

Ricardo Cid Fernandes
UFPR

No centro geográfico do estado do Paraná as eleições municipais tomaram conta da pequena cidade de Manoel Ribas. A cidade ficou dividida durante a disputa eleitoral de 2004. Em jogo estavam o comando da Prefeitura Municipal e as nove cadeiras na Câmara de Vereadores. Entre os moradores-eleitores não houve indiferença. Como em outras pequenas cidades do Brasil, a vivacidade do processo eleitoral foi contagiante. Mais do que colocar em cena a oposição entre partidos políticos, a arena eleitoral em Manoel Ribas opôs a coligação do “15”, comandada pelo PMDB/PP/PT/PL, à coligação do “23”, formada por PTB/PPS/PDT/PFL/PHS/PSDB. Coligações partidárias que expressaram arranjos e fidelidades políticas de grande alcance, anunciando riscos e possibilidades para eleitores e candidatos: pequenos ou grandes favores; acesso a programas de governo; direcionamento de investimentos públicos; cargos etc. Neste cenário as eleições não foram percebidas como mero exercício da cidadania, foram vistas como uma oportunidade direta de influenciar os processos de tomada de decisões e o acesso a bens materiais e imateriais. O alvo da disputa, evidentemente, foram os 8.800 votos que compõem aquele colégio eleitoral.

Esta é uma situação comum a milhares de municípios brasileiros. O que torna as eleições em Manoel Ribas distintas da maioria das outras são os 396 eleitores indígenas que residem naquele município. Votos preciosos. Afinal, estes eleitores somam, aproximadamente, 5% do total de votos. Se em outros contextos a cidadania indígena é questionada, no processo eleitoral os índios são percebidos como cidadãos-eleitores: voto ora cobiçado, ora temido. Em outros municípios há casos registrados de candidatos que distribuem cachaça para os índios nos dias de eleição. Embriagados, os índios não votam, o que pode representar vantagem para alguns². Mas este não é o caso de Manoel Ribas. Lá o voto indígena foi cobiçado, valorizado. A imagem habitual do índio ‘vagabundo’, ‘preguiçoso’ e ‘bêbado’ não foi reproduzida nos discursos políticos daquelas eleições. Pelo contrário, na voz

dos políticos locais novos atributos foram projetados aos índios: “verdadeiros brasileiros”, “nossos irmãos índios”, “herdeiros da nossa maior dívida histórica”.

Entre os cidadãos-eleitores não indígenas esta estratégia discursiva está diluída em meio ao conjunto de promessas e programas que compõem as campanhas eleitorais. Porém, entre os (agora cidadãos) indígenas, os discursos político-eleitorais produzem efeitos não controlados e não conhecidos pela política dos *brancos*: expulsões, transferências, fugas, prisões, destituição de cacique e lideranças, brigas, exclusão de benefícios institucionais, afastamento de professores indígenas – repercussões não compreendidas pelo humanitarismo oportunista do cenário eleitoral. Os índios, afinal, não passam de 5% da estatística eleitoral. Contudo, a estatística não revela que em Manoel Ribas não vivem índios genéricos, lá vivem os Kaingang da Terra Indígena Ivaí. Mais do que um atraente percentual de votos, naquelas eleições os *Kaingang do Ivaí* representaram uma tradição política dotada de arranjos sociológicos próprios, que articula discursos e aciona significados culturalmente específicos³.

Analisar esta trama eleitoral implica compreender o trânsito entre a política dos *brancos* e a política dos *índios*, implica conhecer fronteiras que dividem e conectam modos e mundos, implica conhecer os significados muito particulares do “15” e do “23”. O passaporte para cruzar esta fronteira é a teoria antropológica. A bagagem permitida? A etnografia.

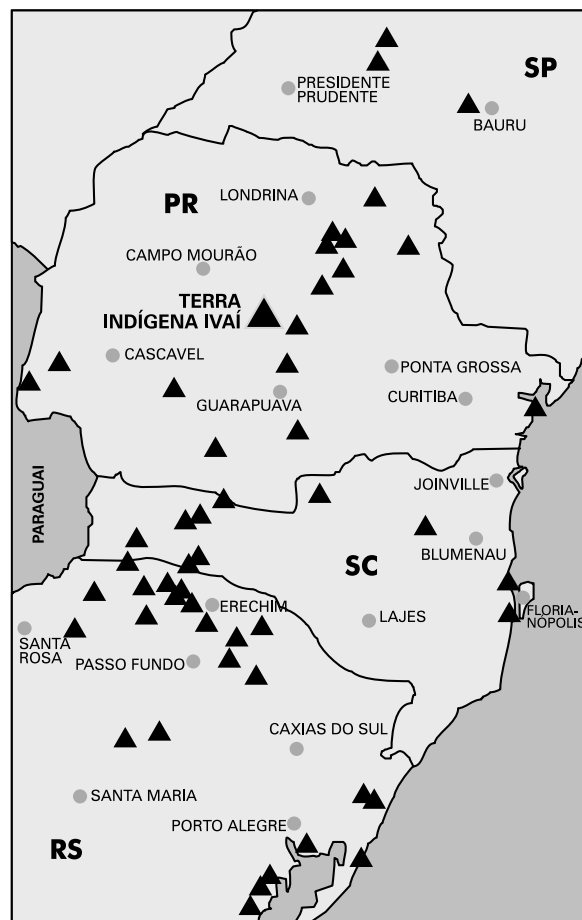


Figura 1: Localização das terras indígenas kaingang. Mapa baseado em Ricardo 2001: 770.

ANTROPOLOGIA POLÍTICA: TROCA E DOMÍNIO PÚBLICO

Embora a antropologia política “tenha fama de ser uma especialização tardia da disciplina (...), os debates sobre a questão do poder encontram-se no cerne da própria constituição do pensamento antropológico” (Goldman e Stolze de Lima 2003: 11). As análises sobre as organizações, estruturas, regimes e processos políticos constituem, de fato, um eixo da teoria antropológica. Os estudos sobre direito comparado de Maine (1861) conferem a estes temas um caráter inaugural na história da disciplina⁴. Ao demarcar as divisões clássicas entre sociedades de *sangue*

e sociedades de *solo*, sociedades de *status* e sociedade de *contrato*, a obra de Maine estabelece que o estudo do direito pressupõe a compreensão das relações concebidas e realizadas entre a política e os demais domínios da vida sócio-cultural. Este é um dos legados mais duradouros da antropologia do século XIX.

A antropologia política se constituiu plenamente apenas em 1940, com a publicação da coletânea *Sistemas Políticos Africanos*, organizada por Evans-Pritchard e Meyer Fortes⁵. Até aquela data o desenvolvimento da disciplina esteve relacionado, notadamente, aos estudos dos sistemas religiosos e de parentesco. Nesta obra expoente do estrutural-funcionalismo britânico, os autores propuseram que as sociedades africanas são divididas em dois tipos: as sociedades dotadas de autoridade central, máquina administrativa e instituições judiciais; e as sociedades desprovidas destas instâncias, em suas palavras, *sociedades com e sem governo*. Três grandes contribuições à teoria antropológica podem ser creditadas a este estudo:

(i) a definição do sistema de linhagens segmentárias como o mecanismo pelo qual as *sociedades sem governo* articulam os processos de fissão e de fusão de unidades sócio-territoriais;

(ii) a constatação de que a unidade e a coesão das sociedades africanas estão fundadas no reconhecimento de símbolos e valores comuns representados pelos mitos, ritos, dogmas, lugares e pessoas sagrados; e

(iii) a abertura das análises antropológicas na direção da influência dos Estados coloniais sobre as organizações sociais primitivas.

As análises articuladas através destas três contribuições (linhagens, simbolismo e contato) se tornaram o centro dos debates da antropologia política, desde então⁶. Como em outros temas de pesquisa (notadamente os estudos de parentesco), as análises baseadas no estrutural-funcionalismo britânico enfocaram as noções de unidade e de coesão social. A antropologia política, para esta escola teórica, é definida pelo estudo dos mecanismos de manutenção da ordem social. Radcliffe-Brown, em *Estrutura e Função na Sociedade Primitiva* (1952), define: antropologia política se refere ao estudo da manutenção da ordem social através da análise das funções, dos contextos e dos meios empregados para o exercício do poder (Lucy Mair 1962). As críticas aos estudos desenvolvidos pelo estrutural-funcionalismo britânico questionaram tanto a inadequação etnográfica quanto os limites teóricos deste modelo de análise. O exemplo clássico da inadequação etnográfica deste modelo teórico está relacionado à etnologia dos grupos indígenas das Terras Baixas da América do Sul⁷. As críticas teóricas, por sua vez, podem ser divididas em duas grandes correntes: por um lado, a antropologia estrutural de Lévi-Strauss e, por outro, a antropologia simbólica desenvolvida, principalmente, pela escola norte-americana.

Embora Lévi-Strauss nunca tenha se dirigido especificamente à política como foco de análise, sua obra desafia as noções de unidade e coesão social desenvolvidas pelo estrutural-funcionalismo. Com efeito, a teoria lévi-straussiana não parte da noção de unidade social, mas da noção de reciprocidade – tributária da teoria de Marcel Mauss sobre a dádiva. Para eles são as trocas que instituem as unidades, são as relações que estão à origem dos grupos. Assim, a coesão social não seria uma condição, seria, sobretudo, um resultado possível dos

arranjos gerados pelo imperativo da troca. De outra parte, os estudos de antropologia simbólica criticam a noção de coesão social destacando que a definição de *público* pré-existe à definição de coesão. Sendo assim, a política está relacionada não apenas às funções, aos contextos e aos meios de exercício do poder, mas aos processos de determinação e de implementação de definições públicas. Em outras palavras, a perspectiva teórica indicada pela antropologia simbólica enfatiza que a política é construída a partir de noções culturalmente específicas de *público*⁸. Afinal, como cada grupo define o que é e o que não é *público*?

A resposta antropológica para esta questão passa, necessariamente, pela etnografia. Se o questionamento sobre a definição de *público* fosse dirigido a algum filósofo ou cientista político, outras respostas surgiriam. Respostas que certamente valorizariam as tensões conceituais que balizam o diálogo entre a universalidade dos direitos humanos e a constituição sócio-histórica dos Estados-Nação. A antropologia política, diferentemente, busca respostas acionando conteúdos culturalmente específicos. A política entre os grupos indígenas (neste caso, a política entre os Kaingang da Terra Indígena Ivaí) exige uma resposta antropológica teoricamente contida e etnograficamente aberta. Uma resposta capaz de lançar hipóteses sobre as dimensões locais da política e sobre as definições kaingang de *público*. Uma resposta capaz de acompanhar a perspectiva kaingang sobre o “15” e o “23”.

A CAMPANHA: O MILHO E O FEIJÃO

Sete quilômetros separam o centro da cidade de Manoel Ribas da Aldeia da Sede da Terra Indígena Ivaí. Ou melhor, quarenta minutos de caminhada separam (ou conectam, por melhor dizer) a residência do eleitor-indígena da urna eleitoral.

Nas eleições de 2004 a cidade e a aldeia estiveram ligadas por políticas e políticos, por discursos e disputas. O prefeito do “23” tentava a reeleição e contava com o apoio declarado do cacique e de um candidato indígena à Câmara de Vereadores. Já o candidato do “15”, em oposição ao então prefeito, também contava com o apoio de alguns kaingang. Porém, entre seus aliados (“meus irmãos índios”) não estavam as lideranças indígenas. Pelo contrário, estavam os opositores do cacique, representados por um *índio candidato* a vereador. A vitória foi apertada. Com uma diferença de 92 votos (pouco mais de 1%) o candidato do “15” ganhou as eleições. Com isso foi desfeito o alinhamento que unia políticos kaingang e políticas municipais. Afinal, o cacique apoiara o candidato perdedor, o “23”, ao passo que o opositor do cacique havia apoiado o candidato vencedor, o “15”. No período compreendido entre a campanha eleitoral de 2004 e a posse do novo prefeito e dos novos vereadores (janeiro de 2005) os *Kaingang do Ivaí* viveram tensões políticas intensas. Naquele período, a coesão e a manutenção da ordem social foram enunciados presentes nos discursos de agentes da Polícia e da Justiça Federal e não nos discursos kaingang. Para estes, como veremos, a própria noção de comunidade estava englobada pela disputa entre o “15” e o “23”.

Tão logo teve início a campanha eleitoral no município de Manoel Ribas (em agosto de 2004) os Kaingang realizaram uma eleição para cacique. Processo hoje comum a muitas terras indígenas, as eleições kaingang são,

em geral, realizadas através do *sistema do milho e do feijão*, em que cada candidato é identificado com um tipo de semente. Os fiscais de cada um dos candidatos permanecem ao lado das urnas contabilizando os votos-sementes recebidos. Em agosto de 2004 venceu o *milho*. Com a eleição do novo cacique, o candidato perdedor (*feijão*) passou a investir nas eleições municipais, concorrendo como candidato a vereador – o *índio candidato* do “15”. O vencedor das eleições para cacique, por sua vez, continuou apoiando as candidaturas municipais do “23”. Surgiram, assim, na política dos *kaingang do Ivaí*, os grupos do “15” e do “23”.

Por decisão da liderança indígena a disputa eleitoral dos *brancos* não deveria atingir a comunidade. Assim, toda forma de propaganda eleitoral no interior desta Terra Indígena foi proibida⁹. As razões alegadas para tal impedimento fazem referência à pouca experiência dos indígenas nos processos eleitorais. Diz um ex-cacique: “O índio não entende de eleição. Vocês na cidade já estão quietos, nós não” (entrevista realizada em outubro de 2004). Contudo, esta proibição não foi respeitada. A coligação do “23” (apoiada pelo cacique) realizou um comício na Aldeia da Sede. Já a coligação do “15” (apoiada pelo opositor do cacique) foi impedida de realizar comícios e reuniões. A desigualdade nas condições da campanha eleitoral acirrou a rivalidade entre os grupos, consolidando o caráter faccional da política kaingang. Neste processo, o alcance das decisões políticas do cacique ultrapassou qualquer definição estreita de comunidade. Por um lado, as decisões do cacique atingiam os políticos *brancos* do “15”, por outro, legitimavam a divisão entre o “15” e o “23”.

A VITÓRIA: UNIDADES DE TROCA EM XEQUE

Se definirmos *política* como uma efetivação possível do imperativo da troca, então os arranjos políticos dos *Kaingang do Ivaí*, naquela eleição, nos revelam um caráter negativo da reciprocidade: conflito. Se, por outro lado, analisarmos *política* como um processo de implementação de definições públicas, então o “15” e o “23” nos revelam que para os *Kaingang do Ivaí* ‘domínio público’ pressupõe, simultaneamente, inclusão e exclusão, ou seja, faccionalismo.

A eleição contabilizou 155 votos para o “15”, 165 para o “23”, 50 abstenções, 24 votos nulos e 2 votos em branco. Embora o “23” tenha recebido mais votos indígenas, o candidato do “15” ganhou as eleições municipais. Estes números apresentam o aspecto estatístico da divisão política entre os *Kaingang do Ivaí*. Os 396 votos indígenas estavam, de fato, divididos equilibradamente. Porém, estes números não expressam a dimensão culturalmente específica atribuída ao processo eleitoral. Uma das principais implicações da projeção da disputa eleitoral sobre os arranjos políticos kaingang foi a interferência sobre serviços públicos essenciais. Nesta terra indígena, onde vivem 1085 indivíduos distribuídos em 287 famílias¹⁰, os serviços públicos são fundamentais. Como em outros contextos indígenas no sul do Brasil, os dados censitários sobre a T.I. Ivaí indicam que esta é uma população jovem¹¹ que apresenta um elevado índice de crescimento demográfico. Sendo assim, grande parte desta população ou está em idade escolar, ou é usuária intensiva dos serviços públicos de saúde. O controle

do, ou melhor, a disputa pelo acesso a serviços públicos constituiu, portanto, um instrumento político estratégico em tempos de eleição.

A escola, a enfermaria e mesmo a distribuição do leite (promovida pela prefeitura) foram afetadas pela violência do faccionalismo político atualizado com a disputa entre os grupos do “15” e do “23”. Ao comentar sobre estes conflitos, um dos indígenas candidato a vereador atribuiu às mulheres o papel de protagonistas. Diz ele:

“As mulheres diziam: ‘nosso governo manda o leite’. Então elas diziam: ‘o 23 não tem governo, então não vamos receber. Esse leite é do 15’.

A mãe do 23 já respondia. Quando eles vão pegar o leite eles já vão gritando. São 20 mulheres contra 20. Elas vão gritando e os homens diziam: ‘Pula nela! Pula nela! Se você pular eu estou aqui também’ – o leite eles pegam na frente da igreja.”

Este tipo de conflito tomou conta da comunidade. Na escola a disputa foi ainda mais violenta, haja visto que a diretora da Escola Indígena Salvador Vanhy era esposa de um candidato a vereador pelo “23”. A intensidade dos conflitos em torno da escola e do posto de saúde está relacionada às fidelidades políticas que definem as contratações de indígenas e não indígenas. As palavras do cacique, proferidas após os resultados das eleições, são esclarecedoras:

“Na enfermaria pega a política. Eles vão falando 15 e 23, eles dizem: ‘quando nosso prefeito começar a trabalhar nós vamos tirar aqueles 23 que estão trabalhando. Na escola pega política. (Ainda bem que tu veio conversar aqui em casa, por que na escola é ruim). A Diretora é do 23 ela não quer vir mais por medo do grupinho do 15. O marido dela ganhou de vereador. Se ela vem, aí aparece o grupinho e incomodam ela. Queriam expulsar os funcionários que eu coloquei: a zeladora da escola e do posto de saúde. Mas só que o funcionário é comigo. Se eles fazem bagunça é comigo. Só eu que tiro. Hoje não tem vigia na escola.”

Na escola, na enfermaria, e mesmo na distribuição do leite, a *política pega*. Nestes ambientes não houve, e não há, espaço para neutralidade. É significativo que estes são espaços em que as famílias operam como articuladoras. Tanto para a escola como para a enfermaria, a família é a unidade de cadastro e de atuação. Excluir alguns significa excluir algumas famílias destes serviços. Este dado é relevante se considerarmos que nos bailes e no futebol – eventos e ambientes de socialização constante – não havia conflitos, ou melhor, os conflitos não eram percebidos como expressões da disputa entre o “15” e o “23”. O fato de não haver brigas políticas nestes eventos nos permite supor que a disputa entre os indígenas envolve os ambientes que elevam as unidades sociais à qualidade de unidades de trocas, fundamento da organização social kaingang. Ou seja, onde a troca é regulada politicamente, a disputa eclode.

Os Kaingang são um grupo Jê Meridional cuja organização social, como já demonstrado em outros estudos, resulta da articulação entre grupos domésticos que operacionalizam princípios sócio-cosmológicos dualistas através da prescrição da troca ritual e matrimonial entre as metades exogâmicas Kamé e Kairu¹². Os grupos domésticos kaingang são unidades sociais idealmente constituídas em torno de um casal de velhos englobando os grupos familiares de suas filhas e genros. A fórmula geral de sua constituição estabelece a afinidade entre homens pertencentes a metades opostas e a consangüinidade entre mulheres também pertencentes a metades opostas.

Contudo, os grupos domésticos diferem quanto a sua capacidade de articular redes de relações sociais. Pertencer a um grupo doméstico significa pertencer a uma unidade social dotada de identidade única.

Os traços de identidade dos grupos domésticos não são os mesmos que identificam os grupos familiares. Uso inclusivo das terras, padrões de herança e relação com a liderança indígena – estes são traços que identificam apenas grupos domésticos. Ao contrário do grupo familiar, o grupo doméstico não é dotado de um *sítio* ou de qualquer terra para seu uso exclusivo. Suas terras são de uso inclusivo. Nelas são realizados os *ajutórios* (trabalho coletivo nas roças) pelos membros da *parentagem* (afins e consangüíneos reais ou putativos – filhos, genros, compadres...). O padrão de herança entre os Kaingang segue o ordenamento sócio-cosmológico da patrilinearidade, cabendo aos grupos familiares a transmissão de bens como terras, instrumentos e saberes, dentre outros. O grupo doméstico, por seu turno, não transmite bens, transmite relações. Seu legado não é a terra, mas suas relações políticas. A sanção da *liderança* indígena legitima a constituição dos grupos familiares. Os casamentos, de fato, devem ser expressamente autorizados pelas lideranças. Diferentemente, tal sanção não se aplica ao grupo doméstico, já que ele próprio é uma unidade política. Os grupos domésticos são, enfim, unidades de troca kaingang. Através destas são operacionalizadas trocas matrimoniais (o casamento, que ratifica alianças entre grupos e metades), trocas simbólicas (fidelidades rituais, religiosas e políticas) e trocas econômicas (cadeias de solidariedade que garantem o cultivo/produção da terra).

Nas eleições municipais de Manoel Ribas a desigualdade dos privilégios e das privações direcionadas aos grupos do “15” e do “23” atingiram frontalmente os grupos domésticos, abalando o núcleo organizacional da política entre os *Kaingang do Ivaí* e colocando em xeque o convívio entre unidades de troca. Tradicionalmente as relações de troca entre os grupos domésticos kaingang eram efetivadas em domínios territoriais extensos, que cobriam grande parte das terras altas do sul do Brasil. Esta, definitivamente, não é a realidade contemporânea da territorialidade kaingang¹³. Os *Kaingang do Ivaí*, como muitos outros, vivem atualmente concentrados em uma única aldeia. Porém, até o final da década de cinquenta esta população vivia distribuída em cinco aldeias: *Passo Liso*, *Marrequinha*, *Balsa Velha*, *Serrinha* e *Borboleta*. Tal distribuição expressava, exemplarmente, a territorialidade de grupos domésticos articulados. Cada aldeia configurava uma unidade local composta por grupos domésticos que detinham direito à exploração dos recursos de seus subterritórios. Neste contexto os conflitos eram relaxados posto que as tensões sociais podiam ser contornadas com o estabelecimento de novos grupos locais. Como em outros contextos indígenas, a territorialidade tradicional kaingang configura-se como uma rede que articula diferentes unidades sociais.

Na década de oitenta houve um movimento definitivo de concentração populacional que resultou na transferência de algumas famílias das antigas aldeias *Serrinha* e *Borboleta* para a Aldeia da Sede. A concentração das famílias teve como razões institucionais alegadas o oferecimento de “mais conforto” aos indígenas, ou seja: a reunião das famílias no entorno de equipamentos sociais e “civilizatórios” representados pela escola, posto de saúde, energia elétrica, água encanada, habitações padronizadas construídas pelo poder público e proximidade do comércio da cidade de Manoel Ribas. Segundo a percepção dos Kaingang, há vantagens e desvantagens na

concentração populacional. Por um lado todos reconhecem que a proximidade dos equipamentos “civilizatórios” é vantajosa, especialmente no que diz respeito à proximidade da escola¹⁴. Por outro, ao viverem *amontoados* (como dizem), enfrentam problemas com a distância entre seus locais de moradia e suas roças e lavouras. Sendo assim, os benefícios disponibilizados pelas políticas públicas tornaram-se fundamentais para as famílias kaingang¹⁵.

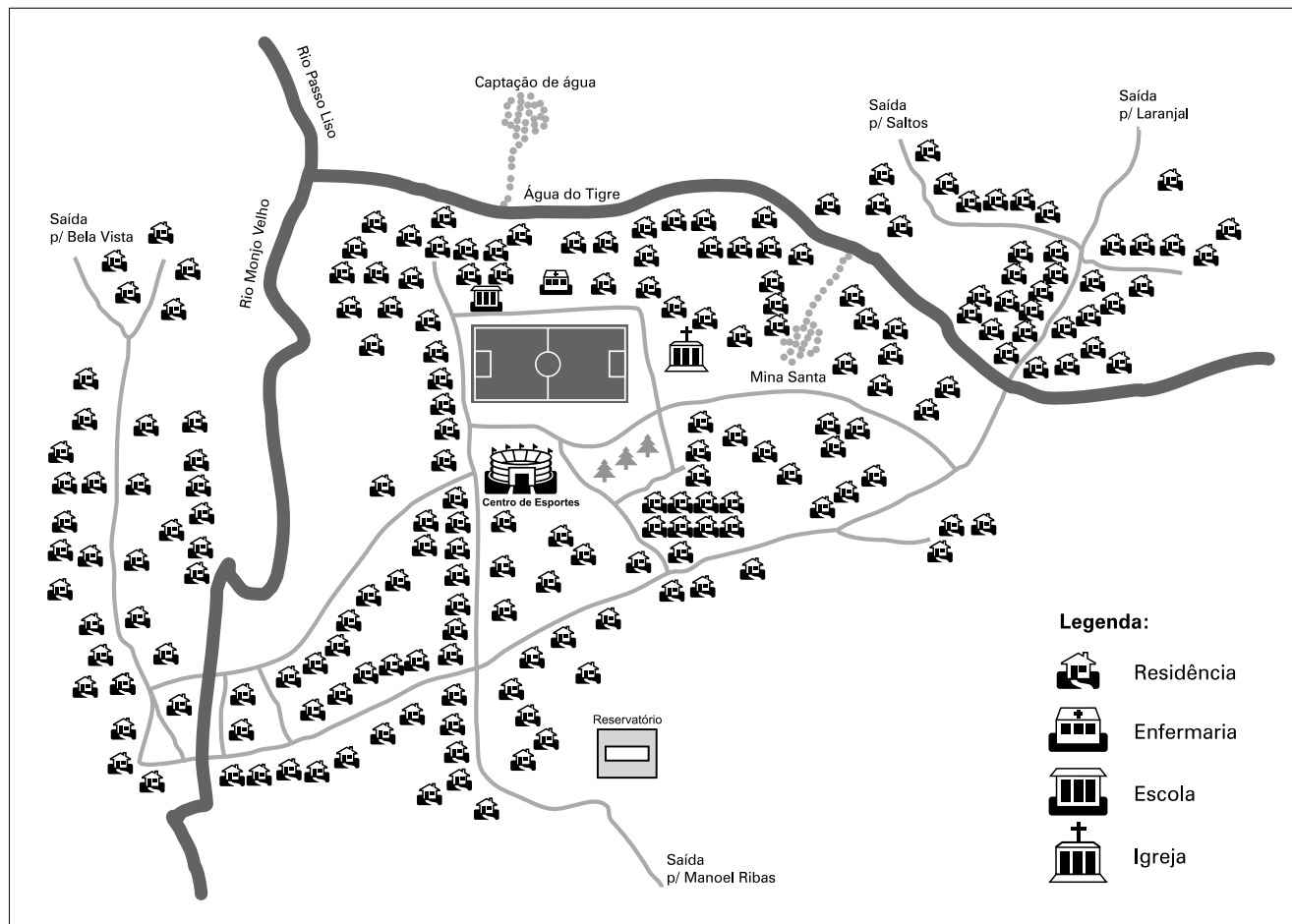


Figura 2: Croqui da T.I. Iváí que identifica residências e instalações públicas, elaborado a partir dos originais da FUNASA/Londrina (Mota 2001).

Esta ilustração da Aldeia da Sede apresenta a distribuição, ou melhor, a concentração de casas indígenas no entorno dos “equipamentos civilizatórios”: escola, posto de saúde, escritório da FUNAI, igreja, campo de futebol. Basta, porém, invertermos a perspectiva de análise e concluiremos que as casas indígenas envolvem os

equipamentos dos *brancos*, ao invés de gravitar em torno destes. *Amontoados* na Aldeia da Sede, a territorialidade em rede dos grupos domésticos assume a forma de articulações em torno da influência sobre a distribuição e sobre o controle do acesso aos serviços públicos. Os benefícios, afinal, circulam entre unidades de troca. As palavras do cacique do “23” claramente expressam este controle político das trocas: “funcionário é comigo”.

A interferência das disputas entre o “15” e o “23” sobre serviços públicos essenciais inviabilizou a convivência socialmente regulada entre unidades de troca. Isso nos remete a uma inflexão na definição de *política* como resultado da troca, já que os circuitos de reciprocidade são constantemente atravessados por decisões que põem em xeque a natureza política das famílias e dos grupos domésticos.

Em 2004, diante das inúmeras situações de conflito – “Pula nela! Pula nela! Se você pular eu estou aqui também” – o Juiz Federal em Manoel Ribas proibiu o acesso de não indígenas à T. I. Ivaí. Como contou o cacique, “(...) as escolas fecharam, o juiz da cidade mandou fechar. Ficou trinta dias sem aula. O juiz fechou até que chegasse a eleição para prefeito”. As crianças ficaram sem escola. A comunidade, sem atendimento de saúde, sem acesso à distribuição de leite e de cestas básicas. Isto tudo, em nome da condução do processo eleitoral municipal. As fronteiras que supostamente separariam a política dos índios da política dos *brancos* foram desfeitas. Resta a pergunta: afinal, o que é e o que não é *público* para os *Kaingang do Ivaí*?

Se é verdade que a inclusão do “15” e do “23” na arena política kaingang ampliou a noção de *público*, englobando a política e os políticos do mundo dos *brancos*, é também verdade que a proibição do acesso de não indígenas à aldeia reduziu o domínio público de atuação dos políticos kaingang. Sem leite, sem escola e sem posto de saúde os políticos e as políticas dos *kaingang do Ivaí* aguardaram as eleições... brigando.

A POSSE: TERRITORIALIDADE EM CHOQUE

As brigas não se restringiram aos ambientes da escola, da fila do leite e da enfermaria. Tão logo foi anunciada a vitória do “15” nas eleições municipais, um grupo aliado ao cacique abandonou a Aldeia da Sede. Este grupo, constituído por aproximadamente cem pessoas (cerca de 20 famílias), instalou-se na antiga aldeia da *Serrinha*, local situado na margem direita do rio Barra Preta, no município de Pitanga. Para o então cacique, líder do “23”, o temor às possíveis represálias por parte do “15” levou o grupo de famílias do “23” a buscar um novo local para residir. A represália temida estava relacionada à atuação do grupo do “15” na política municipal. Embora o cacique fosse do “23”, todos sabiam que com a posse do novo governo a política municipal seria direcionada para os indígenas eleitores do “15” – esse, afinal, era o conteúdo das freqüentes brigas entre *as mulheres* na fila do leite.

Para o líder do grupo do “15” tal mudança teve origem política. Isto é, a mudança de famílias ligadas ao grupo do “23” para a antiga aldeia da *Serrinha* está relacionada às eleições no município vizinho, Pitanga. O território da T.I. Ivaí está dividido nos municípios de Manoel Ribas e Pitanga. A Aldeia da Sede, onde reside a grande maioria da população indígena, está localizada no município de Manoel Ribas. A antiga aldeia da *Serrinha*, porém, está

localizada no município de Pitanga. Como neste município as eleições municipais elegeram o candidato do “23”, muitos comentaram que a transferência de famílias do *grupo do 23* para a antiga aldeia da Serrinha configurava-se como uma alternativa dos indígenas para não perderem o acesso às políticas municipais. O próprio cacique afirmou que os acampados na Serrinha iriam transferir seus títulos de eleitor para o município de Pitanga. Passadas algumas semanas, sem atendimento e em condições precárias, as famílias que estavam na Serrinha voltaram para a Aldeia da Sede, centro do redemoinho político.

A criação de uma nova aldeia na Serrinha pelos apoiadores do “23” não prosperou. No entanto, o aprofundamento da crise entre a oposição e o cacique tomou dimensões insustentáveis. Em dezembro de 2004, por ocasião de uma reunião na sede da Polícia Federal em Guarapuava (PR), a oposição forçou o cacique a aceitar como seu vice-cacique um indígena ligado ao grupo do “15”. Em fins de fevereiro de 2005 aconteceu o inevitável. As contradições entre o grupo do “23” e do “15” chegaram ao seu ponto máximo. Em reunião na Funai, com a presença de várias lideranças indígenas do Paraná, o cacique, do “23”, acusou as lideranças da oposição, do “15”, de ameaçá-lo de morte e de terem contratado capangas para matá-lo. O cacique requereu, então, a transferência de três índios que lideravam o grupo do “15” para a Terra Indígena Rio das Cobras (PR). Com o apoio da Polícia Federal as lideranças do cacique transferiram estas famílias para aquela terra indígena. Comoção na comunidade¹⁶ – as transferências são recursos punitivos extremos. A mobilização contra o cacique foi imediata. Para conter as pressões o cacique mandou prender na cadeia da comunidade várias pessoas, entre velhos, mulheres e crianças. Essas prisões ampliaram a revolta, fazendo com que um dos líderes do “15” procurasse o Promotor Público de Manoel Ribas. Este, por sua vez, determinou a imediata abertura das celas da cadeia indígena libertando os que lá estavam. Além disso, ordenou a prisão do cacique.

Esses acontecimentos selaram o destino do cacique do “23”. Sem apoio institucional da prefeitura, desmoralizado perante a comunidade por ter sido preso pelo Promotor e pressionado pela oposição, o cacique renunciou e deixou a Terra Indígena Ivaí. A renúncia/destituição/abandono do cacique ocorreu na principal rua de Manoel Ribas, em frente ao mercado em que os índios costumam fazer suas compras. Lá se enfrentaram pela última vez os líderes do “15” e do “23”. Em fevereiro de 2005 a oposição organizou uma nova liderança, nomeando como cacique um dos líderes do grupo do “15”. A partir daquele momento as lideranças passaram a evitar falar na oposição entre o “15” e o “23”. As eleições, afinal, já haviam acabado.

PERSPECTIVA POLÍTICA: RELAÇÕES DIFERENCIAIS

A inserção dos Kaingang na disputa eleitoral do município de Manoel Ribas, ou melhor, as repercussões destas eleições municipais entre os Kaingang da Terra Indígena Ivaí indicam que a política ocupa o centro de suas atenções e atuações. As *brigas das mulheres*, a desestabilização dos circuitos de troca, as prisões, o deslocamento de vinte famílias, a destituição do cacique, a participação da Polícia e da Justiça Federal não deixam dúvidas: a política constitui

o fio condutor do *ethos* kaingang. A centralidade da política está marcada no grande poder atribuído aos caciques (que ora mandam prender e ora buscam suporte na Polícia Federal), na intensidade da disputa entre definições de domínio público (“esse leite é do ‘15’”) e, ainda, no alcance das trocas simbólicas e sociais (“Queriam expulsar os funcionários que eu coloquei, a zeladora da escola e do posto de saúde. Mas só que funcionário, é comigo”). Para os *Kaingang do Ivaí*, naquelas eleições municipais, *política* foi sinônimo da disputa entre o “15” e o “23”.

A notável preeminência da política e dos políticos kaingang, registrada por inúmeros estudos históricos e etnográficos, desafia o paradigma da *chefia sem poder*. Este paradigma foi formulado por Robert Lowie (1948) e Pierre Clastres (1974) para analisar a política entre os grupos indígenas das Terras Baixas da América do Sul. Especialmente desenvolvido por Clastres em sua obra *A Sociedade contra o Estado*, o paradigma da *chefia sem poder* propõe que a chafia entre os ameríndios está “privada de meios de se exercer (...) desprovida de meios efetivos de coerção” (Clastres 1974:26), estando baseada nos atributos da oratória, da mediação e da generosidade. Para Clastres a chafia ameríndia opera uma inversão no circuito da reciprocidade nativa: palavras, objetos e mulheres são trocados, cabendo aos chefes o lugar de doadores de palavras e objetos, e de recebedores de mulheres (daí a prerrogativa da poligamia entre os chefes ameríndios).

É evidente que este modelo teórico é inadequado para a análise do ambiente etnográfico apresentado. Contudo, a relevância dos estudos de Clastres ultrapassa qualquer fórmula de identificação de atributos da chafia. Clastres, efetivamente, estabelece uma nova perspectiva para a antropologia política. No prefácio à recente edição de *A Sociedade contra o Estado*, Goldman e Stolze de Lima (2003) definem a contribuição fundamental de Clastres como “a tentativa de centrar a antropologia política no poder, e não articulá-la por meio de uma teoria de tipos sociais, mas de uma reflexão orientada pelas relações diferenciais de constituição política observáveis no conjunto das sociedades humanas” (*op. cit.*: 15).

Há neste paradigma, entretanto, uma ênfase na concepção de política como coesão social, derivada da teoria estrutural-funcionalista (Descola 1988 e Granero 1993). Para estes autores o paradigma da chafia sem poder restringe o estudo da política à análise dos meios coercitivos de exercício do poder. Ademais, Descola enfatiza que o poder político entre os chefes ameríndios está relacionado ao poder de negociação dos xamãs – aspecto não explorado na teoria de Clastres. Para Descola, não se trata, portanto, da chafia sem poder, mas da realização política de um poder originado no universo simbólico da atuação xamânica. A inclusão da dimensão xamânica na definição da política ameríndia institui um sentido próprio de sociedade, de social e, portanto, de *público*. Como argumenta Bruce Albert, citando Sahlins, na introdução à obra *Pacificando o Branco: cosmologias do contato no Norte-Amazônico*: “ao incluir o universo dentro do próprio esquema cultural um povo abre um espaço definido na reprodução de sua comunidade imediata a seres e coisas que estão além dela. Deuses ou inimigos, ancestrais ou afins, de várias formas os Outros representam a condição necessária da existência de uma sociedade” (Albert 2000:13).

O ‘outro’ incluído ou o ‘outro’ como condição de reprodução são temas-chave do ‘perspectivismo amazônico’. Alteridade e poder são temas que se aproximam na etnologia ameríndia. O guerreiro e o xamã araweté são emblemáticos: ambos derivam seu poder não simplesmente da relação com o ‘outro’, mas da relação com o ‘outro’

nos domínios da alteridade. Se o foco da antropologia política é o poder, e se o poder é derivado das relações com a alteridade, então, a política entre os ameríndios (e conseqüentemente, a política entre os Kaingang) é constituída a partir das *relações diferenciais* entre categorias que classificam, manipulam e organizam a alteridade. As eleições municipais em Manoel Ribas não estão, portanto, fora da política indígena: o “15” e o “23” atualizaram o modo, o mundo e a perspectiva política kaingang, pois naquele momento constituíram *a condição necessária da existência de uma sociedade* em sua relação com domínios da alteridade.

Assumir que o “15” e o “23” são construções kaingang e, portanto, classificar as eleições municipais como condição para a política indígena, implica a contenção da perspectiva teórica fundada no paradigma dos estudos sobre relações interétnicas. Os índios do sul do Brasil constituíram, de fato, campo privilegiado para este tipo de análise. Mesmo Lévi-Strauss, com toda sua vocação para desvendar esquemas classificatórios nativos, quando conheceu os Kaingang de São Jerônimo da Serra (PR), em 1935, escreveu sobre as mudanças culturais e sobre as conseqüências do projeto integracionista do indigenismo oficial¹⁷ e não sobre aspectos de sua organização social ou seus esquemas classificatórios, como o fez, por exemplo, com o material etnográfico sobre os Bororo, no mesmo período. Os estudos sobre os Kaingang são, com efeito, marcados pela ênfase nas mudanças/permanências culturais (Balduz 1937; Schaden 1957) e nos desdobramentos da política indigenista (Santos 1970; Helm 1974).

A análise da política kaingang a partir do estudo das relações entre sociedades indígenas e Estado Nacional certamente classificaria o “15” e o “23” como aspectos do projeto integracionista do indigenismo oficial – esta seria uma abordagem contatualista, nos termos definidos por Viveiros de Castro (1999). Entretanto, as etnografias kaingang oferecem possibilidades para a análise das *relações diferenciais* entre categorias que classificam, manipulam e organizam a alteridade. *Põ’í* e *Kuiã* são duas categorias kaingang que designam, respectivamente, chefe político e xamã. Tanto na vasta bibliografia histórica quanto nas etnografias sobre os Kaingang estão registradas informações e análises sobre os *põ’í* e os *kuiã*. Compreender o que há de diferencial na relação entre estas categorias e a noção culturalmente específica de poder é, deste modo, passo fundamental para compreender como PMDB/PP/PT/PL (o “15”) e PTB/PPS/PDT/PFL/PHS/PSDB (o “23”) podem ser considerados como elementos da constituição política dos *Kaingang do Ivaí*.

PÕ’Í E KUIÃ: PODER E ALTERIDADE

“O pajé manda no cacique. O cacique é abaixo dele porque ele tem menos sabedoria. O pajé, que é kuiã, trabalha com divinha [adivinhação]. Eles lutam com remédio e vê. Se eles estão se aprontando assim longe, assim pula no cacique. Então os kuiã eles contam no outro dia. Então tem às vezes um passarinho, esse sim é o kuiã. Aí ele vem e vai contar para o pajé. O pajé junta toda a comunidade dele para combater aqueles que tão aprontando contra ele para tirar ele do cargo.

O kuiã é defesa da comunidade. O cacique, o serviço dele é outro. Marca a hora, ele convida e vão pular no outro. Então eles caminham de noite, para madrugada pular naquela aldeia. Então daí o outro kuiã cuida outro. Eles se reparte. Então eles ficam assuntando, só eles. Que nem telefone” (Vicente Fokãe, abril 2001).

Tradicionalmente havia, em todas as comunidades kaingang, indivíduos classificados como *kuiã*. Vicente Fokãe era considerado por muitos como *kuiã*. Ele próprio não se considerava como tal: se auto-intitulava *pajé*,

especialmente perante os alunos e professores indígenas da Terra Indígena Xaçecó – esta era sua estratégia para valorizar seu conhecimento sobre a ‘tradição indígena’; assim ele construiu seu lugar social. As palavras de Vicente são claras: “o pajé manda no cacique (...) [que] tem menos sabedoria”. Tal definição está igualmente presente em outros relatos. A sabedoria xamânica abarca não apenas a comunidade e a relação entre os homens, mas também e, sobretudo, os mundos possíveis nos quais as categorias *humanidade*, *animalidade* e *sobre-humanidade* se fundem, por vezes, perigosamente. A atuação dos *kuiã*, nos termos de Descola (1988), expressa o controle sobre recursos materiais e simbólicos fundamentais para a reprodução da vida social¹⁸. A sabedoria dos *kuiã* representa, para os Kaingang, uma confirmação da validade de seus princípios cosmológicos – “ele é o relógio da comunidade” (Wilson Moreira, T.I. Nonoai-Rio da Várzea). Neste sentido, só a sabedoria do *kuiã* é concebida como capaz de englobar todos os poderes de uma comunidade.

Não por acaso os *kuiã* foram perseguidos e tiveram suas casas queimadas em diversas terras indígenas, no contexto da intensificação da presença institucional do Serviço de Proteção ao Índio (SPI), a partir da década de quarenta do século XX. Tommasino (1995) apresenta relatos de alguns Kaingang que vivem nas terras indígenas de Apucarana e São Jerônimo da Serra (norte do Paraná) descrevendo as perseguições sofridas pelos *kuiã* e por aqueles que procuravam seus serviços – “os *kuiã* eram amarrados no tronco e eram castigados fisicamente, ou ‘surrados’, como costumam dizer” (Tommasino 1995:168). Neste mesmo período, ao contrário dos *kuiã*, os *põ’í*, ou melhor, os chefes políticos, redefiniram seus espaços de atuação, por vezes em associação e por vezes em oposição aos agentes institucionais.

Embora epistemologicamente a sabedoria do *kuiã* englobe os demais poderes, o poder do *kuiã* está “subordinado sobre a comunidade” (Wilson Moreira, T.I. Nonoai-Rio da Várzea), ou seja, no plano da sua realização sociológica tal poder é englobado pelo domínio político, o domínio do *põ’í*. As referências ao termo *põ’í* estão registradas na bibliografia desde os trabalhos de Telêmaco Borba (1882), Ambrosetti (1894), Koenigswald (1908) e Nimuendaju (1913). Em seu *Pequeno Vocabulário da Língua Caingang ou Coroado*, Telêmaco Borba definiu *Paí* como “Homem” (Borba 1882:36). Os outros registros indicam que *põ’í* define uma qualidade política, não obrigatoriamente relacionada à chefia. Quando questionados sobre o significado de *põ’í*, os Kaingang, em geral, associam este termo às posições de autoridade política. Como diz Waktun, um Kaingang da Terra Indígena de Palmas (PR), “*põ’í* é pra dizer o mesmo que senhor, chefe, cabeça” (entrevista, 2000). Em suas diferentes dimensões *põ’í* se refere a atributos de representação e mediação definidos pela relação com a alteridade. O poder dos *põ’í xín* (pequenos chefes), tanto quanto o poder dos *põ’í mbãg* (grandes chefes), é constituído em relação a expressões da alteridade, seja esta uma relação diferencial entre grupos domésticos ou entre comunidades dispersas territorialmente. A tarefa dos *põ’í* não é outra se não garantir a reprodução social através da mediação-domesticação da alteridade, celebrada em processos rituais¹⁹, ou predada em situações de conflito.

A categoria *põ’í*, como vemos, articula política e alteridade na série sociológica, ao passo que a categoria *kuiã* define o domínio xamânico, permitindo uma aproximação entre política e alteridade na série cosmológica (Viveiros de Castro 2000). É significativo que, ao longo de aproximadamente duzentos anos de contato com o mundo dos *brancos*, os Kaingang tenham desmembrado a categoria política *Põ’í* em diferentes títulos, tais como:

cacique, major, capitão, coronel, sargento, cabo etc. Mesmo assim, aqueles que atualmente exercem posições de comando nas lideranças indígenas kaingang se reconhecem e são reconhecidos, em alguma medida, como *Põ'í*. Processo absolutamente inverso ocorre com a categoria *Kuiã*, i.e., diferentes saberes e formas de atuação foram integrados nesta categoria (como benzedeira, remediadora, curador, erveiros...). Aqueles que dominam alguma forma de procedimentos de cura se consideram e são considerados, em alguma medida, *kuiã*.

Como vemos, as categorias *põ'í* e *kuiã* são atualizadas de forma diferente: a categoria *põ'í* é atualizada por desmembramento; a categoria *kuiã* é atualizada por incorporação. A sabedoria e o poder dos *kuiã* são únicos, não há tradução que se justifique. Há, pelo contrário, uma tradição que se impõe e que engloba novas formas. O poder dos *põ'í*, ao contrário, não é único; há traduções possíveis, seu desmembramento não entra em conflito com sua natureza: "*põ'í* prá dizer o mesmo que senhor, chefe, cabeça", para lembrar as palavras de Waktun. A relação diferencial entre as noções culturalmente específicas de poder e as categorias tradicionais *kuiã* e *põ'í* pode ser expressa pela oposição entre processos de incorporação e de desmembramento. Processos estes que revelam a complementaridade de diferentes estratégias de classificação, manipulação e organização da alteridade.

Nas eleições de Manoel Ribas os *kuiã* não apareceram. Os grupos do "15" e do "23" não estiveram articulados em torno da atuação xamânica. Os discursos eleitorais tampouco fizeram referência à sabedoria dos *kuiã*. Enquanto categoria social, os *kuiã* na T.I. Ivaí estão distribuídos por alguns grupos domésticos – lá eles não são "o relógio da comunidade", como definiu o cacique da T.I. Nonoai-Rio da Várzea. Enquanto categoria epistemológica a sabedoria dos *kuiã* se manteve longe da cena eleitoral, circulando nos saberes e fazeres de alguns velhos, conhecedores da tradição, que seguem incorporando conhecimentos sobre plantas medicinais, rezas, práticas de cura e a [divinha]ção. Os *põ'í*, ao contrário, estiveram no centro da cena política eleitoral, desmembrando posições, projetando alianças e redefinindo espaços de atuação.

CONSIDERAÇÕES FINAIS: INCLUÍDO NO "OUTRO"

Durante as eleições municipais em Manoel Ribas, a Terra Indígena Ivaí, sob o comando do cacique do "23", contava com a atuação de 63 *põ'í*: cacique, vice-cacique, seis conselheiros, coronel, major, capitão, tenente, sargento e cinquenta policiais – uma liderança para cada 17 indivíduos, ou uma liderança para cada quatro famílias²⁰. Muitas lideranças. Muitos *põ'í*. As atribuições de cada uma destas posições da liderança indígena incluíam o controle social, o aconselhamento aos *casais novos*, o planejamento/implementação de ações coletivas e a representação comunitária. "Os policiais são a segurança do cacique" (ex-cacique, T.I. Ivaí), cabia a eles a prisão de infratores e desordeiros, sendo considerado infração tanto as brigas, geralmente causadas pelo consumo excessivo de bebidas alcoólicas, quanto o enfrentamento às decisões da liderança. Aos conselheiros cabia aconselhar os *casais novos*, interferindo em desentendimentos familiares. Às demais posições (vice-cacique, coronel, major, capitão e tenente) cumpria acompanhar o cacique nos processos de tomada de decisão e nas representações comunitárias²¹.

Com a posse da nova liderança indígena, após as eleições municipais, os *Kaingang do Ivaí* reorganizaram sua estrutura política. O “15” ganhou as eleições. Esta não era apenas uma conquista da coligação do PMDB/PP/PT/PL, mas uma importante vitória dos *Kaingang*. Cinco meses após a eleição para prefeito em Manoel Ribas, os *Kaingang do “15”* assumiam legitimamente o controle da política indígena. A nova liderança foi formada de maneira a acomodar as fraturas sociais expostas pelo processo eleitoral. Neste contexto não se tratava apenas de restabelecer a ordem social ou os mecanismos de exercício do poder. Tratava-se, certamente, de reorientar a relação entre políticas e políticos, redefinindo *domínios públicos* e recuperando as condições de troca entre unidades sociais. As eleições municipais em Manoel Ribas expuseram, de fato, a amplitude do *domínio público* kaingang, integrando, simultaneamente, as fissões sociais entre suas unidades de troca, as políticas públicas, a Polícia e a Justiça Federal. A nova liderança (ou seja, os novos *põ’í*) fez surgir, à moda tradicional, novas posições que integram atributos políticos contemporâneos. O diagrama que segue, elaborado em abril de 2005 com a participação dos *põ’í*, é um novo recurso de organização política utilizado pelos *Kaingang do Ivaí*.

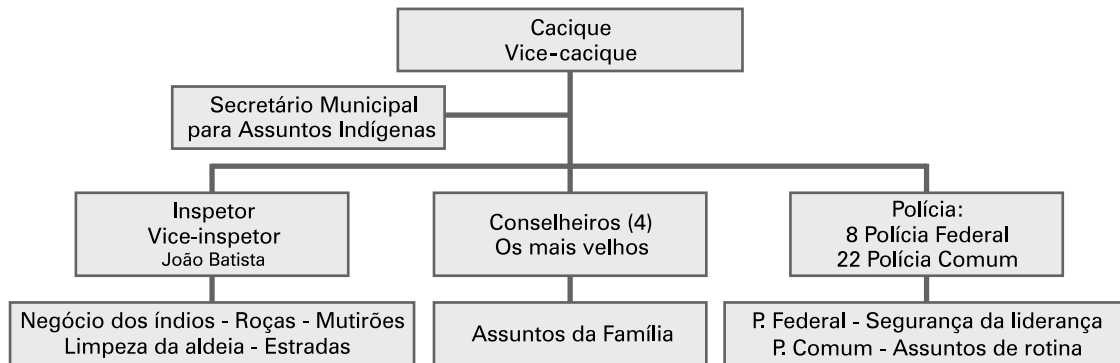


Figura 3: Organização da liderança na Terra Indígena Ivaí, fevereiro de 2005.

O convívio entre grupos fora restabelecido através do controle político dos “negócios indígenas” e dos “assuntos de família”: tarefas árduas atribuídas ao *Inspetor*, ao *Vice-Inspetor* e aos quatro *Conselheiros*. Uma nova liderança estava formada, redefinindo, assim, as conexões entre domínio público e atuação política. Os *põ’í* mais uma vez foram lançados nos domínios da alteridade, desta vez incluindo uma liderança indígena no interior da política municipal. Os *Kaingang do Ivaí* não falam mais sobre o “15” e o “23”, agora eles falam sobre a “Secretaria Municipal para Assuntos Indígenas”. E se alguém falar que a liderança está favorecendo o “15”? Bom, aí é um problema da “polícia federal”.

NOTAS

- 1 Artigo elaborado a partir de pesquisa etnográfica desenvolvida junto ao Laboratório de Arqueologia, Etnologia e Etnohistória (Universidade Estadual de Maringá, PR) durante a implantação do Projeto: “Plano de Gestão Ambiental na T.I. Ivai” (2003-2005), coordenado pelo Professor Lúcio Tadeu Mota. A elaboração deste artigo só foi possível devido à contribuição do professor Lúcio Tadeu que, além de viabilizar minha estada em campo, oportunizou meu encontro com lideranças indígenas, disponibilizou informações e discuti aspectos teóricos. Uma versão do texto foi apresentada no GT 14 – “Os Regimes de Subjetivação Ameríndios e a Objetivação da Cultura”, no 30º Encontro Anual da Anpocs (24 a 28 de outubro de 2006, Caxambu, MG).
- 2 Sobre a relação entre eleições e alcoolismo entre os Kaingang ver relatório intitulado “Alcoolismo entre os Kaingang da Terra Indígena Nonoai/Rio da Várzea” (Fernandes 2001).
- 3 Atualmente os Kaingang encontram-se distribuídos em 34 terras indígenas localizadas nos estados de São Paulo, Paraná, Santa Catarina e Rio Grande do Sul. Há, ainda, aqueles que vivem fora das terras indígenas, nas periferias de centros urbanos ou em zonas rurais destes estados. Estima-se que hoje a população kaingang ultrapasse vinte e cinco mil indivíduos, distribuídos em uma extensão territorial descontínua, de aproximadamente cento e setenta e três mil hectares. Os números são expressivos: trata-se de uma das mais numerosas populações indígenas no Brasil ocupando extensões de terras em uma região densamente colonizada.
- 4 Sua obra clássica, *Ancient Law* (1861), apresenta uma crítica ao direito natural, refutando as ficções especulativas criadas pela filosofia política dos séculos XVII e XVIII acerca do *Estado de Natureza* e do *Contrato Social*.
- 5 “Foi em 1940, quando a primeira geração de antropólogos que havia estudado com Malinowski e Radcliffe-Brown colaboraram com a elaboração de *African Political Systems*, que começaram os estudos comparados sobre política e governo” (Smith 1985:14). “A antropologia política não se constituiu como ciência antes de 1940” (Balandier 1972:11). “Para propósitos práticos, o campo da antropologia política tem início com a publicação de *African Political Systems* (Kurtz 1979:34).
- 6 Gluckman (1954) demonstrou a indissociabilidade entre os fundamentos políticos e religiosos dos rituais de rebelião Zulu e Swazi. Middleton (1960) analisou a relação entre o culto aos ancestrais e a fissão política Lugbara. Balandier, em sua etnografia sobre os Nyoro (1962), demonstrou que os termos que qualificam o poder político pertencem também ao vocabulário religioso. Lan (1986) descreve a associação entre guerrilheiros e médiuns no Zimbábue.
- 7 Já em 1977, no Congresso dos Americanistas, Joanna Overing, Peter Rivière e Simone Dreyfus coordenaram um debate no qual foram apresentadas severas críticas à aplicação dos modelos de análise africanistas ao cenário etnográfico ameríndio. O desenvolvimento das idéias lá apresentadas resultou na elaboração de inúmeras publicações que confrontaram com base etnográfica os parâmetros teóricos do estrutural-funcionalismo. Como definiu Manoela Carneiro da Cunha, foi, de certa forma, um momento de crise dos modelos da Antropologia Social Britânica aplicados às sociedades que estavam começando a ser descritas (*Boletim ABA* n° 28, entrevista com Manuela Carneiro da Cunha [Amoroso e Peixoto 1997]).
- 8 A própria formulação desta questão revela forte influência teórica weberiana. Weber não assume o princípio da coesão. Ao contrário, política, para ele, resulta da disputa entre grupos de *status* que lutam por influenciar a distribuição do poder.
- 9 É comum em outras terras indígenas a instalação de bandeiras de partidos políticos em mastros dispostos na frente das residências.
- 10 Dados da FUNASA (Mota - LAEE/UEM 2001).
- 11 Segundo dados compilados pelo Diagnóstico Etnoambiental da TI Ivai (Mota - LAEE/UEM 2001), 60% da população desta T.I. é composta por jovens com menos de 20 anos de idade.
- 12 Sobre organização social tradicional e sobre aspectos sócio-cosmológicos do dualismo kaingang ver Veiga (2000) e Fernandes (2003).
- 13 Sobre os processos de demarcação e confinamento territorial kaingang, ver Santos (1970) e Mota (2001).
- 14 A introdução do ensino formal em terras indígenas é tema de amplo debate. Nesta comunidade não é diferente. A escola, com efeito, sintetiza as contradições que cercam a experiência sócio-histórica destes Kaingang.

- 15 Segundo levantamento realizado durante a realização do Diagnóstico Ambiental da T.I. Ivaí, em 2001, as fontes de renda daquela população estavam assim divididas: 92% sem renda fixa, 1% assalariados, 7% aposentados (Mota, LAEE/UEM 2001).
- 16 As transferências são recursos punitivos extremos, geralmente empregados pelas lideranças kaingang nos casos de homicídio entre índios. Sobre o sistema punitivo kaingang ver Fernandes (1998).
- 17 Em uma passagem de *Tristes Trópicos* Lévi-Strauss comenta: “Chegou a haver, na aldeia de São Jerônimo, que eu utilizava como base, uma serralharia, 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. O Serviço de Proteção refletia, ao deixar os índios entregues aos seus próprios recursos, a indiferença dos poderes públicos de que se tornara objeto.” (Lévi-Strauss 1955:194).
- 18 As palavras de Wilson Moreira, cacique da Terra Indígena Nonoai-Rio da Várzea (RS), são ilustrativas: “o trabalho de kuiã é fundamental para a comunidade. Ele tem um trabalho aprofundado [a capacidade de] ver e saber o conhecimento. A visão dele [do kuiã] é toda noite todo o dia ele está apalpando a comunidade inteira; ele é um relógio, ele está subordinado sobre a comunidade; ele é uma visão; ele é um relógio” (entrevista cedida em maio de 2001). Sobre a interface pó’í-kuiã há inúmeros depoimentos. Em uma publicação da APBKG (Associação dos Professores Bilíngües Kaingang e Guarani), um texto de 1997, o professor kaingang Armândio Kãnkõr Bento, da T.I.Guarita, descreve a importância do Kuiã: “A princípio, o kujã tinha um poder muito grande sobre seu povo. Tinha cuidados para com sua aldeia, fornecendo informações lógicas para seus súditos (...) o kujã tinha mais poder do que o próprio chefe sobre o povo” (Kãnkõr 1997:45).
- 19 Descrições e análises sobre o ritual do Kiki podem ser consultadas em Crepeau (1995, 1997); Oliveira (1996); Veiga (1992, 1994, 2000) e Kurtz de Almeida (1998).
- 20 A análise da composição da liderança política em quatorze terras indígenas kaingang desenvolvida em minha pesquisa de doutorado revelou que, em média, os Kaingang reconhecem uma liderança para cada 31 indivíduos ou uma liderança para cada seis famílias (Fernandes 2003).
- 21 Esta divisão de posições e de atribuições de autoridade no interior da Terra Indígena Ivaí acompanha, em grande medida, a composição de lideranças políticas em outras terras kaingang. Com efeito, desde o século XIX os Kaingang passaram a incorporar posições da hierarquia militar em sua organização política.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- ALBERT, Bruce. 2002. "Cosmologias do Contato Norte-Amazônico". In *Pacificando o Branco: cosmologias do contato Norte-Amazônico*. São Paulo: Ed. UNESP
- AMBROSETTI, J.B. 1894. "Los Indios Kaingángues de San Pedro de Misiones" *Revista del Jardín Zoológico de Buenos Aires*. Buenos Aires.
- AMOROSO, Marta & Fernanda Peixoto. 1997. "Entrevista com Manuela Carneiro da Cunha". *Boletim ABA* nº 28. Disponível em: <http://www.unicamp.br/aba/boletins/b28/06.htm>
- BALANDIER, George. 1972. *Political Anthropology*. London: Penguin Books.
- BALDUS, Herbert. 1937. *Ensaio de Etnologia Brasileira*. São Paulo: Companhia Editora Nacional.
- BORBA, Telêmaco. 1908. *Actualidade Indígenas*. Curitiba: Imprensa Paranaense.
- CLASTRES, Pierre. 1974. *La Société Contre L'État*. Paris: Minuit. Paris.
- CRÉPEAU, Robert. 1995. "Économie Rituel". *L'Anthropologie Économique. Actes du 'Colloque-95' du Département d'Anthropologie*. Montreal: Université de Montreal. Disponível em: http://www.anthro.umontreal.ca/varia/colloques_1995-1998/coll_1995/4-Crepeau.pdf
- _____. 1997. "Le Chamane Croit-Il Vraiment à Ses Manipulations et à Leurs Fondements Intellectuels?" *Recherches Amérindiennes au Québec* 27(3).
- DESCOLA, Phillipe. 1988. "La Chefferie Amérindienne dans l'Anthropologie Politique". *Revue Française de Science Politique* 38(5): 818-827.
- EVANS-PRITCHARD, E.E. & Meyer Fortes (eds.). 1941. *African Political Systems*. London: Ed. KPI.
- FERNANDES, Ricardo Cid. 1998. Autoridade Política Kaingang: um estudo sobre a construção da legitimidade política entre os Kaingang de Palmas (Paraná). Dissertação de Mestrado. Florianópolis: Universidade Federal de Santa Catarina, Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social.
- _____. 2001. "Alcoolismo entre os Kaingang da Terra Indígena Nonoai/Rio da Várzea". Relatório. Ministério Público Federal / FUNASA – Rio Grande do Sul.
- _____. 2003. Política e Parentesco entre os Kaingang: uma análise etnológica. Tese de Doutorado. São Paulo: Universidade de São Paulo, Departamento de Antropologia.
- GLUCKMAN, Max. 1954. *Rituals of Rebellion in South-East Africa*. Manchester: Manchester University Press.
- GOLDMAN, Marcio & Tânia Stolze de Lima. 2003. "Prefácio". In Pierre Clastres, *A Sociedade Contra o Estado*. São Paulo: Cosac & Naify.
- GRANERO, F.S. 1993. "From Prisoner of the Group to Darling of the Gods: an approach to the issue of power in lowland South America". *L'Homme* 126-128: 13-24.
- HELM, Cecília. 1974. A Integração do Índio na Estrutura Agrária do Paraná. Tese de Livre Docência. Curitiba: UFPR.
- KÄNKOR, Armandio. 1997. "Como um Kaingang se torna Kuiã e Para Que". In *Eg Jamen Ky Mu: textos kaingang*. Brasília: APBKG/Dka Áustria/MEC/PNUD.

- KUPER, Adam. 1996. *The Invention of Primitive Society*. London: Routledge.
- KURTZ, Donald V. 1979. "Political Anthropology: issues and trends on the frontier". In *Political Anthropology: the state of art*. New York: Mouton.
- KURTZ de ALMEIDA, Ledson. 1998. Dinâmica Religiosa entre os Kaingang do Posto Indígena Xaçecó/SC. Dissertação de Mestrado. Florianópolis: Universidade Federal de Santa Catarina, Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social.
- LAN, David. 1985. *Guns and Rain: guerrillas & spirit mediums in Zimbabwe*. Berkeley & Los Angeles: University of California Press.
- LÉVI-STRAUSS, Claude. 1982 [1949]. *As Estruturas Elementares do Parentesco*. Petrópolis: Vozes.
- _____. 1955. *Tristes Trópicos*. São Paulo: Martins Fontes.
- LOWIE, Robert. 1948. "The Northwestern and Central Ge". In Julien Steward (ed.) *The Handbook of Southamerican Indians*. Washington: Smithsonian Institution.
- MAIR, Lucy. 1962. *Primitive Government*. Harmondsworth: Penguin Books.
- MIDDLETON, John. 1981. *Lugbara Religion: ritual and authority among an east african people*. London: Routledge & Kegan Paul.
- MOTA, Lúcio T. (org.). 2001. Diagnóstico Etnoambiental da Terra Indígena Ivaí. Maringá: Universidade Estadual de Maringá - Laboratório de Arqueologia, Etnologia e Etno-História (Convênio UEM/FNMA).
- NIMUENDAJÚ, Curt. 1993. *Etnografia e Indigenismo: sobre os Kaingang, os Ofaié-Xavante e os Índios do Pará*. Campinas: Ed. Unicamp.
- OLIVEIRA, Maria Conceição. 1996. Os Curadores Kaingang e a Recriação de suas Práticas: estudo de caso na Aldeia Xaçecó – Oeste de Santa Catarina. Dissertação de Mestrado. Florianópolis: Universidade Federal de Santa Catarina, Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social.
- RADCLIFFE-BROWN, A.R. 1973. *Estrutura e Função na Sociedade Primitiva*. Petrópolis: Vozes.
- RICARDO, Carlos Alberto (ed.). 2001. *Povos Indígenas no Brasil, 1996-2000*. São Paulo: Instituto Socioambiental.
- SAHLINS, Marshall. 1993. "Goodbye to Tristes Tropes: ethnography in the context of modern world history". *The Journal of Modern History* 65(1): 1-25.
- SANTOS, Sílvio C. dos. 1970. *A Integração do Índio na Sociedade Regional: a função dos postos indígenas*. Florianópolis: UFSC/Imprensa Universitária.
- SCHADEN, Egon. 1957. *Aculturação Indígena: ensaio sobre fatores e tendências da mudança cultural de tribos índias em contacto com o mundo dos brancos*. São Paulo: Livraria Pioneira Editora/Editora da USP.
- SMITH, Michael G. 1979. "El Estudio Antropologico de la Política". In José Llobera (org.) *Antropología Política*. Barcelona: Editorial Anagrama.
- TOMMASINO, Kimyie. 1995. A História dos Kaingang da Bacia do Tibagi: uma sociedade Jê meridional em movimento. Tese de Doutorado. São Paulo: Universidade de São Paulo, Departamento de Antropologia.
- TURNER, Victor *et alli*. 1966. *Political Anthropology*. New York: Aldine Publishing Company.

VEIGA, Juracilda. 1992. "Revisão Bibliográfica Crítica sobre Organização Social Kaingang". *Cadernos do CEON* nº 8. Chapecó (SC).

_____. 1994. *Organização Social e Cosmovisão Kaingang: uma introdução ao parentesco, casamento e nomeação em uma sociedade jê meridional*. Dissertação de Mestrado. Campinas: Unicamp.

_____. 2000. *Cosmologia e Práticas Rituais Kaingang*. Tese de Doutorado. Campinas: Unicamp.

VIVEIROS DE CASTRO, E.B. 1986. *Araweté: os deuses canibais*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar/Anpocs.

_____. 2000. "Atualização e Contra-Efetuação do Virtual na Socialidade Amazônica: o processo de parentesco". *Ilha* 2(1): 9-52.

_____. 1999. "Etnologia Brasileira". In Sergio Miceli (org.) *O que Ler na Ciência Social Brasileira (1970-1995)*. Volume 1 – Antropologia. São Paulo: Sumaré/Anpocs.

O “15” e o “23”: políticos e políticas kaingang

RESUMO

Este artigo apresenta a análise sobre a participação dos Kaingang da Terra Indígena Ivaí nas eleições de 2004 no município de Manoel Ribas (Paraná). Nestas eleições as coligações partidárias foram representadas pela disputa entre o “15” e o “23”. Entre os indígenas as tensões faccionais acompanharam todo o processo eleitoral, o que implicou transformações em seu ordenamento político. Acompanhando a teoria antropológica, este artigo discute as condições culturalmente específicas envolvidas nos regimes de trocas kaingang, conduzindo a questionamentos sobre as definições nativas de domínio público. Para tanto, são confrontados aspectos da organização social e dimensões classificatórias da experiência sócio-política dos Kaingang do Ivaí.

PALAVRAS-CHAVE: Kaingang, faccionalismo, domínio público, unidade de troca.

The “15” and the “23”: kaingang politicians and politics

ABSTRACT

This article analyses the participation of a Kaingang Indian group in the 2004 municipal elections. These Kaingang Indians live in *Terra Indígena Ivaí*, seven kilometers distant from the city of Manoel Ribas – Paraná, South Brazil. Throughout the election period the political parties built up alliances represented by the labels “15” and “23”. Among the Kaingang, factional tensions occurred along the whole electoral process, implying internal political rearrangements. Following the anthropological theory, this article discusses the culturally specific conditions involved in the Kaingang exchange system which, in these elections, entailed a redefinition of their conception of public domain.

KEY WORDS: Kaingang, politics, factionalism, exchange.