

RESPEITO E RECIPROCIDADE, REFERENCIAIS DA MORALIDADE KAINGANG¹

Lucas Cimbaluk²

RESUMO

Este artigo propõe o conceito de moralidade para a análise da sociabilidade kaingang como fundada na reciprocidade e no respeito. Além da generosidade e da troca, a “lei” interna é um elemento retórico e prático a propor formas de comportamento vistas como necessárias para evitar a “bagunça” e garantir o respeito entre as famílias, condenando-se os “erros”. Reciprocidade e respeito são defendidos neste trabalho como elementos fundamentais ao próprio poder atribuído ao cacique, posição que condensa tais referenciais, uma vez que a chefia deve representar um exemplo a todos os demais e articular os diferentes grupos que compõem a comunidade. Desta maneira, a moralidade, marcada espacial e temporalmente, regula a própria composição da coletividade, enquanto parentagens e famílias vivendo em conjunto, e define possibilidades de oposição quando é preciso redefinir alteridades.

Palavras-chave: Kaingang. Moralidade. Chefia. Terra indígena Apucarana

RESPECT AND RECIPROCITY, REFERENCIAL ASPECTS OF KAINGANG MORALITY

¹ Agradeço as sugestões de Miguel Carid Naveira a este texto. As críticas de Oscar Calavia Saez ainda rondarão o artigo. Que outras críticas sejam direcionadas apenas ao autor.

² Doutorando do Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social da Universidade Federal de Santa Catarina (UFSC). E-mail para contato: lucas.cimbaluk@gmail.com

ABSTRACT

This article proposes the concept of morality to the analysis of the kaingang sociability as grounded in reciprocity and respect. Beyond generosity and reciprocation, the internal “law” is a rhetorical and practical element which indicates ways of behavior seen as necessities to avoid misbehavior and ensure the respect between the families, with the condemnation of the faults. Reciprocity and respect are also proposed here as root elements to the cacique’s power. The chief position represents the referential example to all the others, and he articulates the different groups that compose the community. So, morality, with a spatial and temporal mark, regulates the composition of the collectivity, as “parentagens” and families living together, and defines possibilities of opposition when becomes necessary to redefine alterities.

Keywords: Kaingang. Morality. Leadership. Apucarana indigenous land

INTRODUÇÃO

Este artigo tem como base a dissertação de mestrado intitulada *A Criação da Aldeia Água Branca na Terra Indígena Kaingang Apucarantina: “política interna”, moralidade e cultura* (CIMBALUK, 2013), desenvolvida a partir de trabalho de campo realizado entre março e maio de 2012, na Terra Indígena Apucarana. Durante este período pude acompanhar discussões nesta comunidade sobre a criação de uma nova aldeia que punha em xeque a unidade da chefia da Terra Indígena (TI). A constituição da nova aldeia implicava a nomeação de um cacique independente, algo incomum para os kaingang que tendem a identificar a unidade territorial da Terra Indígena a uma unidade política centrada em um cacique. A TI Apucarana tem aproximadamente 1500 habitantes em um território de pouco mais de 5,5 mil hectares, no norte do Estado do Paraná, a cerca de 80 km de Londrina. A nova aldeia, denominada Água Branca, tinha então em torno de 300 habitantes, sendo um movimento considerável de oposição à chefia estabelecida na aldeia Sede, e às duas outras aldeias, Barreiro e Serrinha, que integravam o grupo político da Sede com “representantes do cacique” desta.

Sendo conhecidos os casos de expulsão de grupos faccionais opositores de terras indígenas quando há conflitos, a manutenção de um grupo opositor no mesmo território implicava uma situação tensa. Isto me levou a trabalhar na análise de questões que culminaram na criação desta aldeia, especialmente focalizando os discursos que se faziam contra e a favor de sua criação. Neste ponto eram notáveis questões relacionadas à moralidade, com discursos que vinculavam

diretamente o “erro” moral do cacique anterior à sua destituição. Também a moralidade era levantada como elemento a legitimar e indicar diferenças da nova aldeia, onde seria garantida uma outra “lei”, onde estava garantido o “respeito”. Pela análise deste contexto, portanto, pretendo aqui indicar de que forma o que chamo de moralidade, com os pilares da reciprocidade e do respeito, é fundamental à constituição e entendimento de um coletivo kaingang enquanto tal. Procurarei primeiramente caracterizar as formas de reciprocidade e sua relação com a constituição da parentagem e dos “índios puros”, passando então para a questão do respeito e da importância da “lei”, indicando dois âmbitos do que seria a moralidade kaingang. Finalmente, trago o contexto da formação da nova aldeia e sua diferenciação defendida com base nestes aspectos, apontado para a importância da moralidade nos processos transformativos pelos que os kaingang têm passado.

Este trabalho possui uma clara limitação temporal de contato com o grupo e é bastante relacionado ao discurso, portanto, opto por citar falas que condensam a análise proposta. Estas falas, a não ser quando há indicação contrária, são de um índio kaingang de cerca de 55 anos, então morador da aldeia Sede e com uma posição de liderança nesta aldeia.

RECIPROCIDADE E PARENTAGEM

Nós somos assim, se eu precisar do [Fulano], ele arruma pra mim. Não é que nem vocês também. Vocês que são branco, é mais separado. E nós não, nós somos puro, nós somos tudo parentagem, tudo parentagem. Se ele precisar de mim eu arrumo pra ele. Então, como eu sou bem civilizado, tem outro, tem um pobre, tem um que não tem, nós arrumamos pra ele. E nós somos assim. Agora vocês não, vocês quando eu precisar, vocês não arrumam nem uma colher de açúcar nem de sal pra mim.

A “parentagem” é uma categoria nativa já identificada por Fernandes (2003). Este autor a caracteriza como uma unidade social que representaria a conjunção de diversos grupos domésticos ao redor dos “troncos velhos”, ou seja, aqueles idosos reconhecidos como intimamente relacionados à história local da comunidade. A parentagem seria evidenciada, por exemplo, em trabalhos de “ajudório” em torno das atividades produtivas. Também teria importância fundamental quando de disputas faccionais, um traço característico entre os kaingang, uma vez que uma comunidade seria formada por diversas parentagens e a posição de chefia estaria entre elas, como propõe Almeida (2004).

Na TI Apucarana poderíamos ver também este referencial da parentagem, ainda que não seja necessariamente centrada nos velhos, e tenha uma constituição fluida e com outras formas de sociabilidade, tanto através do trabalho como em atividades recreativas, entrecruzadas com parentesco. Na fala acima, temos a vinculação entre a parentagem e a ajuda mútua, relacionando, da mesma forma, a caracterização deles enquanto índios “puros” e “civilizados”, de maneira mais generalizada, portanto, pela comparação aos brancos. Destaque-se aqui que é a ajuda mútua e a reciprocidade, exemplificada pelos momentos de maior necessidade dos parentes, que marca a civilidade. Ela é contraposta ao comportamento do branco, que tende a guardar tudo para si e ser mais “separado”. O estar junto, em troca, portanto, é um grande diferenciador indígena, característico do “índio puro”.

Tal característica implica na própria residência, pois enquanto a reciprocidade mantém os índios próximos, mesmo quando alguns deles têm mais estudo ou quando saem da aldeia temporariamente para venda de artesanato ou trabalho na cidade, a não reciprocidade dos brancos permite afastamento entre si, entre os parentes, muitas vezes de forma permanente.

O uso da categoria “civilizados” como auto caracterização indígena é estudado por Peter Gow (1991, 2001, 2003) em contextos amazônicos. Este autor trabalha com a noção de sistemas de transformações nos quais haveria uma distinta concepção de história, implicando em permanente mudança a partir da relação com o Outro. Existiria, a partir disso, a identificação de certos referenciais destas transformações que, em diferentes níveis de apropriação, permitem um posicionamento da comunidade frente a outras, em um processo contínuo e sem ponto de chegada de aproximação do branco, sem, evidentemente, deixar de ser indígena. Assim, por exemplo, marcadores como uso de roupas, presença de escola, habilidade de leitura e escrita nas comunidades marcam o caráter civilizador, sendo este valorizado inclusive contra a possibilidade de escravização como ocorrida no passado. Mesmo quando há uma identificação maior da “comunidade” com a cidade, esta é tomada por redes de parentesco, marcadas por sua construção e manutenção através da reciprocidade, na qual a própria construção da pessoa advém das relações de afeto, cuidado e reciprocidade. O referencial branco sempre se mantém como potencialidade a partir da qual se torna possível a manutenção do sistema de transformações.

No caso kaingang estudado, é interessante notar a visão de que a civilidade indígena é oposta à do branco. Vemos a positividade pela identificação enquanto indígena (índio puro), ligada ao parentesco e à reciprocidade, em oposição ao

branco, caracterizado pelo egoísmo. Os bens dos brancos são vistos como necessários e desejados, mas o lucro comercial ou mesmo a produção em larga escala podem indicar um embranquecimento indesejado, já que iriam contra a troca e o auxílio mútuo, característicos do indígena. A diferença se localiza na dimensão ética e afetiva, portanto, não necessariamente na acumulação de objetos em si. Podemos tomar o referencial da reciprocidade aqui como forma de indicar o processo de consanguinização, através de formas distintas de sociabilidade, reforçando, portanto, os vínculos da parentagem como caracterizada.

Este referencial, além disso, implica em uma diferenciação entre os índios puros e os “mestiços”, considerados muitas vezes como mais “brabos”. Neste sentido, em princípio, teriam uma restrição da consanguinização por substância (sangue) que implica em seu comportamento agressivo e que não seria condizente ou compatível com a moralidade dos índios puros. Por isso, no plano do discurso, os mestiços muitas vezes são identificados genérica e enfaticamente com os pontos vistos como problemáticos nas aldeias, como os que introduzem as “bagunças”, ou seja, os comportamentos moralmente reprováveis, principalmente no que tange à sexualidade. No entanto, em casos efetivos e no cotidiano, normalmente as relações são amistosas entre índios puros e mestiços e estes são autorizados a morarem na TI. Há casos de mestiços diretamente ligados à chefia ou assumindo o cargo de cacique, ainda que nestas situações tenha havido rompimento com os parentes brancos.

Vemos, portanto, que a moralidade, especialmente no que se refere à reciprocidade é fundamental à definição dos índios puros, implicando na possibilidade de manutenção da co-residência. Podemos ver nestes referenciais, um ideal de convivência enquanto constituidora do próprio coletivo, referindo-nos ao conceito de *conviviality*, proposto por Joana Overing e Passes (2000) ao estudarem povos ameríndios. Segundo eles, tal conceito seria algo próximo ao conceito latino de conviver. Esta dimensão da socialidade se daria no contexto cotidiano, no cuidado, no afeto, nos sentimentos, nas relações de mutualidade e generosidade, nas que não teria lugar a predação ontológica. No âmbito da *conviviality*, seria destacado o ideal de viver bem e sentimentos morais relativos ao íntimo e ao pessoal, ao espaço harmonioso de relações, em uma estética característica e prezada. Este referencial aqui também é importante ao permitir a superação da diferença de sangue imposta entre índios e mestiços. Contudo, gostaria de diferenciar no âmbito da moralidade outro aspecto para a possibilidade da convivência.

RESPEITO, LEI INTERNA, E ERRO

Tem os mais novos, que já entendem essa lei que está acontecendo agora. Porque cada ano tem lei. Então esses novos já estão cumprindo essa lei nova. Não sabem o que aconteceu antes quando eu me criei. [...] Lei nova assim, porque muda o sistema. Por exemplo, eu vou sair daqui agora, vou mudar pra outro lugar. Assim que muda a ideia. Porque aqui pra mim é mais apertado. Eu mudo a cerca pra cá, ou não. Então eu vou mudar pra lá. Então assim que as coisas mudam. É esse que esses ‘rapagão’ agora estão seguindo, uma coisa que é nova agora. É lei nova agora. Porque quando minha família nascer, quando nascer... criou, já tem outra lei. Tem outro pensamento. Assim que nós somos também, que nem vocês. Às vezes daqui uns dias nós vamos arrancar, tirar esses fazendeiros aumentando nossa área indígena agora, daqui uns dias. Então assim que estou falando pra você, muda as coisas.

Esta fala indica que o conhecimento e a maneira de se viver em cada tempo são diferentes e referentes a uma forma específica da lei, sistema, que muda de acordo com a mudança de pensamento, relativa às condições práticas da vida em um determinado tempo e em determinado espaço. Se hoje estão “apertados” em um local, pode-se mudar a cerca de um lugar para outro, ou então conseguir mais terra em breve e isso irá alterar a forma de pensamento e de organização, afetando as relações entre as pessoas e assim, afetando a lei. O conhecimento dos velhos diz respeito ao passado, a uma lei antiga, que não necessariamente é seguida e certamente não é plenamente conhecida diretamente pelos mais novos. Assim, os mais velhos aconselham com base em sua experiência, mas a lei se transforma, conforme as condições atuais, em um estilo de vida distinto, relativo a uma lei nova.

As transformações do espaço kaingang, em especial as ocorridas com a chegada dos brancos, são bastante significativas neste sentido, demarcando distintos tempos. Tommasino (1995) distingue em particular duas temporalidades, referenciando-as como o tempo antigo, *vāsy*, ou *wāxi*, contrastado ao tempo atual, uri. O *wāxi* costuma ser visto como perfeito, e o uri imperfeito. Como fala a autora, um e outro não são separáveis e se constroem mutuamente. A temporalidade é relacionada pela autora a outra espacialidade, em que além de um território mais amplo, de ocupação mais dispersa, é marcada pela presença dos pinhais, muitos palmitos e perobas, a mata, os rios repletos de peixe, bem como o preparo de comidas tradicionais, ainda que muitas destas

continuem sendo feitas atualmente. A transformação do espaço no tempo antigo é histórica, relacionada aos chefes de posto e suas ações, tanto de realocação dos índios, sempre procurando concentrá-los em aldeias fixas, como de exploração dos recursos materiais da TI.

Assim, a lei se transformou no decorrer dos “tempos” vividos, desde antes do contato com os brancos, depois com a política indigenista e hoje com os processos de autonomia política. Estes tempos também envolvem a política dentro da comunidade, com a função do cacicado. A lei se refere, portanto, a uma forma de vida e conhecimentos em um dado momento, de acordo com condições físicas e também políticas. De certo modo, a lei, o sistema, o pensamento, marcam a própria diferença entre os distintos tempos, espaços e políticas, podendo incidir sobre a própria consideração do “ser índio (kaingang)” em um espaço-tempo.

Esta consideração se reforça ao tratar comparativamente grupos Jê, como faz Souza (2002), que indica o respeito e a vergonha como uma das formas de estabelecimento de relações constitutivas de alteridade entre estes grupos, produzindo separação e ao mesmo tempo a disposição de conduzir as relações de maneira apropriada, conjugando alteridade e possibilidade de viver em conjunto. Neste sentido, podemos novamente evocar o estudo de Gow (2001), especialmente em relação a suas considerações sobre a busca do “viver bem” e as sucessivas transformações do mesmo.

Com a concepção de “lei”, podemos também destacar o que seria o “sistema jurídico Kaingang”, a partir das formas existentes de controle sobre os comportamentos, que estará intimamente relacionado às formas compreendidas da moralidade em um dado período. A busca do viver bem é indicada entre os Kaingang por Aquino (2008), justamente a partir do referencial da “lei”, dividindo esta em *jykré*, traduzido como o “bom pensamento”; e em *kanhgág há kar* (“bom para todos” ou “bem viver”), que juntos embasariam a vergonha (*mÿ’a*) e o respeito (*tu hã*), estabelecendo regras de etiqueta. Assim, a busca deste “bem viver” está em transformação e pode ser vista como um dos referenciais que embasam a moralidade em um dado período e em um espaço.

Este “bem viver”, no entanto, implica na formulação do que Ramos (2008) chama de “sistema jurídico dos Kaingang do Tibagi”. Em Kaingang ela identifica a categoria *jykré* ou *vénh jykré*, com o sentido de lei, cultura, sistema ou costume, sendo o qualificativo *vénh*, conforme o dicionário editado pelo *Summer Institute of Linguistics* (DICIONÁRIO..., 1981), significando “de alguém” ou “de si mesmo”, e *vénh-jykré*, costume, pensamento. Por outro lado, Ramos identifica *ki ha han ke* como as regras morais, ou “fazer a coisa certa”. Seriam os

comportamentos ideais, referentes à sexualidade, aos parentes, aos chefes, aos cidadãos, etc. Sua violação é reprovável, mas tem consequência penal apenas se publicamente questionados ou denunciados. Já *Jykré* seriam regras menos flexíveis e comandos gerais impessoais, ordenamento determinado mitologicamente ou por agente legítimo, indígena ou não indígena, do que fazer ou não fazer. Estas últimas regras seriam arbitradas pelo cacique e lideranças, sendo sua transgressão erro grave.

Ramos destaca a mudança nas formas do sistema jurídico, sendo que muito do que já foi lei, hoje não é mais seguido, permanecendo apenas como referencial. Diria que a lei constitui um conjunto de referenciais que se atualizam constantemente ao se colocar em prática. É um referencial existente, mas que se elabora e se transforma, ou mesmo se efetiva como lei enquanto for posto em prática, situacionalmente, constituindo as formas do viver e do conviver na comunidade.

De forma prática, podemos ver mais facilmente isso pela maneira em que as transgressões, chamadas de “erros”, vêm a público e são tratadas. Neste caso, atuam lideranças, no passado denominadas de “polícia”, e atualmente denominadas de “lideranças” na comunidade, com a função específica de identificar culpados e efetuar prisões em cadeia construída na época do trabalho indigenista do SPI.

Estas lideranças, polícias, não têm, em princípio, a autoridade de trazer a público “juridicamente” a questão a não ser que esta seja notificada, que alguma das partes em conflito exija avaliação por parte da liderança. Assim, a autoridade da liderança não está sobre a autoridade do grupo familiar ou doméstico. É atribuída uma autoridade moral aos chefes das famílias nucleares, os quais devem reagir ou não conforme a avaliação da atitude dos filhos. No entanto, a não repreensão dos mesmos, até por não considerar a conduta dos mesmos como “erro”, poderá tornar a própria família como alvo de críticas na aldeia, por ir contra os modelos de convivência e pensamento. A forma de avaliação e penalização pelo erro dependerá de diversos fatores, em especial pela qualidade das relações entre os envolvidos. Da mesma forma, a opção de se levar ou não o caso para a liderança pode envolver tais fatores, avaliando-se os fatos e as possíveis soluções que o cacique dará ou não, com implicações, seja morais ou de status, ao próprio delator, dentro de sua rede de relações e uma ética pessoal de comportamento relacionada.

Vemos, portanto, que se a moralidade é relativa a uma reciprocidade, ela também é relativa ao respeito. Este, enquanto entendido como uma forma de

pensamento, de costume, seria garantido pela “lei indígena”, que mais do que um código, é um referencial abstrato e relacional de comportamento no interior da comunidade, no qual a chefia cumpre importante papel.

CHEFIA E MORALIDADE

- Porque o cacique está ali pra orientar todo mundo. Até os homens, mulheres, as moças, os moços, está pra orientar as famílias da comunidade indígena. Então assim eu gosto de ter cacique aqui. Se não tiver cacique bagunça tudo. Bagunça porque ninguém respeitaria a família dos outros.
- Mas como é que o cacique garante que se respeite a família dos outros?
- É porque o cacique, ele fala que tem que respeitar a família. Família, os parente, que nós moramos aqui junto.

O trabalho do cacique e das lideranças, mais do que julgamentos, aplicações de pena e prisões, diz respeito acima de tudo a aconselhamento e mediação de conflitos que surjam na comunidade, especialmente na medida em que estes não consigam ser resolvidos no âmbito do grupo familiar ou doméstico, sendo então o cacique e demais lideranças demandadas a atuar, sob a autoridade do grupo familiar. Se as lideranças “polícia” prendem alguém, o cacique além de determinar a pena para os casos de erros menos graves, aconselha os presos antes de serem soltos, para que não voltem a errar novamente. Estas funções são razões colocadas para que tanto o cacique como as lideranças tenham necessariamente uma postura correta, pois se eles cometem os mesmos erros que os presos não teriam como prender ou aconselhar. As lideranças não podem ser pessoas recém separadas e devem dar o exemplo. Como cita Ramos (2008), o cacique deve ser aquele que “anda certo na frente dos outros” (*ég jo tīg ban*).

Desta forma, a moralidade tem também peso constituinte na política. Isto tanto pela agência do cacique e das lideranças em casos acontecidos, devendo ter a capacidade de resolvê-los satisfatoriamente, como por sua própria conduta pessoal. Isso é relativo à própria função do cacique perante a comunidade. Destaca-se que é o cacique, ou melhor, a própria existência do cargo e a fala do cacique, que garante o respeito, em especial às outras famílias. Como se, uma vez destituído o cargo de cacique, a relação entre as famílias não tivesse mais garantia de possibilidade de harmonização, “bagunça tudo”. Seria, então, cada grupo de parentes por si.

Devemos ressaltar também que no que tange à função do cacique, a reciprocidade seria fundada na necessidade da generosidade, da dádiva do chefe ao grupo, seguindo neste ponto o modelo de chefia discutido por Clastres (2003). O chefe kaingang tem a obrigação moral de dar. Neste caso, como os recursos muitas vezes são exíguos nas Terras Indígenas, sua dádiva será dependente da angariação de recursos do mundo dos brancos, seja diretamente ou através de projetos, preferencialmente centrados na chefia, ligando, sempre que possível, a fartura de trabalho e de alimentos com o cacique, além de favorecer a assimilação de bens manufaturados no esquema de apropriação de exterioridades (GOW, 1991; 2001; 2003; GORDON, 2006). Vemos esta função também quando da realização de festas, com distribuição de alimentos, além de bailes, rodeios, campeonatos de futebol.

Sendo assim, a moralidade, enquanto respeito e reciprocidade, é fundamento da própria chefia. Se por um lado esta é necessária para garantia da convivialidade entre diferentes parentagens, ela representa troca para as diferentes parentagens, servido como modelo moral da convivência.

RESPEITO E RECIPROCIDADE COMO ELEMENTOS DE MORALIDADE

Para pensar o que significa esta moralidade, resgato dois outros contextos em que autores viram nela modelos explicativos da ação e sociabilidade. Ao estudar o contexto das “Pessoas do Centro” (*People of the Centre*) na Amazônia colombiana, Sulkin (2012) utiliza o referencial da moralidade como forma de designar as percepções avaliativas, reações e entendimentos sobre subjetividades, ações, pessoas e formas de vida, como sendo admiráveis, desprezíveis, detestáveis ou distintas. A moralidade seria associada a sensibilidades e julgamentos baseados em práticas simbólicas e, portanto, abrange a capacidade reflexiva e avaliativa do “eu”, reconhecendo a qualidade intrinsecamente social da pessoa. Isto é, considera-se o indivíduo como produto das relações sociais, e ao mesmo tempo autorreflexivo, operando com os símbolos mais ou menos objetificados ou institucionalizados, que serão interpretados e transformados. No caso das “Pessoas do Centro”, estes referenciais eram em grande medida dependentes de determinadas substâncias relevantes naquele contexto, articulados a práticas, entendimentos e relações de grupos, com os quais se constituía a pessoa moral.

Por seu turno, Márnio Teixeira-Pinto (1997) ao estudar os Arara, no vale do rio Iriri, no baixo Xingu, observa dois referenciais de moralidade, entendidos ao nível dos valores como imperativos e das normas de atitude. Por um lado, uma

relação predatória fundante nas relações estabelecidas no cosmos, caracterizada pelo egoísmo e a violência. Por outro lado, relações de solidariedade no seio da sociedade Arara, com um sistema de dádivas e rituais, sempre em elaboração. A partir destes valores gerais, haveria um nível de conduta, a ética, como princípio de ação, dividido então entre uma sociabilidade primária, na que a regra da mutualidade é imperativa dentro de determinados tipos de relações específicas; e em uma sociabilidade secundária, na que há maior lugar à espontaneidade nas relações de solidariedade. Esta moralidade e ética seriam imperativos para afastar o egoísmo e a violência reinantes no cosmos.

Se tomarmos a moralidade como estes referenciais mais abstratos de valores que permitem o estabelecimento e a atualização da solidariedade, como coloca Teixeira-Pinto, não devemos perder de vista, como coloca Lodoño Sulkin, que apesar de valores serem simbolizados a partir de elementos mais ou menos objetificados, eles são também dependentes da reflexividade dos sujeitos e do âmbito das relações sociais específicas.

Vimos que a reciprocidade entre os kaingang seria um valor importante a definir relações entre parentes e entre a parentagem. Se este valor tem alto apreço na comunidade, a sua negação tem como consequência um afastamento social daqueles que assim o fazem. Ou seja, negar a reciprocidade é negar a sociabilidade, bem como as formas de consanguinização. No entanto, em princípio, esta negação apesar de implicar afastamentos ou reposicionamentos dentro de parentagens não implica necessariamente em ruptura da corresidência, situação que ocorre ou a partir de disputas faccionais ou individualmente quando alguém rompe princípios que me parecem mais fundamentais, ligados ao respeito. Este último seria importante para o que Teixeira-Pinto chama de sociabilidade primária. Sua garantia não seria exatamente a ajuda mútua, mas sim a lei indígena.

Por outro lado, porém, se considerarmos que as disputas faccionais que implicam em violências e expulsões (FERNANDES, 2006; RAMOS, 2008) são diretamente influenciadas pelas relações de parentagem, vemos que da mesma forma relações de reciprocidade mais próximas, eletivas e não fixas, podem também se tornar fundamentais para a corresidência como grau necessário de sociabilidade elementar. No entanto, destaca-se que neste caso, não significa o desejo de não relação, mas de relação constitutiva de oposição. Ou seja, mesmo o plano da convivência aqui não necessariamente será sempre harmonioso, ainda que por vezes discursivamente se construa assim, mas terá outros incluídos na forma de parentagens (FERNANDES, 2003), que podem vir a ser exteriorizados.

Para tornar mais clara esta relação constituinte, vejamos então como tais avaliações morais interferem na política, na avaliação de um cacique e sua política em um espaço-tempo, e podem causar rupturas e proposta de um novo ou retomada de um antigo jeito de viver, em evidente oposição política.

MORALIDADE E INDIGENIZAÇÕES POSSÍVEIS

Quando estive em campo, no início de 2012, ainda se falava muito sobre a criação de uma nova aldeia na TI Apucarana, ocorrida em meados do ano anterior. Esta aldeia, denominada Água Branca, foi criada em oposição direta ao grupo político do cacique da Sede. Coletei discursos bastante críticos ao cacique deposto em 2011. Estas críticas diziam respeito, em primeiro lugar, à desconfiança sobre o então cacique por apropriação indevida dos recursos financeiros pagos à comunidade, decorrentes da indenização pela construção de uma usina hidrelétrica de pequeno porte no interior da TI, na década de 1940. Esta indenização, conseguida em 2006, a partir de processo iniciado com manifestações da comunidade no fim da década de 1990, foi repartida, sendo que apenas 20% de seu total foi repassado diretamente à comunidade, e 80% restante fora destinado a projetos a serem propostos a partir de estudos interdisciplinares. No entanto, até 2012 tais projetos não tinham sido implementados.

Este moroso processo gerou descontentamento na comunidade e teve implicações para a chefia, especialmente no que diz respeito à sua função de generosidade e reciprocidade. Neste caso, tendo conseguido o recurso através de esforço coletivo da comunidade, mediante acampamento junto à casa de máquina da usina e manifestação guerreira em reunião com o diretor da empresa de energia, o cacique teria que reverter à comunidade este valor, distribuindo a fartura entre todos. Este contexto remete à situação estudada por Gordon (2006) entre os Xikrin Mebêngôkre, pelo uso da agência guerreira e predatória sobre representantes da Companhia Vale do Rio Doce, que realizava atividades de mineração em área adjacente à Terra Indígena. Naquele caso, a predação sobre os brancos fornecia subsídios à diferenciação e ao mesmo tempo à generosidade do chefe. No caso estudado aqui, após a primeira fase de distribuição direta da indenização, iniciaram-se os questionamentos quanto à possível apropriação indevida pela chefia do recurso restante. Mesmo com projetos emergenciais implementados e outras ações realizadas para “acalmar” os índios, como festas e campeonatos de futebol, a existência deste recurso em nome da comunidade sem poder ser utilizado colocava o cacique em uma tensa posição.

Em 2002, o então cacique, que estivera nessa posição desde o início das manifestações, foi deposto, sendo a questão do cercamento do reservatório da usina o estopim de sua destituição. O cacique que o sucedeu sofreu algumas tentativas de golpe pelo grupo que o antecederá, mas pôde manter-se por muitos anos, apesar da questão da indenização. Acabou desistindo da posição, porém, em 2011. Ele ligava a oposição à sua chefia e a criação da nova aldeia diretamente ao problema gerado pelo impedimento da generosidade do chefe referente à indenização. No entanto, o movimento que causara sua renúncia também estava relacionado ao outro aspecto da moralidade aqui proposto, partindo da visão de alguns outros interlocutores. Vimos que sobre o cacique se centraliza a visão de uma “ordem” na comunidade, e ele deve ser aquele que deve dar o exemplo, devendo possuir uma determinada ética pessoal, que envolve a não ingestão de bebidas alcoólicas, ou ao menos sua restrição a determinados contextos, bem como restrição sexual, devendo ser homens casados e respeitadores da instituição familiar.

Neste último ponto, podemos destacar que a poliginia, instituição presente em vários grupos ameríndios, seria, segundo Clastres (2003), restrita a poucos homens e privilégio do chefe. Estaria relacionada à condição de generosidade de chefe e à troca com os grupos dentro da comunidade. Dentre os kaingang, a poliginia é uma instituição presente à época do contato, horrorizando missionários e sendo posteriormente suprimida. Ela indicaria uma outra esfera de diferenciação do chefe enquanto tal, com a sua função privilegiada de troca com os demais grupos. Hoje é regulada moralmente, sendo mesmo o adultério eventual considerado erro, em especial quando se trata de lideranças. A fala de outra liderança, de cerca de 40 anos, comentando abstratamente sua própria situação passada, indica que tal questão é bastante problemática para a chefia atualmente:

Tem alguns cacique que quando... quando um cara, se ele se ergue mais um pouco... por exemplo, nas lideranças, sempre nas lideranças, quando o cara está trabalhando, de repente se ergue mais um pouco, como liderança, daí tem uns pessoal que se envolvem, aí tem aqueles problemas, com mulher ali, aí, aquele ali não pode ser mais liderança da comunidade. [...] Daí a comunidade não aceita aquele. Daí como a liderança tem que ser certo e ter uma palavra só, se não mais pra frente ele não se... não vai saber como aconselhar aquela comunidade dele.

Indica-se aqui que a posição de chefia implica na possibilidade de algum privilégio sexual, todavia, este mesmo privilégio é condenado moralmente, pois ao se tratar da chefia, o caso ganha uma dimensão política ampla e mais imediata. Alguns relatos indicavam que justamente este problema teria causado o questionamento da posição deste último cacique. Com esta acusação, o grupo do ex-cacique opositor, que já tentara previamente destituí-lo, ganhou força e causou sua renúncia. No entanto, a testemunha não se manifestou quando do questionamento feito publicamente a este cacique, deixando dúvida sobre a veracidade da acusação. Desta forma, a renúncia se deu como forma de reconciliação, propondo eleição em que este cacique apontou como candidato seu vice. Este último ganhou a eleição, mantendo-se o mesmo grupo político no poder. O grupo perdedor então resolveu retirar-se, criando a nova aldeia, no interior da atual TI, mas com um cacique proclamando-se independente, contrapondo-se assim à unidade político-territorial então estabelecida.

O discurso e algumas práticas na nova aldeia indicam que para além do “erro” da antiga chefia, também se avaliava que esta não estava garantindo a lei na aldeia como um todo, sendo permissiva quanto ao consumo e venda de bebidas alcoólicas e ao comportamento sexual, especialmente dos jovens, quanto à presença e circulação de brancos, e à residência de mestiços. Todos fatores teriam alguma restrição na nova aldeia, que teria, em consequência, outra lei.

A legitimação da Água Branca era colocada sobre a moralidade “tradicional”, reforçada por fazer valer a “lei”, pelo fato de só haverem ali índios puros, que conversam em kaingang, por ali estarem sempre conversando com a comunidade toda, através de reuniões nas quais se faziam as escolhas e não através de eleições. Ali, havendo erro eles amarrariam no tronco, forma tida como tradicional de punição (TOMMASINO, 1995, p. 179), apesar de ser criticada por índios da Sede, por ser considerada cruel. Houve também proibição de circulação de motos à noite, fato muito relacionado às “bagunças” dos jovens à noite, restrição à circulação de brancos e proibição da venda de bebidas alcoólicas.

Em um contexto bastante distinto, Aquino (2008) também chama a atenção para a instabilidade política em grupos kaingang de TIs do Rio Grande do Sul, a partir de atitudes do cacique vistas como reprováveis, e também das formas de se valorizar a “lei” e o respeito, ocasionando, na aldeia Lomba do Pinheiro, ruptura entre formas de liderança, uma tradicional, valorizando a lei dos índios puros; e outra valorizando a “democracia”. A própria divisão faccional é transformada em relação a estes critérios. Algumas lideranças enxergavam como principal solução a constituição de uma aldeia onde só se falasse a língua

kaingang, buscando também simbolizar formas de ancestralidade e tradicionalidade vinculadas ao espaço.

É possível sugerir, portanto, que as formas da moralidade, especialmente nas dimensões do respeito e da reciprocidade são fundamentos que se colocam sobre o cacique, por representarem o ideal da própria vida em conjunto de cada aldeia. Ao mesmo tempo, é através desses referenciais que o cacique pode atuar sobre a comunidade, angariando recursos em seu nome, distribuindo, aconselhando e punindo. Assim, o poder coercitivo do cacique não o isenta da consideração moral e das relações sociais necessárias à sua manutenção e à sua atuação.

As formas de reforço moral parecem surgir com ênfase quando é necessário se contrapor a processos que podem ser vistos como de embranquecimento. Tal processo é visto não apenas em seu aspecto positivo, no sentido de um certo entendimento de civilidade e de potência criativa ou transformativa, mas também em aspectos considerados negativos, que causam afastamento do ideal de convivência kaingang presente, tornando-se impotentes ou destrutivos pelo apagamento dos limites, levando a movimentos de “recontraposição” interna mais radical.

Neste sentido, podemos lembrar novamente a situação analisada por Gordon (2006), entre os Xikrin. Para o autor, a chefia ali estaria vinculada à capacidade diferencial de incorporar as relações sociais externas, que condicionariam as relações internas (diferenciação interna), e vice-versa. Os chefes seriam o ponto de vinculação ao outro, mas ao mesmo tempo tentariam conter, através de seu sacrifício cerimonial, suas idas e vindas, a mudança de perspectiva definitiva. Os chefes, porém, eram criticados por serem quase *kubẽ* (brancos), quase não-parentes, justamente pela predação acentuada neles sobre os brancos, se kubenizando no processo de predação que implica no devir outro, que se por um lado seria fundamental ao ser mebêngôkre sempre traria o risco de não se saber mais onde estão os limites. A hipótese para o ponto de enraizamento do “nós” seria dada então na produção dos corpos semelhantes, na moralidade que atesta o reconhecimento mútuo de humanidade das pessoas que pretendem viver juntas.

Aproximando-nos à leitura de Gordon, podemos dizer que haveria aqui a visão de um embranquecimento das lideranças, com a transformação de sua moralidade e a transformação consequente da moralidade da aldeia (a partir da visão centralizada da chefia), especialmente a partir de contextos como da indenização ou de luta por terra, implicando uma agência guerreira predatória

que leva à incorporação de elementos do branco. Vemos, a partir daí, movimentos com um discurso focado na moralização das relações e no retorno a uma situação de respeito entre as famílias. Seria, então uma resposta diferente frente à indefinição de fronteiras. Seria o reforço de outra transformação, que remete ao passado, aos índios puros, à lei antiga, à relação entre liderança e comunidade de forma mais próxima, mas ao mesmo tempo mais rígida, ainda que nesta também os esforços predatórios sejam igualmente necessários. Seriam estas formas de diferenciação interna dentro de um sistema de transformações do “viver bem” (GOW, 2001), que permitem ou que se torna um meio para a própria identificação do grupo enquanto indígena kaingang, construindo-se mutuamente em contraponto ao tentar a domesticação política do outro, e ao estabelecer formas de relação entre alteridades, tornando a convivência possível.

Desta forma, a questão do respeito pode ser vista como também fundamental à política. E estes fundamentos aplicados também sobre as oposições faccionais, fazem com que o cumprimento das funções do cacique de reciprocidade e da manutenção do respeito sejam essenciais e possam produzir experiências potencialmente distintas em relação à moralidade e, conseqüentemente, à vivência em conjunto e em oposição.

REFERÊNCIAS

- ALMEIDA, Ledson Kurtz. *Análise antropológica das igrejas cristãs entre os kaingang: baseada na etnografia, na cosmologia e no dualismo*. 2004. Tese (Doutorado em Antropologia Social) - Universidade Federal de Santa Catarina, Florianópolis, 2004.
- AQUINO, Alexandre Magno de. *Ën ga uyg ãn tóg (“nós conquistamos nossas terras”): os Kaingang no litoral do Rio Grande do Sul*. 2008. Dissertação (Mestrado em Antropologia Social) - Universidade de Brasília, Brasília, 2008.
- CIMBALUK, Lucas. *A criação da aldeia água branca na terra indígena Kaingang Apucaraniha: “política interna”, moralidade e cultura*. 2013. Dissertação (Mestrado em Antropologia Social) - Universidade Federal do Paraná, Curitiba, 2013.
- CLASTRES, Pierre. *A sociedade contra o Estado: pesquisas de antropologia política*. São Paulo: Cosac&Naify, 2003.

DICIONÁRIO: *kaingáng-português, português-kaingáng*. Brasília: Summer Institute of Linguistics, 1981.

FERNANDES, Ricardo Cid. O “15” e o “23”: políticos e políticas Kaingang. *Revista Campos*, Curitiba, v. 7, n. 2, p.27-47, 2006.

FERNANDES, Ricardo Cid. *Política e parentesco entre os Kaingang*. 2003. Tese (Doutorado em Antropologia Social) - Universidade de São Paulo, São Paulo, 2003.

GORDON, César. *Economia selvagem: ritual e mercadoria entre os índios Xikrin-Mebêngôkre*. São Paulo: Ed. UNESP, ISA; Rio de Janeiro: NUTI, 2006.

GOW, Peter. “Ex-Cocama”: identidades em transformação na amazônia peruana. *Mana*, Rio de Janeiro, v. 9, n. 1, p. 57-79, 2003.

GOW, Peter. *An Amazonian myth and its history*. Oxford: Oxford University Press, 2001.

GOW, Peter. *Of mixed blood: kinship and history in Peruvian Amazonia*. Oxford: Oxford Clarendon Press, 1991.

OVERING, Joanna; PASSES, Alan. introduction: conviviality and the opening up of amazonian anthropology. In: _____. *The anthropology of love and anger: the aesthetics of conviviality in Native Amazonia*. London; New York: Routledge, 2000. p. 1-30.

RAMOS, Luciana Maria de Moura. *Vénb Jykré e Ke Há Han Ke: permanência e mudança do sistema jurídico dos kaingang no Tibagi*. 2008. Tese (Doutorado em Antropologia Social) - Instituto de Ciências Sociais, Universidade de Brasília, 2008.

SOUZA, Marcela S. Coelho. *O traço e o círculo: o conceito de parentesco entre os Jê e seus antropólogos*. 2002. Tese (Doutorado em Antropologia Social) - Museu Nacional da Universidade Federal do Rio de Janeiro -UFRJ, Rio de Janeiro, 2002.

SULKIN, Carlos David Lodoño. *People of substance: an ethnography of morality in the Colombian Amazon*. London: University of Toronto Press, 2012.

TEIXEIRA-PINTO, Márnio. *IEIPARI – Sacrifício e vida social entre os índios Arara*. São Paulo: HUCITEC; ANPOCS; Curitiba: Editora da UFPR, 1997.

TOMMASINO, Kimiye. *A história dos Kaingang da bacia do Tibagi: uma sociedade Jê Meridional em Movimento*. 1995. Tese (Doutorado em Antropologia Social) - Universidade de São Paulo, 1995.

