descobri quais seriam estes problemas pois que os próprios índios me disseram que as funções não são bem delimitadas, gerando conflitos e decisões não concatenadas, na medida em que estas instituições não são *unidas*. Outra estrutura é a APM, Associação de Pais e Mestres, da escola indígena, responsável por assuntos ligados à educação infantil.

⁴⁴ Viver como o branco significa privilegiar padrões de interação “alheios”, aprendidos pela televisão e pela observação.

⁴⁵ Quando estive em São Jerônimo, em novembro de 1999, participei de reunião comunitária onde discutia-se a possibilidade de o cargo de cacique vir a ser remunerado. Até o momento, não sei se esta questão foi retomada.

⁴⁶ Assuntos “de fora” estariam relacionadas com questões situadas “além da *reserva*”. Por ex: na comemoração do dia do Índio, o chefe do Posto foi quem se ocupou com as compras e com todo o equipamento necessário para realizá-la. Assuntos “de dentro” estariam relacionados com o inter-relacionamento entre os indivíduos, com a organização dos grupos de trabalho, etc. Mas esta não é uma fronteira rígida, sendo definida contextualmente.

De acordo com um *mestiço Kaingang*, o funcionamento e a aplicação das "regras" e "leis" na *reserva* tem um modo específico de acontecer uma vez que aquelas não são escritas. A cada nova situação o cacique é chamado para dar um parecer, e isso certamente gera conflitos.

Deve-se afastar a ilusão de que as decisões do cacique são aceitas por todos sem divergências ou mágoas. Estas mágoas muitas vezes são por muito tempo remoídas até que determinada situação limite gere um conflito visível.

O mandato de um cacique tem duração prevista de quatro anos. Entretanto, ele pode se encerrar a qualquer momento, visto que, um insatisfeito pode convocar uma reunião para colocar em questão a liderança e pedir novas eleições. Foi uma situação como esta que ocorreu há dois anos, quando duas espécies de "facções políticas" existentes na TI – não sei se existem outras – rivalizaram-se na disputa pela liderança da *reserva*.

Na opinião de alguns índios, o problema se deu porque o *Kaingang puro* Miró tem uma visão do índio e de como deve ser a *reserva* do *índio puro*, onde o modo de vida se aproxima dos costumes tradicionais dos *Kaingang antigos*. Para ele, a solução seria a divisão da liderança entre dois caciques, um para os *Kaingang* e outro para os *Guarani* e *mestiços*.

Como dito no capítulo 5, poderíamos interpretar esta questão como um conflito inter-étnico decorrente da tradicional inimizade entre os dois grupos. Mas reafirmo que este conflito se deve mais ao modo com que se quer administrar a TI do que a condições étnico-raciais. Suponho também que esta divergência esteja inserida em um conflito maior, ligada às diferentes famílias/facções⁴⁷ existentes na TI desde há muito.

Faltam-me dados mais detalhados a respeito das genealogias familiares, mas mesmo assim, arriscarei uma pequena análise a respeito das "estruturas de poder" e suas articulações.

*

O cacique mais antigo do qual meus informantes se lembram é João Fidêncio *Ko-féij*, nascido em 1904. Sua mulher, Catarina Siqueira Fidêncio (1911), como já citado, não considerava os *Guarani* como índios. Ninguém soube me informar com mais detalhes o modo como administrava a *reserva*. Cito-o apenas para que se entenda que ele é o elo mais distante que pude levantar de uma linha familiar em que vários membros foram caciques.

⁴⁷ É importante entender que o fato de me referir a facções ou famílias em oposição não implica que a realidade seja assim tão rigidamente dividida. Hoje, os casamentos ocorrem de modo generalizado entre todos os membros de todas as famílias existentes na *reserva*. Sendo que minha análise refere-se mais a uma "tipificação" da situação, para que se possa tornar esta realidade um pouco mais apreensível.

De acordo com as lembranças de meus informantes, a ordem de sucessão das lideranças desde a década de 80⁴⁸ foi a seguinte:

- > **Nivaldo Siqueira Fidêncio** (filho de João Fidêncio Koféij)
- > **Nelson Vargas** (casado com Juraci da Silva, filha de Nivaldo Siqueira Fidêncio)
- > **Paulo Siqueira Fidêncio** (filho de João Fidêncio Koféij, irmão de Nivaldo S. Fidêncio)
- > **Adriano da Silva Fidêncio** (filho de Nivaldo Siqueira Fidêncio)
- > **Manoel Daka** (que se auto-intitula *mestiço Carijó*, vindo da TI Apucarana)
- > **Hipólito Cândido da Silva** (filho de Valdomiro Cândido, o Miró)
- > **Valdomiro Cândido, o Miró**
- > **Nelson Vargas** (desde 1997)⁴⁹

Todos eles são *Kaingang puros*, à exceção de Nelson Vargas, *mestiço Guarani*, e Manoel Daka.

Esta linha sucessória não implica diretamente que cada um destes índios tenha completado os quatro anos de “mandato”. Alguns apenas se mantiveram no posto enquanto preparava-se nova votação, quando a liderança fora colocada em questão. De todo modo, vendo a genealogia (v. anexo 1), pode-se claramente perceber que a sucessão de lideranças nos últimos dez anos deu-se em grande parte, no interior de uma mesma parentela. Seja pelos descendentes de João Fidêncio, como seus filhos e neto, seja por aquele com o qual está relacionado por laços de casamento, como é o caso de Nelson Vargas.

Vemos que Manoel Daka encontra-se na divisão entre as duas famílias supostamente “rivais”: a família Fidêncio e a família Cândido.

Nelson Vargas é filho de Jerônima Vargas, *Guarani pura*, filha de Alcides Vargas⁵⁰, um dos primeiros Guarani a chegar a São Jerônimo. Como afirmei no capítulo 5, boa parte dos filhos dos Guarani que aqui chegaram casou-se com índios Kaingang, gerando um relacionamento mais próximo entre os grupos e a participação daqueles Guarani em uma rede maior de solidariedade familiar.

⁴⁸ De acordo com os indígenas, até a década de 80, o Posto Indígena São Jerônimo estava fechado. Afirma Tommasino (1995:182) que com a criação do SPI, o Aldeamento São Jerônimo passou a denominar-se Posto Indígena Barão de Antonina, composto de duas glebas de terras. Somente em 1983 foi criado o PI São Jerônimo, abarcando uma das glebas. Esta informação confirma o que os índios disseram: que por volta de 1982, o PI foi aberto, sob a chefia de um funcionário que, na fala de quase todos os entrevistados, abusava da autoridade e *tratava os índios diferente apenas por serem índios*.

⁴⁹ No Anexo 1 consta a genealogia da lideranças relacionadas à família Fidêncio Koféij.

⁵⁰ Ver no capítulo 5, o relato de Zé Guarani, tio mais novo do cacique (1932), quando afirma que sua vida em São Jerônimo teve origem a partir de uma das viagens de seu pai, Alcides Vargas, que estava presente quando foi descoberta esta região cheia de Kaingang. Seu pai ficou por aqui, onde posteriormente ele e seus irmãos mais velhos nasceram.

Neste caso insiro o cacique Nelson Vargas, casado com uma Kaingang neta do ex-cacique *Koféij*. Assim, somos forçados a abandonar a origem *racial* como causadora dos conflitos de poder, já que este Guarani passou a tomar parte desta família Kaingang, adquirindo prestígio ao ponto de ser eleito cacique por duas vezes.

Percebe-se também que, antes da atual administração, ele foi precedido por Miró, o *Kaingang puro* pertencente a outra família Kaingang, da qual não consegui levantar as ascendências. Foi este o índio que colocou em questão a administração atual, entendendo-a como *mais voltada para os mestiços*, como afirmou um índio.

Assim, mais do que contra o fato do cacique ser Guarani, Miró se voltou contra um tipo de visão sobre o que é ser índio, *mais voltada pra fora*. Neste sentido foi que ele mencionou a necessidade de se dividir a TI entre duas lideranças, uma para os Kaingang, *mais índios* e outra para os Guarani e mestiços, *menos índios*.

De fato, uma situação como essa ocorreu por volta de 1987. Ou seja, a TI teve dois caciques, Lico Martins, para os Guarani e Nivaldo Siqueira Fidêncio para os Kaingang⁵¹. A família Martins é a outra família Guarani que chegou a TI depois da família Vargas, tendo sido objeto das “acusações” dos Kaingang da família Fidêncio de que seriam *portugueses*. O interessante é que os mesmos que assim os consideraram aceitaram em seu seio familiar o Guarani Nelson Vargas.

A experiência de dividir a administração foi a primeira e única ocorrida, não dando certo na medida em que o espaço dividido pelas etnias era muito pequeno, o que gerava uma constante disputa e conflitos de interesses e decisões, pois que não havia a possibilidade de separá-los em áreas determinadas.

De acordo com o *mestiço Guarani* Lauro Nogueira, filho de Lico Martins, o problema maior era que enquanto os Guarani faziam suas roças, os Kaingang não trabalhavam e muitas vezes invadiam as roças já feitas gerando mal-entendidos entre os grupos e seus caciques.

No embate pelo poder, Miró saiu perdendo. Não só quando colocou em questão a administração atual da TI – votou-se pela continuidade do cacique Nelson Vargas, em detrimento do candidato de Miró, Aristides Cândido, seu filho - mas antes, quando era cacique e foi “deposto” pela comunidade.

⁵¹ De acordo com Tommasino (1995:146), os Guarani externaram ao chefe do Posto da FUNAI, a discriminação que existia, já que na sua opinião o cacique Kaingang que comandava a TI beneficiava apenas os Kaingang. Com sua reclamação, diz a autora, os Guarani conseguiram um cacique só para eles, além de um professor bilingue específico. Mas como esta situação não mais se confirma, insisto em dizer que o embate era menos étnico que familiar.

Esta situação foi descrita por Gilmar, chefe do Posto. Inicialmente ele afirmou que quando Miró era cacique, o seu trabalho era bastante dificultado pois não existia a possibilidade de negociação entre os dois já que Miró, no seu entender, não tinha meias palavras e atuava de modo independente. Nas suas palavras, *Miró é um cacique para 40 anos atrás*.

Foi quando Gilmar ameaçou deixar o Posto devido a dificuldades que ele considerava insuperáveis. Contudo, a “comunidade” reagiu contra a liderança de Miró e pediu novas eleições. Esta disputa ao que parece bastante tensa, levou à posse de Nelson Vargas.

Algumas interpretações poderiam ser feitas a respeito da disputa: que o chefe do Posto teria “manipulado” os índios para que um “aliado” seu fosse cacique ou, o cacique atual “aproveitou-se” da situação para fazer valer seu ponto de vista. Mas creio que esta visão seria bastante simplista. Minha hipótese é que venceu um modo de administrar que agradava à maior parte dos moradores da TI.

Considerando o seguinte quadro (número de possíveis eleitores, maiores de 15 anos/ total de indivíduos, de acordo com os registros do Posto de Saúde de 1999)

<i>Kaingang puro</i>	61 / 114	<i>mestiço Xetá</i>	5 / 10
<i>mestiço Guarani</i>	57 / 106	<i>mestiço Kaingang/Guarani</i>	4 / 34
<i>não-índios</i>	29 / 36	<i>Xetá puro</i>	1 / 1
<i>mestiço Kaingang</i>	26 / 74	<i>mestiço Kaingang/ Xetá</i>	0 / 15
<i>Guarani puro</i>	20 / 21	<i>mestiço Guarani/ Xetá</i>	0 / 3

Como podemos ver pela estatística acima, o contingente de índios *mestiços Guarani* é menor que o de *Kaingang puros*. Mas isto não impediu que o maior número de votos fosse para o *mestiço Guarani* Nelson Vargas. Se considerássemos a luta entre os dois como tendo um caráter étnico, não poderíamos explicar a vitória de Nelson, uma vez que numericamente, os Kaingang estão em vantagem sobre os Guarani.

Assim, a disputa centrou-se em termos de que tipo de “indianidade” se gostaria de construir. De acordo com João da Silva, ocorreu que as “leis” determinadas por Miró eram *diffíceis de serem cumpridas*, posto que seu objetivo maior era fechar as possibilidades de maior contato com os brancos e proibir mais casamentos.

Nas últimas eleições, em 1999, em que concorriam Nelson Vargas e Aristides Cândido (filho de Miró) o primeiro ganhou devido à força numérica dos mestiços da *reserva* e uma posição administrativa menos *rígida*.

O que venceu a eleição, na opinião de alguns, teria sido um modo de vida, um modo de “ser índio”, que cada cacique determina no seu estágio de liderança. Para os adeptos da visão de Miró, os índios devem viver do *modo como os índios vivem*. O controle quanto ao que entraria e sairia da *reserva* seria muito maior, mas para muitos, isto implica perdas que não estão dispostos a enfrentar.

O cacique Nelson, ao contrário, teria uma visão muito mais voltada *para fora*. Este “voltado para fora”, aliás, tem interpretações divergentes: para os índios que apóiam Miró, o cacique estaria *liberando*⁵² demais; no seu entender, sua autoridade deveria ser mais *firme*, principalmente no que se refere ao problema do alcoolismo. Miró afirma que, quando era cacique, as coisas eram melhores pois *a cadeia prendia muita gente por causa da bebida...hoje não prende mais (...)*.

Mas, de acordo com Nelson Vargas e todos os que o apóiam, o “voltar-se para fora” existe somente no sentido de possibilitar melhores condições a sua comunidade e trazer para dentro tudo o que for benéfico barrando ao mesmo tempo, elementos prejudiciais. Mas percebemos na sua fala a mesma preocupação com o *fim do seu povo* em termos raciais, uma vez que proibiu a entrada, na *reserva*, de não-índios casados com índios.

⁵² Não entendi muito bem em que sentido afirmavam que o cacique “liberava”. Posso supor que seja devido a sua tolerância a algumas questões como a entrada de não-índios na TI e na sua “subordinação” ao chefe do Posto.

CAPÍTULO 9

A QUESTÃO DAS USINAS HIDRELÉTRICAS

Como vimos no Capítulo 3, a possível implantação de uma usina hidrelétrica no rio Tibagi foi e é motivo de mais uma preocupação dos indígenas desta região no que se refere à integridade de seu território. Assim, devido à atualidade desta questão, que se encontrava em processo de discussão entre os líderes indígenas durante minha pesquisa de campo, levanto aqui alguns de seus reflexos no discurso dos Kaingang e Guarani de São Jerônimo.

*

De acordo com dados da COPEL, divulgados na Reavaliação dos Estudos de Inventário Energético do rio Tibagi (1994), a capacidade energética deste rio suportaria a implantação de sete usinas hidrelétricas (UH) de médio porte. Sendo que, destas sete, apenas quatro se mostraram ambientalmente viáveis: UHs Cebolão, Jataizinho, Mauá e São Jerônimo.

Dentre estas, volto minha atenção para as Usinas Cebolão e São Jerônimo, na medida em que afetariam 5 terras indígenas: Barão de Antonina e São Jerônimo; Apucarana, Mocóca e Queimadas, respectivamente.

O foco principal deste capítulo relaciona-se à usina hidrelétrica Cebolão e os impactos potenciais na TI São Jerônimo, mas sem esquecer que este caso se insere em um sistema de relações maior, que envolve as outras TIs citadas e seus líderes.

O PROJETO DA UH CEBOLÃO

O projeto de construção da usina Cebolão passou por uma fase de análise de sua viabilidade sócio-ambiental feita a partir dos EIA/Rima (Estudo e Relatório de Impacto Ambiental)⁵³, pelo Instituto Brasileiro de Meio Ambiente e dos Recursos Naturais Renováveis (IBAMA) e o Instituto Ambiental do Paraná (IAP) - órgãos responsáveis pelo fornecimento da "Licença Prévia", para que fosse operacionalizado o projeto básico da usina.

Somente após esta Licença, posteriormente encaminhada à Agência Nacional de Energia Elétrica (ANEEL), as obras poderiam ser abertas à licitação, cuja empresa ven-

⁵³ O início de uma preocupação sistemática com o meio ambiente pode ser colocada no ano de 1981 com a promulgação da *Lei Federal 6938/81*, que estabeleceu a *Política Nacional do Meio Ambiente*. A partir daqui surge a necessidade de um processo de licenciamento para as atividades consideradas como modificadoras do meio ambiente, onde as hidrelétricas se incluem. Temos assim que só em 1983 esta Lei é regulamentada e onde são definidos os requisitos mínimos para a elaboração dos EIA, sendo que através da *Resolução 001/86* do CONAMA, são definidas as responsabilidades, critérios e diretrizes dos Estudos e Relatórios de Impacto Ambiental (Pinheiro, 1995).

cedora seria responsável pela elaboração do Projeto Básico da usina⁵⁴. Após a aprovação deste projeto seria concedida a “Licença de Instalação”, em que se daria o início das obras (Muller,1997).

As negociações com os grupos indígenas das áreas potencialmente afetadas estão inseridas na fase de análise da viabilidade ambiental. Como dita a Constituição Federal⁵⁵, é dado aos índios o poder de veto à implantação das usinas ou quaisquer empreendimentos (Helm,1998a).

Além do Estudo e do Relatório de Impactos Ambientais, incluídos os levantamentos antropológicos, foi solicitado pela COPEL um Laudo Antropológico denominado “Sobre os Povos Indígenas da Bacia do Rio Tibagi: os Kaingang e os Guarani e os Projetos das UHs Cebolão e São Jerônimo” (Helm,1998a). Este Laudo se apresentou como subsídio aos órgãos ambientais responsáveis pela concessão da licença solicitada pela COPEL para a implantação daqueles empreendimentos hidrelétricos.

*

Sabe-se que, a partir da Constituição Federal de 88, foram conferidos aos índios os “direitos originários” sobre as terras tradicionalmente ocupadas sendo também obrigatória a consulta a estes povos no caso de aproveitamentos de recursos hídricos em suas terras. Deste modo, os índios estão em condições legais de vetar o uso de suas terras, caso lhes pareçam desvantajosas as conseqüências de um determinado projeto.

Estas conseqüências foram objeto de vários estudos, sendo que de um destes surgiu o conceito de “impacto global”, em detrimento da tradicional diferenciação entre impacto direto e indireto, insatisfatória para a análise de todos os fatores que envolvem a questão. Este conceito foi desenvolvido por técnicos do Instituto de Pesquisas Antropológicas do Rio de Janeiro, e por ele “*compreende-se que esses tipos de empreendimento causam danos globais, isto é, influência em geral deletéria, em todos os setores da vida de um povo indígena, desde a sua população e as condições materiais de sua sobrevivência, até as suas concepções de vida e visões de mundo*” (IPARJ apud Helm,1998a).

⁵⁴No Projeto Básico, a proposta da usina é detalhada, através da contratação das obras e aquisição de equipamentos e principalmente, é detalhado um projeto ambiental, onde são “reduzidos” ou ampliados -no caso de impactos positivos- os efeitos previstos no EIA e Rima.

⁵⁵Baseados no Capítulo VIII, Dos Índios da CF/88, Artigo 231, que determina que “*as terras tradicionalmente ocupadas pelos índios destinam-se a sua posse permanente, cabendo-lhes o usufruto exclusivo das riquezas do solo, dos rios e dos lagos nelas existentes*” e ainda “*o aproveitamento dos recursos hídricos, incluindo 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*”.

Mesmo diante de um discurso de preocupação sócio-ambiental dos órgãos governamentais, estudos de caso demonstram as decisões a respeito das hidrelétricas sendo tomadas de modo centralizado e atendendo a diferentes grupos de interesse, ocasionando daí desastrosas conseqüências sociais e ambientais.

Temos por exemplo casos como os das usinas Balbina (81/94), no Estado do Amazonas que atingiu os Waimiri-Atroari; Tucuruí (78/94), no rio Tocantins, em que a obra geral atingiu os Parakanã, os Gavião e os Guajajara e Itaparica (75/88), que afetou o grupo Tuxá, entre outros casos, já analisados em vários trabalhos⁵⁶.

Estes casos serviram para clarear, nas palavras de Coelho dos Santos & Paiva (1994), o quanto “os povos indígenas estavam arcando com prejuízos sérios e, muitas vezes, irreparáveis” uma vez que “...terra e território para os indígenas têm entendimentos e dimensões que em geral escapam à compreensão do branco. A terra para os índios é condição para sua reprodução biológica e social, havendo em conseqüência relações muito íntimas entre os indígenas e os espaços ecológicos”.

Não são diferentes os casos do Sul do Brasil que encontramos em Helm (1998a). Como exemplos, da usina de Itaipu, no rio Paraná, que atingiu os Guarani de Ocoí, em que estes perderam suas terras e só muito tempo depois foram recompensados. Também o caso da usina de Salto Santiago, no rio Iguaçu, em que os Guarani-Mbyá foram assentados em uma vila, sendo também afetados pela construção de uma Rodovia Federal em suas terras, que ocasionou a não-adaptação de muitos indivíduos que acabaram voltando às suas terras originais.

Nos casos citados, percebemos recorrente a falta de uma atenção séria e profunda aos problemas sócio-ambientais surgidos durante os processo de implantação de usinas.

Diante do caso da UH Cebolão, as mesmas questões se colocaram, principalmente para as lideranças indígenas. A grande preocupação dos líderes foi de que os índios soubessem de todos os prejuízos sócio-ambientais⁵⁷ que a construção de uma usina poderia causar e não apenas das suas eventuais vantagens⁵⁸. E que pudessem discutir a respeito dos seus direitos e de seu papel como defensores do território.

⁵⁶ Ver: Coelho dos Santos & Paiva, 1994; Viveiros de Castro & Andrade, 88; Santos, 92; Helm, 1998a .

⁵⁷ Como minha análise teve como objeto apenas a TI São Jerônimo, falo apenas dos prejuízos que seus habitantes levantaram. No caso, o fato da TI Barão de Antonina poder ser alagada em 20,5 alqueires é o que mais os preocupa ou, ao menos, é o que mais surgiu em suas falas.

⁵⁸ Estas vantagens estariam ligadas às eventuais compensações materiais que os índios receberiam.

Após muitas discussões, consolidou-se a negativa⁵⁹ apresentada pelos indígenas em reunião pública ocorrida na TI Apucarana, em maio deste ano, que discutia a autorização do uso desta terra para a construção da hidrelétrica São Jerônimo. Após várias reuniões entre os líderes das cinco Terras Indígenas, sua decisão foi de não aceitar a proposta de construção das usinas. Assim, tanto o projeto desta usina quanto a da Cebolão estariam descartadas, já que a autorização dos índios é fundamental a sua concretização⁶⁰.

Poderíamos interpretar esta decisão a partir de uma crítica feita por Viveiros de Castro & Andrade (1988) a setores do Governo e seus representantes a respeito do discurso de preocupação sócio-ambiental que divulgam. No entender dos atores, este discurso estaria apenas representando uma ideologia construída para manter certas relações de poder configuradas pelo abismo existente entre as esferas de decisão e as esferas da vida cotidiana - em que se inserem as populações atingidas pelos empreendimentos hidrelétricos e o seu meio.

Deste modo, a dúvida destas comunidades poderia ser expressa nos seguintes termos: até que ponto o discurso, das promessas do que será dado ou feito caso os indígenas aprovelem a construção das UHs, corresponde às ações que realmente serão efetivadas? Ou ainda, até que ponto é válido para sua comunidade trocar um pedaço de sua terra e de seu estilo de vida pela incerteza do futuro?

É este o contexto em que se insere as discussões a respeito das UHs. Sendo que minha atenção se direciona a seguir aos modos como esta situação específica refletiu no cotidiano dos indígenas de São Jerônimo e os modos em que eles interpretaram a situação⁶¹.

*

A maioria de meus informantes, quando perguntados a respeito das UHs, respondia que este era um assunto de responsabilidade das lideranças. Mas nem por isso deixaram de apresentar suas opiniões⁶².

Em primeiro lugar, aqui fica bastante claro que não existe diferença entre Kaingang, Guarani e Xetá no que se refere a opiniões a respeito das usinas. De um modo ge-

⁵⁹ Maio/Junho de 2000.

⁶⁰ Informações obtidas em fita de vídeo da reunião gravada pela Professora Cecilia Helm e Jornal Folha de Londrina, de 12/06/00 e 04/07/00.

⁶¹ Para essa análise, vali-me tanto das entrevistas e conversas com os índios da TI quanto de recortes de jornais e também do pequeno livro "Vehn-Róg, rio Tibagi" (Gino et alli, Pereira & Teles, orgs) produzida por eles em 1998.

⁶² Todas as falas dos índios apresentadas aqui são decorrentes de entrevistas feitas nos meses de outubro/novembro de 1999 e abril de 2000, ou seja, anteriores à decisão dos índios de não aceitarem a construção das usinas.

ral, todos apresentaram as mesmas observações que variavam de acordo com seu entendimento do que seria um projeto hidrelétrico.

Alguns índios, mais velhos, logo que esta questão foi mencionada, a associou com a possibilidade de implantação da luz elétrica. Principalmente os índios que vivem afastados do centro da *Reserva*, onde não chega a eletricidade. Nas palavras do Xetá *Tikuein* a

(...) represa serviria para fazer com que a luz chegasse até a casa. Ele ainda diz que aqui já era para estar iluminado (...) porque quando eu vou para as outras áreas, tudo é iluminado..... e nós?

Mas ao mesmo tempo ele afirma que essa represa *prejudicaria as pessoas como os bichos que os índios caçam na beira do rio de vez em quando*. E ele diz ainda que já foram feitos muitos esforços no sentido da proteção e preservação, *mas se for de força maior, o que a gente vai fazer?* Com isso ele apresenta seu entendimento que, mesmo se ele for contra, sozinho não conseguirá parar o “processo”.

Este processo, que pode ser entendido como as discussões a respeito da situação, contou com um programa de conscientização montado pelos próprios índios, concretizado na produção do pequeno livro “Véhn-róg, rio Tibagi” (*op.cit.*), onde apresentaram o que consideram importante a respeito das Usinas e dos impactos que elas poderiam causar em todas as TIs da Bacia do Tibagi.

Principalmente os professores índios e não-índios mostraram-se bastante preocupados com a apresentação da situação às crianças, entendendo que elas seriam de certo modo responsáveis em passar as informações adiante a seus pais.

Temos como exemplo a fala de uma *mestiça Kaingang-Guarani*, Santilia, que afirmou que não estava sabendo muito a respeito da questão, já que somente os homens participavam das reuniões que ocorriam na TI. Mas disse que seus filhos estudavam sobre isso na Escola onde aprendiam que a usina *é uma coisa errada, que vai estragar o rio*. Assim, em suas palavras, *a gente vê as crianças comentando, então a gente vê que é errado.....se até elas estão enxergando*.

Por outro lado outra *mestiça Kaingang Rute* afirma que

Acho que seria bom, assim teríamos alguma ajuda, como ficamos sabendo. Mesmo mudando bastante coisa. Mas a gente também pensa na nossa raça lá na Barão de Antonina, o quanto de terra nossos parentes vão perder [20,5 alqueires]. Mas eu não sou contra. Acho que a maioria torce para ter mas também pensa que o índio vai perder sua terra (...) ele que vive da caça e da pesca vai perder bastante.

Outro jovem Kaingang, professor da língua Kaingang na Escola, afirma que não tem ainda uma opinião totalmente formada; ele diz que *se falar que sim eles podem não*

aceitar, e se falar que não eles podem aceitar. Mas na Escola achamos que causará um grande estrago na natureza. Mas ao mesmo tempo diz da possibilidade da aprovação quando fala que se for pra fazer a usina, tem que garantir para todas as reservas. Entretanto, quando perguntei a respeito dos danos à natureza, ele afirmou que achava que a usina seria boa para eles mas não para a natureza sendo que a natureza pesa mais.

Outro jovem *mestiço Kaingang*, ex-professor bilíngüe, tem posições bastante críticas a este respeito:

Primeiramente eu não aceitei, porque mesmo não sendo atingida a reserva São Jerônimo, acho que seria ruim para os outros (...) [então] acho que (...) se essa usina não for construída lá, ela pode ser construída em outros lugares.

Ele também associa diretamente a construção da usina à possibilidade de expansão das linhas elétricas na *reserva*, vendo isso como um ponto positivo. Mas também afirma:

Do mesmo jeito as pessoas continuariam vivendo sem energia.....porque os índios (...) já nasceram sem energia e vivem assim. Porque aqui mesmo, muito poucos tem energia.....tudo é lampião...

Para ele, as desvantagens seriam maiores, por isso diz:

Então eu fui contra....eu fiz um trabalho contra....não aceitava mesmo..... nós estudávamos.....fazíamos esses trabalhos [na escola], sobre o que é a usina, o que vai acontecer...

As autoridades de todos os Posto se reuniram e foram conversar sobre isso e diziam que ia trazer muitas coisas, benfeitorias para dentro da reserva....mas eu penso: do que adianta tudo isso...

Na fala deste índio fica clara sua desconfiança a respeito de tudo o que foi prometido caso as Usinas fossem aceitas. Sua preocupação não é com (...) *a tecnologia que pode ser trazida para dentro do Posto.....acho que não me preocupo muito com isso não.* Sua preocupação parece ser mais com o fato de que, se nem mesmo uma situação que ele considerou simples – que é a contratação de mais professores para a Escola - foi resolvida, como acreditar que tudo o que prometem será feito?

Assim, antes de qualquer tipo de conflito que possa ocorrer dentro da *reserva*, ele afirma: (...) *eu fui contra...eu vou contra, nem se for sozinho....*

As posições giravam em torno da possibilidade de melhoria que as compensações trariam para sua vida e o medo dos efeitos deletérios, tanto na natureza quanto em seu modo de vida. Mas temos ainda outras opiniões onde o temor residia na possibilidade de as “promessas” feitas não serem posteriormente atendidas. “*Será que eles vão dar*

tudo o que prometem?”, foi uma questão levantada por uma índia *Kaingang pura* quando ficou sabendo de sua filha, da lista de benfeitorias que poderiam ser instaladas na *Reserva* caso aceitassem a usina⁶³.

Outro ponto surgido nas entrevistas foi com referência aos *Índios puros* e o modo em que estariam vendo esta questão. Expressando a opinião de muitos, uma *mestiça Kaingang* disse:

Acho que o índio puro nem sabe o que é uma usina, não sabe quais as consequências (...) os brancos é que sabem mais sobre isso.

Aqui volta aquela visão do índio *puro* como ignorante e ingênuo. Até mesmo nas palavras de uma *Kaingang Pura*,

Os índios tongos estão lá de boca aberta. O esperto sai muito bem, mas os tongos, os índios puros, saem sem nada.

Mais do que uma ênfase a uma suposta ignorância dos *Índios puros* – por estes não entenderem o modo como o branco pensa – esta fala denota uma superestimação dos saberes do branco, representada fortemente por esta capacidade de construir e desenvolver projetos como o das usinas. Assim, a situação foi muitas vezes expressa em uma oposição entre índios e brancos, onde estes últimos teriam maior controle sobre o que acontece. Como diz uma índia *mestiça Kaingang-Guarani*,

De um lado os brancos – para eles está legal, agora para os índios já estraga (...) pode dar grande proveito para os brancos...mas pra muita gente vai dar estrago, destruição...

Ou ainda, na fala do mesmo ex-professor bilíngüe citado acima:

Eu acho que o índio puro nem sabe o que é usina.....não sabe quais as consequências ou as coisas boas que podem trazer também...e o branco sabe mais (...).vamos dizer que ele está mais por cima dos assuntos.....daí ele chega e fala de Usinas e os índios não estão nem aí porque eles nem sabem que é isso: “usina gera energia, mas como”? Mas os brancos sabem.....eles sabem muito bem o que vai acontecer....o que vai trazer ou não.. [então]às vezes é difícil [para] nós da reserva fazemos uma pesquisa na casa dos índios....você chega lá, fala tal coisa ele não sabe.....que tamanho é, que forma tem, o que vai acontecer....então eu acho que o índio puro (...) segue mais a autoridade que fala o que vai acontecer.

Aqui se chega à mesma idéia colocada no início deste texto de que a maioria dos índios transferiu a responsabilidade de decisão às lideranças. Mas isto não implicou uma homogeneidade nas opiniões e pontos de vista, pelo contrário, vimos que as eles se dividiam entre as possíveis melhorias trazidas pelas compensações e os prejuízos aos mo-

⁶³ Pelo que pude levantar, estas promessas estariam ligadas a melhorias na TI como um todo: equipamentos agrícolas, computadores, melhorias na escola e dinheiro.

dos de vida de seus parentes das outras TIs que seriam diretamente afetadas pela inundação das suas terras.

*

A recente negativa apresentada por estas lideranças reflete o sentido de união com as TIs que poderiam ser mais afetadas e o respeito às decisões de seus líderes. Percebemos na fala dos indígenas de São Jerônimo seu desejo em melhorar suas condições materiais de vida, no que se refere à luz elétrica, a melhorias na Escola, aquisição de equipamentos e tratores entre outras coisas. Mas ao mesmo tempo, entendemos que os líderes destas cinco TIs sabem que o impacto de uma usina, mesmo não afetando diretamente suas terras, causam consequências globais e cumulativas⁶⁴. Ou seja, o fato de poder afetar uma grande porção de terra da TI Apucarana – 300 alqueires – fez com que todos os líderes, mesmo das regiões que não seriam alagadas, pensassem nas consequências diretas à comunidade indígena que vive ali. Estes seriam os que mais sofreriam as consequências da construção da UH São Jerônimo, sendo este um dos motivos que fizeram com que todos se unissem em torno de uma mesma decisão: a não aprovação⁶⁵.

Diante destas colocações, penso que - baseada nas entrevistas e no trabalho de campo - mais do que com a preservação de uma cultura ancestral⁶⁶, os índios de São Jerônimo querem ter condições de desenvolver suas próprias atividades e projetos a partir do que eles próprios consideram importante e significativo. O caso das usinas teria surgido apenas como uma oportunidade de autonomia econômica, mas certamente não livre de riscos e desconfiças. Aliás, pelo que vimos pelo seu recente “não”, desconfiça e receio foi o que provavelmente mais pesou em sua decisão, na medida em que nossa sociedade possui lastimáveis antecedentes históricos que os autorizam a tal julgamento⁶⁷.

⁶⁴ A noção de impactos cumulativos foi criada por Helm (1998a:5) para demonstrar que as consequências dos impactos de 7 usinas na bacia do rio Tibagi tendem a ser acumulativas.

⁶⁵ Neste sentido, vale lembrar que os moradores destas TIs tem uma longa história de atuação conjunta, como nas situações descritas no final do capítulo 3 em que colaboraram para expulsar os invasores da gleba do Cedro.

⁶⁶ Exatamente a mesma situação descrita por Gow quando afirma que os Piro e Campa, no Baixo Urubamba, não tinham esta nostalgia por uma cultura autêntica que é atribuída aos seus ancestrais. “Os ancestrais os fizeram o que são hoje mas agora estão mortos e não os podem ajudar. São os vivos que tem de ser defendidos (...) os nativos temem então a perda não de sua cultura mas de suas crianças” (91:286, trad.livre), ou seja, de sua continuidade enquanto um grupo de parentesco. Isto implica, no caso de São Jerônimo, a busca de melhorias de sua condição econômica enquanto uma comunidade auto-sustentada.

⁶⁷ É o que vemos na fala do Kaingang Lourival de Oliveira, presidente do Conselho Regional Kaingang de Londrina em entrevista ao jornal Gazeta do Povo de 27/05/2000: “na mão de branco meu povo já foi muito enganado. Acho que chega. A comunidade já sofreu tanto e vai sofrer mais, mas não adianta continuar essa conversa, pois nossa gente não acredita mais em político(...)”. E em conversa informal com o cacique de São Jerônimo, Nelson Vargas, por ocasião do Fórum Regional de Direitos Indígenas, ano 2000 ocorrido em julho deste ano em Curitiba, pude ouvir seu temor e desconfiça a respeito deste processo e das consequências tanto da negativa apresentada quanto de uma eventual aprovação das usinas.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Meu objetivo neste trabalho foi traçar um painel geral da situação contemporânea de uma Terra indígena Kaingang e Guarani. Mais do que respostas, apresento diferentes questões que podem ser trabalhadas no futuro, relativas principalmente à organização social dos índios que vivem nesta TI.

Tentei não tratar aqueles “rótulos étnicos” de modo essencialista, como determinantes de todas as escolhas e ações dos indivíduos participantes. Assim, mais que considerar *a priori* quais as características essenciais de cada etnia e tentar encaixar cada atitude em alguma delas de modo universal, procurei demonstrar o que estas categorias identificavam.

Procurei levantar as categorias e práticas que sustentam sua “condição indígena”, além das ações sociais através das quais essa identidade se atualiza. Pois como foi visto, a identidade indígena é trabalhada pelos indivíduos no decorrer do processo histórico, e, mesmo com as mudanças, reelaborações ou criações de formas culturais, a sua especificidade se mantém. Neste sentido seria interessante uma etnografia mais aprofundada que pudesse dar conta dos diferentes modos que estes indivíduos articulam as diferentes representações a seu respeito. Um mapa genealógico detalhado ampliaria o entendimento destas questões, uma vez que os diferentes modos de ver o mundo e sua condição são, a princípio, construídos no interior da família, na educação dos pais e filhos.

Outro elemento citado, de grande importância na transmissão de valores diferenciados é a escola indígena. Uma análise de seu itinerário, das relações entre as crianças e os professores, e destes com a comunidade, seria esclarecedora.

Além destes pontos, há uma questão que envolve outras TIs, principalmente a TI Barão de Antonina que forma com São Jerônimo um mesmo grupo de parentesco. A mobilidade entre as duas áreas é bastante acentuada, sendo interessante um levantamento dos mecanismos e dos motivos que estão na base desta situação. Este fato impede que tratemos as Terras Indígenas como unidades sociais fechadas, posto que elas formam, com regiões adjacentes ou distantes, redes de relações sociais mais amplas e complexas.

Por fim, é importante dizer que, por trás de um aparente processo de perda cultural ou “aculturação”, por trás de rótulos como “cultura”, “sociedade”, “etnia”, encontra-se uma complexa realidade, composta de diferentes modos de entender as diferentes situações, de categorias que não são universais nem aceitas por todos, de motivações e desejos muitas vezes contraditórios. Digo com isso que este trabalho certamente não pretendeu dar conta da diversidade e da variabilidade que se encontra em qualquer comunida-

de. Ele é apenas uma amostra de como alguns moradores da TI São Jerônimo pensam a si mesmos e aos outros e como colocam em prática algumas destas representações.

Faço minhas as palavras de Geertz (1974) a respeito do trabalho antropológico, quando ele afirma que cada cultura ou sociedade é um conjunto de textos que o antropólogo tenta ler, e cada leitura representa uma compreensão ou um conhecimento do outro, no que se refere aos modos em que seu cotidiano, sua cultura, são pensados e vividos.

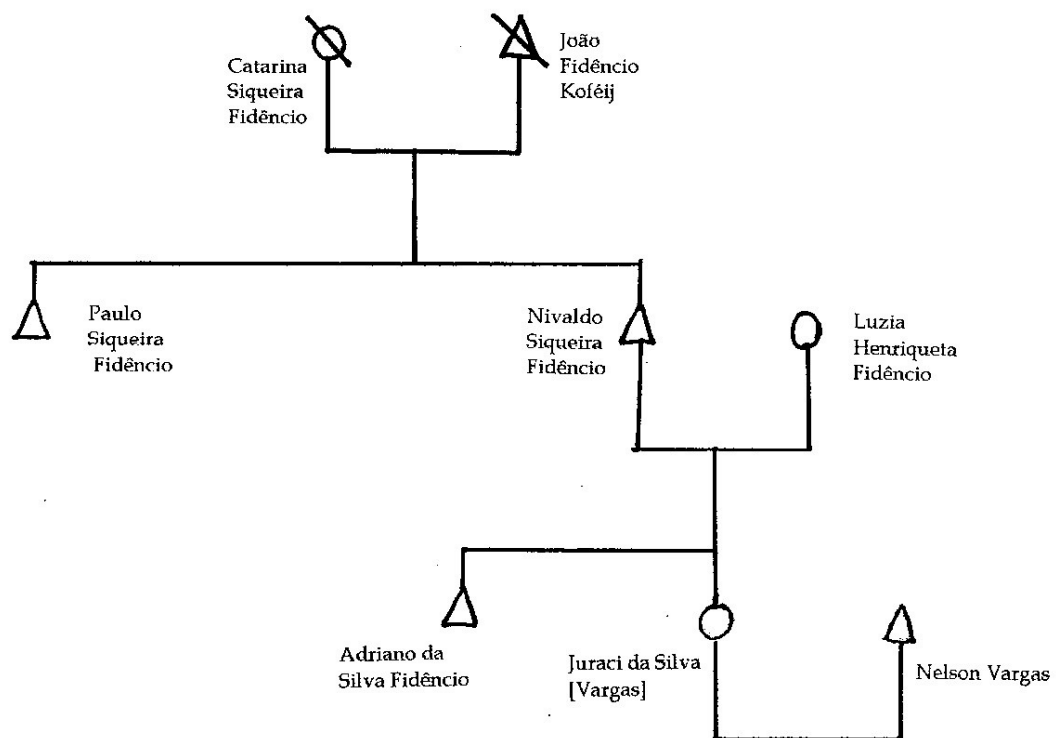
Estes textos, ou formas culturais ou ainda sistemas culturais, são os repertórios utilizados pelos cientistas, que pode tanto escolher um deles apenas, e passar a vida aprofundando-o, reformulando-o, reconstruindo-o; podem ser comparados com outros de uma mesma sociedade em busca de unidades maiores; podem ser ainda comparados como de outras sociedades para que suas relações sejam universalizadas. Qualquer que seja o nível, o princípio é o mesmo: as sociedades e as pessoas possuem suas próprias interpretações dos acontecimentos, guiados ou não por padrões e gabaritos próprios que organizam sua percepção; o trabalho do cientista sendo o de interpretar estas interpretações, estas formas simbólicas com que o outro organiza sua existência e relatar a outros ainda, na forma dos ensaios antropológicos.

Mais, cada texto "lido" e interpretado não aparece como uma verdade absoluta e estática. Nada impede que outros textos venham a contradizer ou até reafirmar, mas tudo corroborando para uma melhor visualização de situações que num primeiro momento são incompreensíveis.



ANEXO 1

MAPA GENEALÓGICO DA FAMÍLIA SIQUEIRA FIDÊNCIO



BIBLIOGRAFIA

AMOROSO, Marta Rosa

- Catequese e Evasão. Etnografia do Aldeamento Indígena de São Pedro de Alcântara, Paraná (1855-1895). Tese de Doutorado apresentada ao Departamento de Antropologia da FFLCH/USP. 1998^a.

- Mudança de Hábito: Catequese e Educação para Índios nos Aldeamentos Capuchinhos (Século XIX) Revista Brasileira de Ciências Sociais, ANPOCS vol. 13, n. 37 junho, 1998b.

- Com quantos povos se fazia um aldeamento. A experiência diferenciada do contato em São Pedro de Alcântara (Paraná, 1855-1895). Apresentado na XXIII Reunião Anual da ANPOCS, Caxambu, MG, no Grupo de Trabalho História e Etnologia, coordenado por Dominique Gallois e Denise Fajardo Grupioni. 1999

BARTH, Fredrik.

Grupos Étnicos e suas fronteiras. In POUTIGNAT, P e STREIFF-FENART, J. Teorias da Etnicidade, Ed Unesp, 1995.

BOURDIEU, Pierre.

Economia das Trocas Simbólicas, Ed Perspectiva, São Paulo, 1982.

BOUTIN, Leônidas.

Colônias indígenas na Província do Paraná. Ctba, BIGHEP 36, 1979.

CARDOSO DE OLIVEIRA, Roberto.

- Problemas e hipóteses relativos à fricção interétnica: sugestões de uma metodologia. Revista do Instituto de Ciências Sociais, RJ, 1967

- Identidade, Etnia e Estrutura Social. Ed. Pioneira, São Paulo, 1976.

- Falando de Antropologia. Entrevista com Roberto Cardoso de Oliveira in Revista Cadernos de Campo, ano IV núm. 5 e 6, 1997 [1996].

- Entrevista com Roberto Cardoso de Oliveira, realizada por Priscila Faulhaber em Brasília, 3 de novembro de 1999.

CARNEIRO DA CUNHA, Manuela.

Antropologia do Brasil. Mito, História, Etnicidade. SP. Brasiliense. 1986:

COELHO DOS SANTOS, Silvio.

- Índios e Brancos no Sul do Brasil, a dramática experiência dos Xoclog. Florianópolis, 1987.

- Metodologia para o Estudo de Projetos de Desenvolvimento e suas Implicações Políticas - o caso das hidrelétricas. In ARANTES, Antônio A. et alii(orgs) Desenvolvimento e Direitos humanos: a responsabilidade do antropólogo. Editora da Unicamp, 1992.

COELHO DOS SANTOS, Sílvio e PAIVA, Eunice.

Os Povos Indígenas e o Setor Elétrico In: Informativo COMASE, Eletrobrás, RJ, Ano III n.3, 1994.

COFFACI DE LIMA, Edilene.

Tutela e Controle: relação de poder na reserva indígena Barão de Antonina. Monografia de graduação em Ciências Sociais, UEL, Londrina, 1989.

DURHAM, Eunice.

Cultura e Ideologia in Dados – Revista de Ciências Sociais, vol 27, num 1, Rio de Janeiro, 1984.

GALVÃO, Eduardo.

Encontro de Sociedades. Ed Paz e Terra, RJ, 1953.

GEERTZ, Clifford.

A Interpretação das Culturas. Ed. LTC, Rio de Janeiro, 1989 [1974].

GINO, L. Jagjo et alli, PEREIRA, M. & TELES, Ivani (orgs)

CARTILHA VÊNHO-RÓG, Rio Tibagi. Grupo MIG/UEL/FUNAI/COPEL, 1998.

GOW, Peter.

Of Mixed Blood. Kinship and History in Peruvian Amazonia. Oxford, Claredon Press. 1991.

HELM, Cecilia M.V.

- Lauda Antropológico. Povos Indígenas da Bacia do Rio Tibagi, Kaingang e Guarani e os projetos das Uhs Cebolão e São Jerônimo. CNIA/COPEL, Curitiba, 1998a.

- Os Kaingang, os Guarani e os Projetos de Desenvolvimento. In HELM, C. et alii. A Implantação de Usinas Hidrelétricas e os Indígenas no Sul do Brasil. IAP/GTZ. Curitiba, 1998b.

HELM, Cecilia M. V. e MOTA, Lucio T.

A UH Cebolão e os Índios das Áreas São Jerônimo e Barão de Antonina in HELM, C. et alii. A Implantação de Usinas Hidrelétricas e os Indígenas no Sul do Brasil. IAP/GTZ. Curitiba, 1998

LÉVI-STRAUSS, Claude.

Tristes Trópicos. Edições 70. Lisboa, 1955 .

LITAIFF, Aldo.

As Divinas Palavras. Identidade Étnica dos Guarani-Mbyá. Ed. da UFSC, Florianópolis, 1996.

LOUREIRO FERNANDES, J.

Frei Luiz De Cemittle in Separata da Revista do Círculo de Estudos “Bandeirantes”, Tomo III, No 1. Curitiba, 1956.

MARANHÃO, Maria Fernanda.

Caracterização da Bacia do Tibagi. Populações indígenas. Estudo de Impacto Ambiental, 1996.

METRAUX, Alfred.

- The Caingang in Handbook of South American Indians. Ed. Smithsonian Institution, Bureau of American Ethnology, vol 1, 143, Washington, 1946.

- O índio Guarani in Revista do Museu Júlio de Castilhos e Arqueologia do Rio Grande do Sul, num 9, Porto Alegre, 1958.

MONTERO, Paula.

Cultura e Comunicação: a tradução cultural e a re-invenção da etnicidade, no prelo. 1999.

MULLER, Arnaldo C.

Hidrelétricas, Meio Ambiente e Desenvolvimento, 1997.

OLIVEIRA FILHO, João Pacheco de.

- Os instrumentos de bordo: expectativas e possibilidades do trabalho do antropólogo em Laudos Periciais in

SILVA, Orlando S., LUZ, Lidia e HELM, C.M.V.(orgs).A Perícia Antropológica em Processos Judiciais. Ed. da UFSC, Florianópolis, 1994.

- Indigenismo e Territorialização: poderes, rotinas e saberes coloniais no Brasil contemporâneo. Ed. ContraCapa, Rio de Janeiro, 1998a.

- Uma Etnologia dos índios Misturados? in Mana. Estudos de Antropologia Social, núm 4(1), 1998b.

PINHEIRO, João Gualberto.

Requisitos das alterações para o Estudo dos Impactos Ambientais in MAIA- Manual de avaliação dos Estudos de Impactos Ambientais, Cadernos IAP, 1995.

PIRES, Maria Ligia.

Guarani e Kaingang no Paraná: um estudo de relações intertribais. Tese de Mestrado, UnB, Brasília, 1975.

RIBEIRO, Darcy.

Os índios e a Civilização. A integração das populações indígenas no Brasil Moderno. Ed Companhia das Letras,1996. [1970]

SAHLINS, Marshall.

O "Pessimismo sentimental" e a experiência etnográfica: por que a cultura não é um "objeto" em via de extinção. In Mana. Estudos de Antropologia Social (Parte I e II - abril /outubro),1997.

SILVA, Carmem L. da.

Sobreviventes do Extermínio. Uma etnografia das narrativas e lembranças da sociedade Xetá. Dissertação de Mestrado apresentada ao Departamento de Pós-Graduação da UFSC, Florianópolis, 1998.

TOMMASINO, Kimiye.

- Os Kaingang e Guarani no Paraná: de inimigos míticos no passado a aliados políticos no presente. Versão preliminar apresentada na 18^o Reunião da ABA/92, MG,1992.

- A História dos Kaingang da Bacia do Tibagi: uma sociedade Jê Meridional em movimento. Tese de Doutorado, USP, 1995.

- Os Kaingang da Bacia do Tibagi e o Projeto das Hidrelétricas. Exposição apresentada na II Reunião de Antropologia do Mercosul, Piriápolis, 1997.

TURNER, Terence.

De Cosmologia a História: resistência, adaptação e consciência social entre os Kayapó in VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo & CARNEIRO DA CUNHA, Manuela (orgs.). Amazônia. Etnologia e História Indígena. NHII/USP, FAPESP, 1993.

VIEIRA, Glebson.

O Regime de índios "misturados": o processo de (re)construção da identidade étnica indígena Potiguara. Monografia de graduação em Ciências Sociais, UFPB, Paraíba 1999.

VIVEIROS DE CASTRO, E.

Etnologia Brasileira in MICELI, Sérgio (org).O Que Ler na Ciência Social Brasileira (1970-1995) - São Paulo: Editora Sumaré/ ANPOCS; Brasília, DF: CAPES, 1999.

VIVEIROS DE CASTRO, E & CARNEIRO DA CUNHA, M. (orgs.)

Amazônia. Etnologia e História Indígena. NHII/USP, FAPESP,1993.

VIVEIROS DE CASTRO, E. e ANDRADE, L.

Hidrelétricas do Xingu: o Estado contra as Sociedades Indígenas. In SANTOS, Leinad A. e ANDRADE, Lúcia M.M.(orgs). As Hidrelétricas do Xingu e os Povos Indígenas. SP, Comissão Pró-Índio, 1988.

PERIÓDICOS

Jornal Folha de Londrina

- 31 de janeiro de 1999, "Demanda de energia exige novas usinas".
- 12 de fevereiro de 1999, "Hidrelétricas: parecer sobre usinas só sai em setembro".
- 19 de abril de 2000, "Comunidade luta contra a miscigenação".

Jornal Gazeta do Povo

- 06 de fevereiro de 2000, "Tribo Xetá agoniza à espera de reserva".
- 29 de abril de 2000, "FUNAI aprova reserva para tribo Xetá".
- 27 de maio de 2000, "Índios dizem não às hidrelétricas".
- 12 de junho de 2000, "Tribo descarta acordo proposto pela COPEL".
- 04 de julho de 2000, "Índios dizem não à construção de usina". Artigo assinado por Helm, Cecília M. V.