

**UNIVERSIDADE FEDERAL DO RIO GRANDE DO SUL  
INSTITUTO DE FILOSOFIA E CIÊNCIAS HUMANAS  
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM ANTROPOLOGIA SOCIAL**



**“OS KUJÀ SÃO DIFERENTES”:  
UM ESTUDO ETNOLÓGICO DO COMPLEXO XAMÂNICO  
DOS KAINGANG DA TERRA INDÍGENA VOTOURO**

**Rogério Reus Gonçalves da Rosa**

**Tese apresentada ao Programa de Pós-  
Graduação em Antropologia Social da  
Universidade Federal do Rio Grande do Sul  
para a obtenção do título de Doutor**

**Orientação: Prof<sup>a</sup>. Dr<sup>a</sup>. Cornelia Eckert (UFRGS)  
Co-Orientação: Prof. Dr. Robert Crépeau (*Université de Montréal*)**

**Porto Alegre  
Junho/2005**

*Agradecimento do autor a*

*Profª. Ana Luiza Carvalho da Rocha, Prof. Ari Pedro Oro, Prof. Bernardo Lewgoy, Prof. Carlos Alberto Steil, Profª. Ceres Gomes Víctora, Profª. Claudia Lee Willians Fonseca, Profª. Daisy Macedo de Barcellos, Profª. Denise Fagundes Jardim, Prof. José Otávio Catafesto de Souza, Profª. Maria Elizabeth Lucas, Profª. Maria Eunice de Souza Maciel, Profª. Ondina Fachel Leal, Prof. Oscar Agüero (in memorian), Prof. Ruben George Oliven e Rosimeri Nunes Feijó, do PPGAS-UFRGS.*

*Profª. Kimiye Tommasino, Prof. José Fraga Fachel, Prof. Cesar Goes, Prof. Luis Fernando da Silva Laroque, professores amigos.*

*Ana Elisa de Castro Freitas, Arlei Sander Damo, Ceres Karam Brum, Maria Helena Sant'Ana, Miriam de Fátima Chagas, Patrice Schuch, Rumi Regina Kubo, Valdir Pedde e Wilson José Ferreira de Oliveira, colegas do doutorado PPGAS-UFRGS.*

*Adão Pinheiro, Adelaide de Paula, Antônio de Lima, Antônio de Paula, Braulino Pereira Beline, Carolina Pereira da Silva (Carula), Darci Brandino, Diva, Domingos Catabílio, Doracia Zandavalle, Dorvalino Fortes, Ernesto de Paula (in memorian), Grun (Felipe da Silva), Iracema de Paula, Ivanira, Ivone Beline, Jacir de Paula, Jagtyg (Zílio Salvador), Joane Xavier Rigon, Kasú (João Carlos Kanhró), Leopoldo Farias (in memorian), Lucídia Pinto, Luis Thiago, Luisa Jagnigri, Madalena de Paula, Maria Constante, Maria Kÿnója, Maria Sebastiana da Silva Faria, Mario Lopes, Maximino Reis, Pedro Alvarez de Lara, Rivaldina Luiz Niwê (in memorian), Sofia Kischer, Valdevino de Oliveira Belém, amigos Kaingang e “caboclos” desse trabalho.*

*André Leblanc, Annie Durand, Gazaly, Hélène Engel, Isabelle Ruelland, Julien Barbeau, Marie-Bénédicte Charron, Maude Desilets, Nelson Arruda e Osilla Dallos, amigos de Montréal.*

*Ana Elisa de Castro Freitas, Carlos Eduardo Neves de Moraes, Daniele Menezes Pires, Fábio da Veiga Torres, Fúlvio Nedel, James Rodrigues, Jorge Herrmann, Ledson Kurtz de Almeida, Letícia Nedel, Maria Lúcia Nidballa dos Santos, Mariana de Andrade Soares, Neusa Alves de Souza, Nilsa Santos Castilhos, Rodrigo Venzon, Tamira Kiszewski Pacheco, amigos do Brasil.*

*Um agradecimento especial a*

*Prof. Philippe Drenet, por sua bondade, por minha formação em francês.*

*Profª. Pierrete Thibault, pelo acolhimento no Departament d'Anthropologie de la Université de Montréal.*

*Prof. Robert Crépeau, Brigitte Cardu, Anaïs Cardu Crépeau e Guillaume Cardu Crépeau, pela companhia afetuosa, o barbecue, a música canadense, por todos os momentos que passamos juntos.*

*Andréa Daniella Cardarello e Cristiano Martello, pela companhia afetuosa, a casa da Saint-Urbain, a atenção nos momentos mais difíceis, pelo imenso bem-estar que vocês me propiciaram em Montréal.*

*Prof. Ari Pedro Oro e Prof. Sérgio Baptista da Silva, ilustríssimos membros do Exame de Qualificação, realizado em agosto de 2003.*

*Prof. José Otávio Catafesto de Souza, Fabiano Porto Rosa, Nelso dos Santos e dona Iraci, pela cedência das imagens do Ritual do Kiki, Festa de Santo Antônio, ciclo da madeira no toldo Nonoai, Nossa Senhora Aparecida pela Terra, respectivamente.*

*Maria Cristina P. Vigiano, pela gentil tradução do resumo.*

*André Vicari, pela digitalização das fotografias do trabalho de campo entre os Kaingang.*

*Prof<sup>a</sup>. Liliane Guterres, pela concepção, infra-estrutura e montagem das imagens desta tese de doutorado.*

*Prof<sup>a</sup>. Janie Kiszewski Pacheco, pela atenta leitura dos capítulos, as correções de português, além da companhia a Jô e as crianças durante o doutorado sanduíche.*

*Prof<sup>a</sup>. Daniela Riva Knauth, Prof<sup>a</sup>. Esther Jean Matteson Langdon, Prof. Flávio Braune Wiik e Prof. Sérgio Baptista da Silva, ilustríssimos membros da banca examinadora desta tese de doutorado, pelas sugestões à tese.*

*Prof. Dorvalino Refej Cardoso, Jorge Kagnãg Garcia e Vicente Fernandes Fokanh, meus professores kaingang.*

*Prof<sup>a</sup>. Cornelia Eckert e Prof. Robert Crépeau, meus grandes mestres, pela imensa dedicação à minha pessoa, ao meu trabalho, à minha família.*

*Joelma Santos Castilhos, Manuela Castilhos da Rosa, Pedro Castilhos da Rosa e Maria Castilhos da Rosa, minha família, por tudo que significou esse projeto de doutorado, o afeto, a dor da partida, a alegria do retorno, o apoio incondicional, a perseverança na vida.*

*Léu Pacheco da Rosa (in memorian), Iara Gonçalves da Rosa (in memorian), Rosângela Gonçalves da Rosa, Régis Gonçalves da Rosa, Noemi Martins (in memorian), Nilton Kulmann (in memorian), pela eterna presença em minha vida.*

*Université de Montréal.*

*Núcleo de Antropologia das Sociedades Indígenas e Tradicionais (NIT) e Núcleo de Antropologia Visual (Navisual).*

*Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social da Universidade Federal do Rio Grande do Sul.*

*CAPES pela concessão da bolsa de doutorado e pela bolsa de doutorado sanduíche no exterior.*

*Este trabalho é dedicado à memória de  
Curt Nimuendajú  
Prof. Oscar Alfredo Agüero  
Leu Pacheco da Rosa e Iara Gonçalves da Rosa, meus pais*

## SUMÁRIO

<b>INTRODUÇÃO</b>	<b>11</b>
O Contexto do Modelo Etnológico Kaingang na Década de 1990	12
O <i>Ritual do Kiki</i> dos Kaingang <i>Católicos</i> do Posto Indígena Xapecó	16
O Livro <i>Ëg Jamën Kÿ Mũ</i> (Textos <i>Kanhgág</i> )	21
O Projeto “Ritual do Kiki: Imagens Antropológicas”	23
Projeto CD “ <i>Kikikoi</i> – Registro Áudio-Fotográfico do Ritual dos Mortos”	24
O Fórum de Investigação Jê do Sul	26
Os Kaingang Jê Pesquisados	29
A Terra Indígena Votouro	30
A Terra Indígena Nonoai	33
O Posto Indígena Xapecó	34
Objetivos Que Nortearam essa Tese	35
Inserção e Etapas de Pesquisa de Campo Etnográfico	38
Apresentação das Partes e Capítulos da Tese	44
<b>PARTE 1 – O DEBATE TEÓRICO SOBRE XAMANISMO</b>	<b>48</b>
<b>CAPÍTULO 1 — NOÇÕES ANTROPOLÓGICAS SOBRE MAGIA, RELIGIÃO E XAMANISMO</b>	<b>49</b>
1.1 Malabaristas, Feiticeiros e Xamãs: A Perspectiva do Xamanismo do Século Dezesesseis ao Século Vinte	49
1.2 O Xamanismo Iroquês, Pima-Papago, Goajiro, Siona, Achuar, Yagua, Nivaklé e Toba na América	58
1.2.1 Religião e Xamanismo, Xamã e Espírito-Auxiliar	59
1.2.2 As Relações de Poder no Xamanismo	67
1.2.3 O Universo Cosmológico dos Siona e dos Toba	71
1.2.4 O Mundo-Outro e o Domínio Floresta	75
1.2.5 Saúde, Doença e Feitiçaria	78
1.2.6 As Técnicas de Êxtase Usadas pelos Xamãs	82
1.2.7 Os Pontos de Tensão do Xamanismo	87
1.2.8 A Formação de um Xamã	91
1.2.9 O Xamanismo: Mudanças e Continuidades	93
1.2.10 O Processo Dinâmico do Xamanismo	96
1.2.11 O Xamanismo Revisitado	98

CAPÍTULO 2 – DE “FEITIZEIRO” A KUJÀ: O XAMANISMO KAINGANG VISTO POR JESUÍTAS, DIPLOMADOS, POLÍTICOS, ETNÓGRAFOS, LINGÜISTAS E HISTORIADORES_____	101
2.1 A Concorrência dos Jesuítas e Capuchinhos ao Xamanismo Kaingang entre o Século Dezesete e Século Dezenove_____	102
2.2 A Concorrência do Engenheiro Mabilde e do Coronel Borba ao Xamanismo Kaingang na Passagem do Século Dezenove ao Século Vinte_____	106
2.3 A Concorrência dos Funcionários do Serviço de Proteção ao Índio ao Xamanismo Kaingang na Primeira Metade do Século Vinte_____	109
2.4 A Contribuição dos Lingüistas ao Xamanismo Kaingang no Século Vinte _____	113
2.4.1 A Contribuição dos Especialistas da Segunda Fase no Estudo da Língua Kaingang_____	115
2.4.2 A Contribuição dos Especialistas da Terceira Fase no Estudo da Língua Kaingang_____	118
2.5 A Contribuição dos Jesuítas e dos Arqueólogos ao Xamanismo Kaingang no Século Vinte_____	122
CAPÍTULO 3 – OS KAINGANG JÊ: A CONTRIBUIÇÃO DA ETNOLOGIA INDÍGENA NA COMPREENSÃO DO XAMANISMO KAINGANG_____	126
3.1 O Contexto de Construção do Modelo Etnológico Kaingang no Século Vinte____	128
3.1.1 A Contribuição da Primeira Geração de Etnólogos_____	129
3.1.2 A Contribuição da Segunda Geração de Etnólogos_____	133
3.2 Dados Quantitativos e Qualitativos sobre os <i>Kujà</i> e Curandores que Xamanisaram” os Kaingang no Século Vinte_____	135
3.2.1 O Complexo Xamânico Kaingang na Região do Dialeto São Paulo_____	137
3.2.2 O Complexo Xamânico Kaingang na Região do Dialeto Paraná_____	138
3.2.3 O Complexo Xamânico Kaingang na Região do Dialeto Central_____	139
3.2.4 O Complexo Xamânico Kaingang na Região do Dialeto Sudoeste_____	142
3.2.5 O Complexo Xamânico Kaingang na Região do Dialeto Sudeste_____	150
3.2.6 Dados Gerais sobre o Complexo Xamânico Kaingang_____	153
3.3 O Território Xamânico Kaingang_____	158
3.3.1 O Nível Subterrâneo_____	159
3.3.1.1 O domínio “ <i>nũgme</i> ”_____	159
3.3.2 O Nível Terra_____	162
3.3.2.1 O domínio “casa”_____	162
3.3.2.2 O domínio “espaço limpo”_____	163
3.3.2.3 O domínio “floresta virgem” _____	165
3.3.3 O Nível Mundo do Alto_____	167
3.3.3.1 O domínio “céu”_____	167

3.3.3.2 O domínio “ <i>fãg kawã</i> ” ou “ <i>kaikã</i> ”_____	168
3.3.4 O Cruzamento dos Três Mundo do Território Xamânico Kaingang_____	169
<b>PARTE 2 – O SISTEMA KUJÀ E O SISTEMA CABOCLO DO XAMANISMO KAINGANG_____</b>	<b>173</b>
CAPÍTULO 1 – O SISTEMA KUJÀ DO XAMANISMO E PODER KAINGANG_____	174
1.1 Uma Visita a Jorge <i>Kagnãg</i> Garcia_____	175
1.2 O Sistema Kujà_____	184
1.3 A Formação do <i>Kujà</i> a partir do Sistema Kujà_____	188
1.3.1 O Tigre que Comeu a Caça de Kaxu, Revisitando Robert Crépeau_____	188
1.3.2 O Aviso do <i>Jagrẽ</i> ao <i>kujà</i> em um Ritual de Nominação, Revisitando Sergio Baptista da Silva_____	190
1.3.3 A Formação do <i>Kujà</i> no Domínio “Espaço Limpo”, no Relato de Jorge <i>Kagnãg</i> Garcia_____	192
1.3.4 A Formação do <i>Kujà</i> no Domínio “Floresta Virgem”, no Relato de Jorge <i>Kagnãg</i> Garcia_____	198
1.3.5 As Relações dos Kaingang entre os Domínios “Floresta Virgem”, “Espaço Limpo” e “Casa”_____	203
1.4 As Relações de Poder no Plano Sociológico_____	205
1.4.1 As Relações de Poder entre <i>Kujà</i> e <i>Pã’í</i> _____	206
1.4.2 Uma Comparação das Relações de Poder dos Suyá e Kaingang_____	212
1.4.3 Os Poderes do <i>Pã’í mbâng</i> e <i>Kujà Nonohay</i> _____	214
1.4.4 De Onde Vem o Poder do <i>kujà</i> e do <i>Pã’í Mbâng</i> a partir do Sistema Kujà?_____	217
CAPÍTULO 2 – O SISTEMA CABOCLO DO XAMANISMO KAINGANG_____	226
2.1 Os Caboclos Chegam no Domínio “Casa” dos Kaingang_____	226
2.2 Quando os Santos Católicos Caminham pela Terra_____	229
2.3 As Chefias do Sistema Caboclo do Xamanismo Kaingang_____	238
2.4 Uma Instituição Chamada <i>Altazinho</i> _____	241
2.5 Uma Instituição Chamada <i>Igrejinha de Tabuinhas</i> _____	254
2.5.1 A <i>Igrejinha de Tabuinhas</i> da <i>Curandora</i> Matilde da Silva no <i>Toldo Votouro</i> _____	258
2.6 A Chegada e Partida das Imagens de Santos da “Casa” dos <i>Kujà</i> e Curandores_____	260
2.7 As <i>Festas de Santo</i> do Sistema Caboclo_____	263
2.7.1 A Festa de Santo Antônio Organizada pela <i>Kujà</i> Luisa <i>Jagnigri</i> _____	265
2.7.1.1 A primeira etapa_____	267

2.7.1.2 A segunda etapa_____	269
2.7.1.3 A terceira etapa_____	269
2.7.1.4 A quarta etapa_____	270
2.7.1.5 A quinta etapa_____	270
2.7.1.6 A sexta etapa_____	271
2.8 A Diferença entre Sistema Caboclo e “Catolicismo Caboclo”_____	272

### CAPÍTULO 3 – AS TENSÕES DO COMPLEXO XAMÂNICO DOS KAINGANG DA TERRA INDÍGENA VOTOURO COM A IGREJA CATÓLICA E O ESTADO\_\_\_\_\_ 276

3.1 As Trocas do Sistema Kujà e Sistema Caboclo dos Kaingang com a Igreja Católica Apostólica Romana, Século Dezenove_____	276
3.2 O Declínio do Domínio “Floresta Virgem”: A Instalação do Escritório do Chefe de Posto e dos Grupos Residenciais Kaingang no <i>Erval Seco</i> _____	282
3.2.1 A Instalação da Escola Indígena no <i>Toldo Votouro</i> _____	291
3.3 A Construção da Igreja Católica no <i>Toldo Votouro</i> _____	297
3.3.1 A Origem da Igreja Católica São José na Terra Indígena Votouro_____	301
3.3.2 A Disputa entre os Kaingang <i>Católicos</i> e <i>Crentes</i> pela Sede da Igreja Católica_____	306
3.3.3 A Disputa entre os Kaingang <i>Católicos</i> e a Igreja Católica Apostólica Romana pelo Nome da Igreja Católica São José_____	309
3.4 A Qualidade da Relação Dinâmica do Sistema Kujà e do Sistema Caboclo no Xamanismo Kaingang_____	314

### **PARTE 3 — A QUALIDADE DO COMPLEXO XAMÂNICO DOS KAINGANG DA TERRA INDÍGENA VOTOURO\_\_\_\_\_ 322**

#### CAPÍTULO 1 — KUJÀ E CURADORES DO COMPLEXO XAMÂNICO DOS KAINGANG DA TERRA INDÍGENA VOTOURO\_\_\_\_\_ 323

1.1 O Mito de Fundação dos Kaingang Contemporâneos da Terra Indígena Votouro_____	324
1.2 Os <i>Kujà</i> e Curadores que “Xamanisam” os Kaingang da Terra Indígena Votouro_____	327
1.3 A Biografia da <i>Kujà</i> Maria de Paula_____	333
1.4 A Biografia da <i>Kujà</i> Madalena de Paula_____	336
1.5 A Biografia do Curador Darci Brandino_____	339
1.6 A Biografia da Curadora Carolina Pereira da Silva_____	347
1.7 A Biografia do Curador Joane Xavier Rigon_____	352
1.8 A Lógica do Complexo Xamânico dos Kaingang da Terra Indígena Votouro_____	358



CAPÍTULO 2 — AS <i>DOENÇAS INVISÍVEIS</i> QUE AFLIGEM OS KAINGANG DA TERRA INDÍGENA VOTOURO_____	361
2.1 A Concepção Kaingang de Doença, Remédio e Espírito_____	362
2.2 As Causas das <i>Doenças Invisíveis</i> que Atormentam os Kaingang da Terra Indígena Votouro_____	366
2.3 Por que os Espíritos da “Floresta Virgem” Atacam as Crianças Kaingang?_____	369
2.4 Relatos de Ataques de Espíritos Devido a Saudade dos Mortos: a Visão dos Kaingang da Terra Indígena Votouro e da Terra Indígena Nonoai sobre o “ <i>Nügme</i> ”_____	372
2.5 Relato de um Ataque de Espírito por Vingança Dissimulado por uma <i>Kujà</i> _____	376
2.6 A Doença Invisível Provocada por <i>Malfeito</i> : um Feitiço Colocado na Casa de <i>Gãr Fej</i> _____	378
2.7 Uma Saga da Parentela <i>Condoi</i> ou <i>Kỹnója</i> (Candóia)_____	385
<b>CONCLUSÃO</b> _____	<b>387</b>
<b>REFERÊNCIAS</b> _____	<b>400</b>
<b>ÍNDICE DE IMAGENS</b> _____	<b>411</b>
<b>ÍNDICE DE TABELAS</b> _____	<b>415</b>

## RESUMO

A partir do modelo etnológico, esta Tese de Doutorado busca compreender o complexo xamânico dos Kaingang, uma sociedade Jê que passou por profundas transformações sociais, religiosas e ambientais no decorrer dos últimos dois séculos. Trata-se de uma pesquisa realizada entre os Kaingang *católicos* da Terra Indígena Votouro e do Capão Alto (Terra Indígena Nonoai), duas sociedades falantes do dialeto kaingang Sudoeste, localizadas na bacia do Rio Uruguai, respectivamente às margens leste e oeste do rio Passo Fundo, região Alto-Uruguai, norte do Rio Grande do Sul, Brasil, América do Sul. De forma específica, na perspectiva do saber “guiado” kaingang, esta pesquisa analisa os dois sistemas ideológicos que marcam essa instituição xamânica, quais sejam: o sistema kujà — ligado ao domínio “floresta virgem” e à influência dos Guarani — e o sistema caboclo — ligado aos domínios “casa” e “espaço limpo” e à influência dos caboclos. No mesmo sentido, este trabalho visa perceber a maneira como o complexo xamânico se estabelece contemporaneamente entre os Kaingang da T.I. Votouro, a partir da influência exercida pela Igreja Católica Apostólica Romana e pelo Estado brasileiro.

## PALAVRAS-CHAVES

Etnologia Indígena – Xamanismo – Jê – Kaingang – Kujà – Curandor

## ABSTRACT

*Beginning from the ethnologic pattern this Doctorate thesis aims to comprehend the shamanic complex from the Kaingang, a Jê society who have suffered deep social, religious and environmental transformations during the last two centuries. It's about a research that was accomplished among the catholic Kaingang on Indigenous Land of Votouro and Capão Alto (Indigenous Land of Nonoai). These two groups are Southwest Kaingang dialect speaking people and are situated at the dique on Uruguai River respectively on the east and west borders of Passo Fundo River at so called Alto Uruguai Region, North of Rio Grande do Sul, Brazil, South America. In a specific way, in the Kaingang “leaded” knowledge perspective the present research analyses the two ideological systems that mark the shamanic institution which are: the kujá system — linked to “virgin forest” dominion and Guarani influences — and caboclo system — linked to “house” and “clean space” dominions and caboclo influences. In this sense, this research aims to observe the way the shamanic complex contemporarily sets up among the Kaingang people on Indigenous Land of Votouro, starting from the influence performed by Roman Apostolic Catholic Church and Brazilian State.*

## KEY WORDS

*Indigenous Ethnology – Shamanism – Jê – Kaingang – Kujá – Curandor*



## INTRODUÇÃO

Esta Tese de Doutorado trata do complexo xamânico dos Kaingang, uma sociedade Jê que passou por profundas transformações sociais, religiosas e ambientais no decorrer dos últimos dois séculos. Trata-se de uma pesquisa realizada entre os Kaingang *católicos* da Terra Indígena Votouro e do Capão Alto (Terra Indígena Nonoai), duas sociedades falantes do dialeto kaingang Sudoeste (WIESEMANN, 1981; 2002), localizadas na bacia do Rio Uruguai, respectivamente às margens leste e oeste do rio Passo Fundo, região Alto-Uruguai, norte do Rio Grande do Sul, Brasil, América do Sul (cf. mapa página 32).

De uma forma abrangente busca-se conhecer e compreender as transformações do xamanismo kaingang. De forma mais específica, esta pesquisa tenciona relacionar as mudanças passadas e contemporâneas das noções e práxis de *kujà* e curandores Kaingang, Guarani, caboclos, negros, poloneses que atendem aos Kaingang na Terra Indígena Votouro<sup>1</sup>, na Terra Indígena Nonoai e nas cidades limítrofes a esses espaços demarcados pelo Estado brasileiro (Faxinalzinho, Benjamin Constant do Sul, Nonoai).

Na perspectiva do saber “guiado” kaingang (CRÉPEAU, 1997B; 2000) encontram-se dois sistemas ideológicos xamânicos, quais sejam: o sistema *kujà* — ligado ao domínio “floresta virgem” e à influência dos Guarani — e o sistema *caboclo* — ligado aos domínios “casa” e “espaço limpo” e à influência dos caboclos.

A análise desses dois sistemas acontece a partir das narrativas mitológicas, da atividade ritual dos Kaingang, da cura dessas pessoas de doenças provocadas por espíritos, coletadas e registradas durante a participação do projeto “Ritual do Kiki: Imagens Antropológicas” (desenvolvido entre 1994 e 1996),

---

<sup>1</sup> A partir de agora será usada a sigla T.I. quando se tratar de “terra indígena”.

do CD “*Kanhgág Jykre*”, que consiste em uma coletânea de narrativas mitológicas, rezas, diálogos xamânicos de uma *kujà* com um professor bilíngüe kaingang (realizado entre setembro de 2000 e outubro de 2002), e do trabalho de campo específico dessa tese de doutorado (desenvolvido em diferentes etapas, entre dezembro de 2002 e julho de 2003).

Além disso, investiga-se a maneira como o complexo xamânico se estabelece contemporaneamente entre os Kaingang da T.I. Votouro, a partir da pressão e da influência exercida pela Igreja Católica Apostólica Romana e pelo Estado brasileiro. Afinal de contas, como qualquer instituição social, o xamanismo também é suscetível às transformações que vêm do exterior no fluxo do tempo. (CRÉPEAU, 1988B; CHAUMEIL, 2000).

### **O Contexto do Modelo Etnológico Kaingang na Década de 1990**

Partindo dos registros históricos do início do século dezenove até os estudos ainda não publicados, Ricardo Cid Fernandes formulou em sua tese de doutorado quatro modelos de análise da “diversidade temática, teórica e geográfica” dos Kaingang, assim delineados: “modelo histórico-geográfico”, “modelo etnográfico do contato”, “modelo institucional do contato” e “modelo etnológico”. (FERNANDES, 2003). Com relação ao último, somente na década de 1990 o modelo etnológico se consolidou, conquistando espaço e reconhecimento dentro dos demais estudos antropológicos relacionados à sociedade kaingang.

Isto é, a partir dessa época, pesquisas, dissertações, teses, documentários etnográficos, CDs, mostras fotográficas sobre as sociedades kaingang, vinculados a esse modelo, ganharam visibilidade nos programas de pós-graduação, departamentos, museus, núcleos de pesquisas, vinculados à Universidade de São Paulo (USP), à Universidade de Campinas (UNICAMP), à Universidade Federal do Paraná (UFPR), à Universidade Estadual de Londrina (UEL), à Universidade Federal de Santa Catarina (UFSC), à Universidade Federal do Rio Grande do Sul (UFRGS) e a *Université de Montréal* (UdeM, Québec, Canadá).

Para apresentar alguns trabalhos vinculados às mesmas universidades, podem ser citadas as dissertações “Organização Social e Cosmovisão Kaingang:

uma introdução ao parentesco, casamento e nomeação em uma sociedade Jê Meridional” (VEIGA, 1994), “Os Curadores Kaingáng e a Recriação de suas Práticas: estudo de caso na aldeia Xaçecó” (OLIVEIRA, 1996), “Kaingang, um Estudo Etnobotânico: o uso e classificação das plantas na Área Indígena Xaçecó” (HAVERROTH, 1997), “Dinâmica Religiosa entre os Kaingang do Posto Indígena Xaçecó-SC” (ALMEIDA, 1998); as teses “Cosmologia e Práticas Rituais Kaingang” (VEIGA, 2000A), “Política e Parentesco entre os Kaingang: uma análise etnológica” (FERNANDES, 2003) e “Análise Antropológica das Igrejas Cristãs entre os Kaingang baseada na Etnografia, na Cosmologia e Dualismo” (ALMEIDA, 2004A); os artigos “*Mythe et rituel Chez les Indiens Kaingang du Brésil Meridional*” (CRÉPEAU, 1994), “*Les Kaingang dans le Contexte des Études Gé et Bororo*” (CRÉPEAU, 1997A), “*Le Chamane Croit-il Vraiment à ses Manipulations et à leurs Fondements Intellectuels?*” (CRÉPEAU, 1997B), “Casa e Ritual: um estudo sobre os papéis de gênero na construção da sociabilidade Kaingang” (FERNANDES, ALMEIDA, SACCHI, 1999), “*La pratique du chamanisme chez les Kaingang du Brésil méridional*” (CRÉPEAU, 2000), “Homem e Natureza na Ecologia dos Kaingang da Bacia do Tibagi” (TOMMASINO, 2004), entre outros.

No que tange à produção vinculada ao Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social da Universidade Federal do Rio Grande do Sul (PPGAS-UFRGS), na perspectiva do modelo etnológico aparecem os artigos “O que é, afinal, o corpo índio no Brasil Meridional?” (SOUZA, 1995), “Dualismo e Cosmologia Kaingang: o xamã e o domínio da floresta (SILVA, 2002) e “Nomes e Performances: fabricando corpos *kaingang*” (SILVA, no prelo), a dissertação “A Temporalidade Kaingang na Espiritualidade do Combate” (ROSA, 1998), a tese de doutorado do professor Sergio Baptista da Silva “Etnoarqueologia dos Grafismos Kaingang”, defendida na USP (SILVA, 2001).<sup>2</sup> Além desses trabalhos,

---

<sup>2</sup> Sob a coordenação do Prof. Dr. José Otávio Catafesto de Souza, o “modelo institucional do contato” teve uma notável produção no NIT/PPGAS/UFRGS. Para justificar isso menciono a própria tese desse professor, “Aos Fantasmas das Brenhas: etnografia, invisibilidade e etnicidade de alteridades originárias no sul do Brasil” (SOUZA, 1999), além dos seguintes laudos, perícias produzidos: “Diagnóstico Ambiental do Meio Sócio-Econômico – Impacto sobre as Populações Indígenas” (SOUZA, ROSA, VENZON, 1997), “Regularização da Terra Indígena Ventarra” (SOUZA, DIETRICH, VENZON, 1995), “Diagnóstico Parecer Antropológico e Jurídico 02/98 sobre a Terra Indígena Borboleta” (SOUZA, 1998), “Kaingang de Nonoai: A chegada dos brancos, a

importa citar ainda os vídeos “Ritual do Kiki” (ROSA, Vídeo, 1995), “A Herança dos *Tronco Velho*” (ROCHA, ROSA, Vídeo, 1999), “Dia de Mudança” (FREITAS, Vídeo, 2004) e os CDs “*Kanhgág Jykre*” (Pensamento Kaingang) (CHAPECOZINHO, CD, 2002) e “*Kanhgág Ag Vĩ Ymã Mág Kĩ*” (Vozes Kaingang na Aldeia Grande) (KASÚ, CD, 2005).

Diversos pesquisadores já mencionaram o fato dos Kaingang terem sido privados do modelo etnológico até pouco tempo atrás. Na década de 1960, os Jê Meridionais não foram incluídos nos estudos realizados por Anthony Seeger, David Maybury-Lewis, Jean Lave, Joan Bamberger, Terence S. Turner, J. Christopher Crocker, Júlio Cesar Melatti, Roberto Da Matta, que participaram do *Harvard-Central Brazil Project* (VEIGA, 1992; 1994; FERNANDES, 2003). O empenho do professor Silvio Coelho dos Santos na escritura do projeto “Os Grupos Jê em Santa Catarina”, em 1963, não reverteu essa tendência etnológica. Segundo Santos:

Inicialmente o projeto de nossa autoria tomou o nome de ‘O Grupo Jê em Santa Catarina’ e pretendia focalizar as relações mantidas entre os grupos tribais sobreviventes e os brancos, além de uma análise comparativa da sua organização social. [...] No ano de 1968, realizamos uma permanência de dois meses entre índios Kaingang aldeados na reserva existente no município de Xanxerê. No caso, pretendíamos a continuação do projeto na sua forma inicial. Contudo, acabamos por reconhecer que não havia possibilidade de darmos seguimento à parte do projeto no referente a comparações entre a organização social dos remanescentes Xokleng e Kaingang. (SANTOS, 1987, p. 12; 14).

Importante destacar nesse momento a continuidade da violência física e simbólica que os Kaingang estavam submetidos no interior dos espaços oficialmente reconhecidos pelo Estado brasileiro. Ainda na década de 1960, funcionários do Serviço de Proteção ao Índio (SPI) e, na continuidade, da Fundação Nacional do Índio (Funai) autorizavam ainda a derrubada de florestas, a construção de escolas indígenas, igrejas católicas e pentecostais, do mesmo modo, impediam o deslocamento dos Kaingang por seus territórios, além de

---

transformação do espaço e a luta pelo Capão Alto” (ROSA, 2000), “Diagnóstico do Programa de Bolsas de Manutenção da *Diakoniches Werk* para Estudantes Indígenas na Unijuí” (FREITAS, ROSA, 2003) e o vídeo “Iraí, Terra Kaingang” (ROSA, Vídeo, 1992). Tratando-se dos Guarani e Afro-Descendente foi produzido o “Relatório Circunstanciado de Identificação de Reservas Indígenas Mbyá em Coxilha da Cruz, Água Grande e Inhacapedum” (SOUZA, ASSIS, 2002), “Laudo Social-Antropológico do Território Negro do Rincão dos Martinianos” (SILVA, BITENCOURT JUNIOR, 2002), entre outros.

impedirem a atividade ritual e a reivindicação dos espaços usurpados pelos brasileiros “sem-terra”, além de constrangerem a realização de pesquisas por parte dos antropólogos.

A explícita tensão na relação de Kaingang, pesquisadores e Estado aparece na Dissertação de Mestrado “Terra de Posseiros”, de Ligia T. L. Simonian:

Dificuldades de toda ordem envolveram a realização da pesquisa que serve de base a este trabalho, principalmente a pesquisa de campo. De início não foi conseguida a tradicional ‘autorização de pesquisa’ expedida normalmente pela Funai (instituição pública protetora e tutora dos indígenas), para antropólogos ou outros pesquisadores que se propõem a investigar problemas relacionados com indígenas. Justificou-se a instituição protetora em sua negativa, que o momento não era oportuno; a reserva indígena de Nonoai estaria atravessando situações, momentos conflituosos — os indígenas continuavam a expulsar posseiros na aldeia Pinhalzinho — e a presença de estranhos era contra-indicada. (SIMONIAN, 1981, p. 01).

A consolidação dos estudos etnológicos entre os Kaingang a partir da década de 1990, também aconteceu devido à transformação da conjuntura indígena nos diferentes países da América Latina. No Brasil, Roberto Cardoso de Oliveira chamou atenção à “crise do indigenismo” oficial. (OLIVEIRA, 1988). Ainda segundo Oliveira:

Insensível às mudanças que estavam ocorrendo diante de seus próprios olhos, a Fundação Nacional do Índio não soube reformular suas relações com os povos indígenas de modo a transformar o teor autoritário das mesmas num modo mais democrático, marcado pela prevalência do diálogo — o que equivaleria aceitar a existência das lideranças que surgiram no bojo do movimento indígena. (OLIVEIRA, 1988, p. 10).

Relacionados aos kaingang no sul do Brasil, cinco aspectos, todos com raízes na década de 1990, destacaram-se na rerepresentação dessa sociedade ao cenário da etnologia brasileira<sup>3</sup> e mundial, quais sejam: da perspectiva dos Kaingang, primeiro, a realização do *Ritual do Kiki* pelos velhos do Posto Indígena<sup>4</sup> Xapecó; e segundo, a escritura do livro “*Ëg Jamên Kÿ Mũ*” (Textos *Kanhgãg*) (TORAL, 1997), pelos professores bilíngües dessa sociedade. Do ponto de vista

---

<sup>3</sup> “Tais estudos tentam apreender as sociedades kaingang segundo a perspectiva dos nativos, isto é, os indígenas passam a ser estudados como sujeitos de sua história, com sistemas de valores próprios.” (TOMMASINO, 2004, p. 148).

<sup>4</sup> A partir de agora será usada a sigla P.I. quando se tratar de “posto indígena”.

acadêmico, primeiro, o projeto “Ritual do Kiki: Imagens Antropológicas”; segundo, o CD “*Kikikoi* – Registro Áudio-Fotográfico do Ritual dos Mortos”; finalmente, em terceiro, a constituição do “Fórum de Investigação Jê do Sul”.

### **O Ritual do Kiki dos Kaingang Católicos do Posto Indígena Xaçecó**

Na década de 1990, o grande fato social que impulsionou o modelo etnológico foi a realização do *Ritual do Kiki* em 1993, 1994, 1995, 1996, 1997, 1998, 2000, pelos velhos kaingang do P.I. Xaçecó e da T.I. Palmas.

Embora o *Ritual do Kiki* tenha sido retomado pelos Kaingang na década de 1970, a partir do apoio do Conselho Indigenista Missionário (CIMI), em particular, do padre Hegen Heck (VEIGA, 2000B), nos anos 1990, os velhos organizadores desse ritual conseguiram o apoio dos professores e pesquisadores vinculados a UFRGS, UFSC, UEL, UEM, UNICAMP e UdeM. Diga-se de passagem, três décadas após o esforço do projeto “Os Grupos Jê em Santa Catarina”, coordenado por Silvio Coelho dos Santos, de trabalhar com a organização social dessa sociedade kaingang.

Esse esforço realizado pelo *pã’í* Vicente Fernandes *Fokanh* e pelos velhos rezadores do P.I. Xaçecó, situados entre setenta e oitenta anos de idade, foi justificado pelos mesmos a partir do seguinte: primeiro, o desejo de retomarem as terras do T.I. Imbu, situado na cidade de Abelardo Luz, espaço que eles foram expulsos por funcionários do SPI, na década de 1940; segundo, a compulsão cosmológica dessa sociedade em expulsar os espíritos dos recém-mortos *kamê* e *kanhru* para o “mundo dos mortos” kaingang.

Mas, além disso, outros aspectos estavam colocados na realização do *Ritual do Kiki*. Por exemplo, como expressão religiosa, os velhos rezadores de P.I. Xaçecó e T.I. Palmas elaboraram um discurso sobre a tradição e o catolicismo — sua identidade — frente o avanço das igrejas pentecostais nas suas comunidades (ALMEIDA, 1998); na política indigenista oficial e alternativa, essas pessoas buscavam demarcar a sua especificidade cultural frente ao avanço protagonizado



pela população regional sobre as suas terras<sup>5</sup> (VEIGA, 1994; CRÉPEAU, 1994; SOUZA, 1999); na educação, a partir da autorização para que professores bilíngües, indigenistas e pesquisadores fizessem o registro sonoro e visual do *Ritual do Kiki*, esses velhos almejavam a constituição de um acervo de informações para a transmissão de seus importantes conhecimentos sobre cosmologia e ritual às gerações mais novas, da mesma forma para a realização de trabalhos de cunho acadêmicos que divulgassem a cultura kaingang no Brasil e no mundo.

Como se pode reparar, foi um projeto audacioso, pensado, pelo menos, desde a década de 1960, momento que o SPI e a FUNAI radicalizavam a intervenção na sua Tradição, através da expulsão de *kujã*, a derrubada de florestas, proibição de falar a língua kaingang. Ainda na década de 1950, o resultado da gravação de um *Ritual do Kiki* por uma equipe da Alemanha<sup>6</sup> foi traumático para esse grupo. Segundo Veiga, durante a apresentação do material gravado aos Kaingang, o velho rezador *kamẽ* Pedro Pica-Pau *Kundid* chorou, pediu que o matassem porque, devido ao registro de sua reza, aquelas pessoas haviam roubado o seu espírito. (VEIGA, 2000B).

Dessa forma, o objetivo de fotografá-lo e registrá-lo em vídeo pela equipe de pesquisadores implicou em uma série de negociações entre os velhos rezadores kaingang antes e durante a realização do mesmo, devido à responsabilidade cosmológica que pesavam sobre seus ombros. O *pã'í* Vicente Fernandes *Fokanh* foi o Kaingang responsável pela busca do consenso entre os velhos conhecedores do *Ritual do Kiki* a respeito do registro imagético e sonoro por parte dos professores bilíngües, indigenistas do CIMI e pesquisadores vinculados a projetos de cunho acadêmico. Segundo a antropóloga Oliveira, que participou do projeto “Ritual do Kiki: imagens antropológicas”:

---

<sup>5</sup> “No primeiro semestre de 1993 [...] encontramos os Kaingang do Xapecó empenhados na luta pela recuperação das terras do Toldo Imbu, tomadas por fazendeiros em 1949.” (VEIGA, 1994, p. 5).

<sup>6</sup> “Identificamos esse último ritual da ‘fase antiga’ com a gravação apresentada por Simone Dreyfus-Roche no disco *Musique Indienne du Brésil* (Paris, Musée de l’Homme, 1972).” (VEIGA, 2000B, p. 279).

No início de nossa pesquisa houve um acerto no qual ficou estabelecido que o Ritual do Kiki daquele ano (abril de 1994) poderia ser gravado em áudio e vídeo, deixamos tácito que o produto destas imagens seria mostrado em público. Os rezadores do Kiki aceitaram. (OLIVEIRA, 1996, Pg. 09).

Um acontecimento paralelo à realização das diferentes etapas do *Ritual do Kiki* pelos Kaingang foram os encontros dos pesquisadores da UFRGS, UFSC, UEL, UEM, Unicamp e UdeM na casa de Vicente Fernandes *Fokanh* e Rivaldina Luiz *Niwê*, no P.I. Xapecó. Sinto uma grande satisfação ao lembrar a expectativa que se criava em torno do mês de fevereiro e abril, a espera de um telefonema de Vicente Fernandes *Fokanh*, algum colega em trabalho de campo, Alberto Capucci e Jussara Capucci, do CIMI, alardeando as boas novas, a realização de mais um *Ritual do Kiki*. Além da minha presença, Esther Jean Langdon, Robert Crépeau, Eliana Diehl, Maria Conceição de Oliveira, Moacir Haverroth, Ledson Kurtz de Almeida, Ricardo Cid Fernandes, José Otávio Catafesto de Souza, Juracilda Veiga, Wilmar D'Angelis, Kimiye Tommasino, Lúcio Tadeu Mota, Jorgisnei Ferreira de Rezende, revezaram as suas presenças durante toda a década de 1990.

Para mencionar alguns encontros, em 1994, Maria Conceição de Oliveira, Moacir Haverroth, Robert Crépeau trabalharam juntos ligados ao projeto “Ritual do Kiki...”; em 1995, Ledson Kurtz de Almeida e Eliana Diehl fizeram fotografias dos Kaingang; em 1996, eu e José Otávio Catafesto de Souza passamos na T.I. Iraí (RS) e convidamos os Kaingang Jair Sales e Luiz Salvador, ambos da metade *kamê*, para participarem do *Ritual do Kiki*; na casa de Vicente Fernandes *Fokanh*, encontramos-nos com Juracilda Veiga e Esther Jean Langdon. Nesse ano fez muito frio durante a madrugada do Terceiro Fogo, pegando todos desprevenidos. Em 1998, Kimiye Tommasino, Lucio Tadeu Mota e Robert Crépeau se encontraram; em 2000, Ledson Kurtz de Almeida e Ricardo Cid Fernandes mais uma vez estavam acompanhando esse “culto aos mortos”. Esses são alguns exemplos de situações vivenciadas em conjunto pelos pesquisadores. Somente no ano de 1996, havia mais de dez pesquisadores lado a lado acompanhando o *Ritual do Kiki*.

Diga-se de passagem, durante esse acontecimento prevaleceu um clima amistoso, de solidariedade entre os pesquisadores. Inúmeras vezes um colega

cedia o seu espaço a outro para que esse conseguisse um melhor enquadramento na fotografia, no registro magnético com uma câmera de vídeo S-VHS, uma distância adequada para gravar a voz e o instrumento musical do rezador.

Os momentos não-oficiais (aqueles de transição de uma etapa para outra) do *Ritual do Kiki* também eram aproveitados pelos pesquisadores tanto para conversar com um velho conhecedor da cosmologia kaingang, como para troca de informações com o colega ao lado. Nas diferentes etapas desse ritual, no cemitério, na praça da dança, assistindo aos Kaingang tomarem uma “aguardente benzida”, eram momentos únicos — *in loco* — para debater um novo conceito apresentado recentemente em uma dissertação, artigo, revista, sobre o *Ritual do Kiki*.

Nas idas e vindas em comboio de carros para Xanxerê, o café da manhã no City Hotel, a janta em um restaurante dessa cidade, também eram momentos nos quais se podia comprar ou fotocopiar um texto clássico ou recém lançado trazido por outrem, não poucas vezes, ainda inédito no circuito acadêmico. A partir de todas essas trocas entre os pesquisadores teve início a construção de uma gramática etnológica da cosmologia kaingang.

A troca desse tipo de material não se restringia ao universo dos pesquisadores. O Kaingang responsável pela recepção dos pesquisadores, o *pã'í* Vicente Fernandes *Fokanh* ficou como responsável pelo acervo das matrizes e cópias produzidas pelos pesquisadores (fotografias, fitas cassetes, fitas de vídeo, dissertações, artigos). Devido ao grande fluxo de pessoas que circulavam por sua casa, o interesse que esse tipo de material despertou nos demais Kaingang foi grande. Assim, Vicente Fernandes *Fokanh* conseguiu uma caixa de metal, chaveada com cadeado, para guardar o material deixado pelos pesquisadores em sua casa.<sup>7</sup>

---

<sup>7</sup> Lamentavelmente, após a morte de Rivaldina Luiz *Niwê*, no ano de 2003, e o agravamento da perda de memória desse homem, todo o material repassado a Vicente Fernandes *Fokanh* pelos pesquisadores desapareceu de sua casa. Ninguém mais sabe onde foram parar os cadernos com as anotações pessoais desse *pã'í*. De modo geral, a expectativa dos etnólogos é que o retorno à comunidade do material produzido seja realizado aos professores bilíngües junto às escolas indígenas.



Im. 02

Tendo aprendido, a partir do apoio do CIMI, a leitura e a escritura da língua portuguesa com uma idade avançada, Vicente Fernandes *Fokanh* mantinha o hábito de fazer as suas anotações em um diário de campo pessoal durante o processo de pesquisa dos indigenistas e etnólogos.

Responsável pelo acervo, muitas vezes cabia a Vicente Fernandes *Fokanh* o repasse de algum trabalho aos próprios pesquisadores. Por exemplo, em 1995, os pesquisadores que chegaram para acompanhar o *Ritual do Kiki* tiveram acesso, em primeira mão, a um livro assinado por ele e Wilmar da Rocha D'Angelis — “Toldo Imbú”.

Da mesma forma, ele lia o que os etnólogos escreviam, por exemplo, a respeito da cosmologia e dos rituais realizados pelos Kaingang. Em 1996, quando eu e José Otávio Catafesto de Souza chegamos da T.I. Iraí em sua casa, ele saiu da sala com a dissertação de mestrado da Juracilda Veiga embaixo do braço. Quando lhe perguntamos o que ele estava fazendo, disse-nos que estava estudando o *Ritual do Kiki*.

### **O Livro ‘*Ēg Jamēn Kÿ Mũ*’ (Textos *Kanhgág*)**

Outro trabalho dos Kaingang que marcou a década de 1990 e, conseqüentemente, o modelo etnológico foi o livro “*Ēg Jamēn Kÿ Mũ*”, organizado por André Amaral de Toral. Esse material foi o resultado do projeto “Curso de Formação de Professores Indígenas Bilíngües” para o ensino de 1ª a 4ª série, coordenado por uma comissão interinstitucional formada pela Universidade Regional do Noroeste do Estado do Rio Grande do Sul (UNIJUÍ), Associação dos Professores Bilíngües Kaingang e Guarani (APBKG), Conselho de Missão entre os Índios (COMIN) e Organização das Nações Indígenas do Sul (ONISUL).<sup>8</sup>

---

<sup>8</sup> Esse curso foi dividido nas seguintes etapas: 1) estrutura e organização kaingang e sociologia cultural; 2) palestras com os *kujà* e conhecedores da tradição oral; 3) solicitação aos alunos para que produzissem textos a respeito de aspectos da sua sociedade, sistema de curas tradicionais, conhecimento dos *kujà*, práticas fitoterápicas. (TORAL, 1997).

# ËG JAMËN KÏ MÛ

TEXTOS KANHGÁG



Adão Sales Vykág  
Alcides Jacinto Múrenh  
Aldair Nenh Alfate  
Armando Kánkör Bento  
Aurelino Góg Ribeiro  
Clarice Fágte dos Santos Berton  
Dirceu Bento Kójégég  
Dorvalino Cardoso Refej  
Gelson Vergueiro Kagrêr  
Gloria Fêra Cornelio  
Iraci Greja Antonio  
Iraci Miguel  
Jeocir Kuitá dos Santos  
José Nĩusu Sales

Luiz Adriano Penĩ Dias Sales  
Marilde Luiz Ganhgre  
Natalino Góg Crespo  
Nestor Antonio Kavág  
Neusa Jagmũ Ferreira  
Pedro Retón Candido  
Pedro Kresó  
Rogério Antonio Kagÿnh  
Ronelson Foráj Luiz  
Sebastião Luiz Camargo  
Valmir Cipriano Jêsi  
Waldomiro Kafár Mineiro  
Wilson Grün Policeno



Acima: Domingos Ribeiro, que cuidou da alimentação durante o curso de Formação de Professores Indígenas Bilingües.  
Abaixo: um dos conhecedores da tradição Kaingang, entrevistado pelos autores deste livro: Ernesto Kaingang, da Comunidade de Ligeiro. (fotos André Toral)

APBKG  
Dias Auerlio  
MEC/UNUD

## Kujá fi tÿ ã mÿ touãnh ke kãme

Dorvalino Refej Cardoso  
Comunidade Votouro

Jagnĩgri fi tóg tÿ. Kujá nĩ, Votor ki. Fi panh kófa tóg fi  
mÿ tovã ja vē, ti mÿ fi tóg nÿ ja nĩ. Fi mÿ tóg, ã tÿ mÿnh  
tũ nĩn ke mũ, ã tÿ to nén ã mãn kÿ koj fã jé ke tóg mũ.  
Nêñ mãn, Kusa ra tóg fi pere tÿ mũ ser, kuty tá.  
Fi pi je mãmên mũ, fi panh kófa tóg fypóprã ke mũ.  
Jãnh fej tÿtóg fi mron mũ ser, kar fi tóg kron mũ ser.  
Kÿ tóg fi mÿ, vaj kÿ ã fi tóg ã ki jun, fi krê mãn kÿ fi tóg  
jun mũ.  
Kÿ to jãn nĩ, ke tóg mũ.  
Kysã tÿ agosto, kar prÿn tÿ 1955 kãki ke vē. Kysã tÿ ga  
ki jur kã ke vē, ti tÿ fi mron ja ti.  
Fi jagrê tóg tÿ mĩn kusũn nĩ.  
Fi Santo tóg tÿ N. Senhora da Conceição, S. Jorge, S.  
Sebastião, S. Antônio, nÿ tÿ. Kurã tÿ S. Sebastião kã, fi  
tóg vēnhkagat génh kÿ vin han tÿ, fi tÿ néj fã jé. Kysã ta  
ga ki jur kã.  
Gir kênh még tóg ti ki puj ke kÿ, fi jagrê tóg jãvãnh kÿ,  
makãtin kÿ kãkã fêñ mãn tÿ.

49

Gir kagyga mÿ fi tog huj. mrur ger. karug' mág pũn tÿ.  
Ti nĩja kri fi tóg gir venven ke tÿ. Kysã ta ga ki jur kã fi  
g venhkagta pũn tÿ.  
fa fi tóg nĩ ha, kanê tũ. kÿ fi tóg tovãnh ke nĩ ha.  
mÿ tovãnh ke. vén sa nĩ ha ke fi tóg tÿ.  
gijêr nĩnh. kaga kamo. pég 'me kamo nĩnh ke fi tóg ti.



Acima: Inocência Dantas, kãjã do P. Ligeiro, junto com o professor Aurelino Ribeiro em 1996.  
Abaixo: a nascente utilizada pelo kãjã de Inhamã. (fotos André Toral)

Im. 03

Na apresentação desse material foi escrito que o livro se destinava aos estudantes das escolas pertencentes às comunidades kaingang no sul do Brasil, “como material de leitura no ensino bilíngüe, particularmente nas áreas onde atuam os professores formados pelo curso” (TORAL, 1997, p. 09). A ênfase dada aos *kujà* nas entrevistas realizadas nas comunidades, a seriedade dos professores bilíngües no levantamento dos dados e na análise dos mesmos propiciou uma verdadeira obra-prima aos professores e aos etnólogos interessados em temas relacionados à cosmologia kaingang.

Ao todo, vinte e sete professores bilíngües produziram quarenta e quatro artigos que abordam questões da cosmologia, mitologia, xamanismo, organização social, *Ritual do Kiki*, luta pela terra e etnicidade kaingang. Com relação ao complexo xamânico kaingang, trata-se do maior levantamento de *kujà* e curandeiros, transmissão de dom, relações *kujà* e espíritos-auxiliares, concepções de curas, influência da Igreja Católica, realizado no século vinte, particularmente, no estado do Rio Grande do Sul (RS).

### **O Projeto “Ritual do Kiki: Imagens Antropológicas”**

Foi mencionado acima que os pesquisadores que se deslocaram ao P.I. Xapecó para acompanhar o *Ritual do Kiki*, na década de 1990, estavam vinculados a projetos acadêmicos, nesse momento destacaria os seguintes:

Primeiro, o projeto “Ritual do Kiki: imagens antropológicas”. A partir de uma parceria entre os programas de pós-graduação em Antropologia Social da Universidade Federal do Rio Grande do Sul (UFRGS) e a Universidade Federal de Santa Catarina (UFSC), um grupo de pesquisadores estruturou um projeto de pesquisa etnológica e de antropologia visual para fazer o registro do *Ritual do Kiki*. Ele durou entre 1994 e 1996.

Participaram do projeto “Ritual do Kiki...”, pela UFRGS, eu e o prof. José Otávio Catafesto de Souza; pela UFSC, prof<sup>a</sup>. Esther Jean Langdon, prof<sup>a</sup>. Eliana Elisabeth Diehl, Maria Conceição de Oliveira, Moacir Haverroth, Ledson Kurtz de Almeida, Ricardo Cid Fernandes e Carolina Rodrigues Paz. A coordenação do projeto foi da Prof<sup>a</sup>. Cornelia Eckert e Prof<sup>a</sup>. Esther Jean Langdon, representando

os PPGAS-UFRGS e PPGAS-UFSC. O consultor do mesmo foi o Prof. Robert Crépeau, representando a UdeM.

No objetivo geral do projeto, ficou expressa a necessidade de uma maior compreensão do *Ritual do Kiki* realizado pelos Kaingang do P.I. Xapecó, ampliando com isso o conhecimento antropológico a respeito da cultura dessa sociedade, da mesma forma, atendendo “um pedido expressado pela comunidade”. Considerando esse ritual um momento genuíno de reafirmação étnica, propusemos, naquela época, o método da antropologia visual enquanto ferramenta adequada para se alcançar a devida compreensão desse ritual.

Os dados coletados nesse trabalho deram impulso aos trabalhos de Robert Crépeau (1994; 1997A; 1997B; 2000), Maria Conceição de Oliveira (1996; 2000), Moacir Haverroth (1997; 2004), Ledson Kurtz de Almeida (1998; 2004A), Rogério Reus Gonçalves da Rosa (1998; 2004), além do vídeo “Ritual do Kiki” (ROSA, Vídeo, 1995) e o CD “*Kanhgãg Jykre*” (CHAPECOZINHO, CD, 2002).

### **Projeto CD “*Kikikoi* – Registro Áudio-Fotográfico do Ritual dos Mortos”**

Um segundo projeto ligado ao *Ritual do Kiki* dos Kaingang do P.I. Xapecó foi o CD “*Kikikoi* – Registro Áudio-Fotográfico do Ritual dos Mortos”, ao qual estavam vinculados Kimiye Tommasino, Jorgisnei Ferreira de Rezende e Lucio Tadeu Mota, representando, respectivamente, a UEL, o Núcleo de Música Contemporânea<sup>9</sup>–UEL (NMC) e a UEM. Esse projeto teve início no ano de 1995 quando o estudante do curso de música Jorgisnei Ferreira de Rezende participou pela primeira vez do *Ritual do Kiki* para conhecer a música ritual kaingang. Daí em diante Jorgisnei assistiu ao mesmo ritual em 1996, 1997 e 1998. Já Kimiye Tommasino e Lucio Tadeu Mota assistiram o mesmo em 1998. (Kimiye Tommasino, comunicação pessoal).

---

<sup>9</sup> “O NMC [já] desenvolveu inúmeras atividades de extensão, estudos e pesquisas interdisciplinares, dentre as quais destacam-se a difusão da música eletroacústica, etnomúsica, ecologia sonora, o programa radiofônico Música Nova — Rádio Universidade FM —, além de reunirmos documentação sonora, impressa e áudio visual do Brasil e exterior nestas áreas de estudo.” (Janete El Haouli *apud* TOMMASINO, REZENDE, 2000, p. 06).





Im. 04



Im. 05

Após o registro do ritual do Kiki, preocupados com o retorno desse material aos velhos rezadores, o NMC montou um projeto à Coordenadoria de Extensão à Comunidade da UEL, sendo que o CIMI entrou com a outra parte dos recursos e apoio logístico. A par disso, Vicente Fernandes *Fokanh* viajou a Londrina e propôs um CD com faixas do material registrado durante o ritual e faixas gravadas em estúdio. (Kimiye Tommasino, comunicação pessoal).

Enfim, o CD “*Kikikoi...*” trata-se de um registro sonoro de todas as rezas do *Ritual do Kiki* das metades *kamẽ* e *kanhru*, tornado público em 2000. Esse trabalho está sendo usado por lideranças religiosas e políticas — por exemplo, Zílio Salvador entre os Kaingang da Aldeia Grande (Porto Alegre), cujo desejo é a retomada desse ritual em novos espaços.

### **O Fórum de Investigação Jê do Sul**

A reunião de pesquisadores vinculados à etnologia indígena, arqueologia, história, arquitetura, educação, lingüística para discutir os Jê do Sul aconteceu pela primeira vez durante a IV Reunião Regional da ABA-SUL, realizada na cidade de Florianópolis, em novembro de 1993. Depois dessa IV Reunião um número cada vez maior de pesquisadores se aliou nos encontros seguintes de Tramandaí-RS (1995), Piriapólis-Uruguaí (1997), Posadas-Argentina (1999), Curitiba (2001) e Florianópolis (2003).

Na realização da IV Reunião de Antropologia do Mercosul, na cidade de Curitiba, coordenada por mim e Lúcio Tadeu Mota, novembro de 2001, Vicente Fernandes *Fokanh* e Rivaldina Luiz *Niwẽ* foram homenageados através da apresentação de trabalhos por Ledson Kurtz de Almeida e Kimiye Tommasino, além da entrega de uma placa de bronze com a seguinte mensagem: “como representantes dos povos indígenas no sul do Brasil, a nossa homenagem, o nosso reconhecimento a Vicente Fernandes *Fokanh* e Rivaldina Luiz *Niwẽ* pela imensa contribuição ao pensamento etnológico dos Kaingang no século vinte”. Na reunião seguinte, dessa vez coordenada por Kimiye Tommasino e Ricardo Cid Fernandes, realizada na cidade de Florianópolis, em 2003, foram inscritos vinte e

cinco trabalhos, diversos temas de pesquisas, apresentados por Eliana Diehl, Flávio Braune Wiik, Francisco Silva Noelli, Juracilda Veiga, Ledson Kurtz de Almeida, Lúcio Tadeu Mota, Robert Crépeau, Sergio Baptista da Silva, Wilmar da Rocha D'Angelis, para citar alguns.

O principal objetivo do Jê do Sul é a reunião de pesquisadores para trocas acadêmicas, além do acompanhamento dos Jê Meridionais na sua luta pela autodeterminação frente à sociedade brasileira e a melhoria da qualidade de vida dessas pessoas. As duas mais significativas contribuições do Jê do Sul à renovação da produção acadêmica sobre Kaingang e Xokleng foram o “Uri e Wãxi – Estudos Interdisciplinares dos Kaingang” e “Novas Contribuições aos Estudos Interdisciplinares dos Kaingang”, ambos organizados por Kimiye Tommasino, Lucio Tadeu Mota e Francisco Silva Noelli, a partir dos artigos produzidos pelos pesquisadores que participam desse grupo.

O reconhecimento por parte dos maiores especialistas contemporâneos sobre Kaingang e Xokleng – fato, por exemplo, comprovado tanto pela qualidade dos trabalhos apresentados durante a RAM quanto pela publicação dos artigos no “Uri e Wãxi” e “Novas Contribuições...” –, atesta que o Jê do Sul tornou-se uma importante referência aos jovens pesquisadores, aos coordenadores de Pós-Graduação, aos coordenadores de núcleos de pesquisas, aos administradores de políticas públicas, inclusive, aos próprios Kaingang que vêm participando das discussões desse grupo (professor bilíngüe Pedro *Kresó* participou da IV Aba-Sul, Florianópolis, 1993; Vicente Fernandes *Fokanh* e Rivaldina Luiz *Niwẽ* participou da IV RAM, Curitiba, 2001; Bruno Ferreira apresentou com Wilmar da Rocha D'Angelis o texto “Sugestões para um programa de estudos sociais em escolas indígenas de ensino médio”, na V RAM, Florianópolis, 2003).

Apesar do sucesso desse grupo de trabalho, novos desafios colocam-se a esse Fórum de Investigação, por exemplo, a necessidade dos pesquisadores expandirem as análises comparativas dos Kaingang e Xokleng às demais sociedades do Tronco Jê, Guarani, cabocla, cafuza, Toba, etc.



Im. 06

## Os Kaingang Jê Pesquisados

A partir de critérios lingüísticos, culturais e geográficos, o tronco Macro-Jê está dividido no Brasil em três grupos: os Jê Setentrionais, os Jê Centrais e os Jê Meridionais, onde se incluem os Xokleng e Kaingang. Em termos demográficos, os Kaingang se constituem na primeira etnia do tronco Macro Jê e a segunda etnia do território brasileiro (com mais de vinte duas mil pessoas), vivendo em terras indígenas de acesso rodoviário (CRÉPEAU, 1994; VEIGA, 2000A; TOMMASINO, 2004).

No que se refere especificamente aos Jê Meridionais, os Xokleng habitam a T.I. Ibirama, situada no estado de Santa Catarina, enquanto que os Kaingang, sobre o qual este projeto de pesquisa se apóia, vivem em trinta e duas terras indígenas, assim divididas: T.I. Icatu e T.I. Vanuire (estado de São Paulo); T.I. São Jerônimo da Serra, T.I. Apucarana, T.I. Mococa, T.I. Queimadas, T.I. Ivaí, T.I. Faxinal, T.I. Guarapuava, T.I. Rio das Cobras, T.I. Mangueirinha e T.I. Palmas (Paraná); P.I. Xapecozinho, T.I. Chimbangue, Toldo Pinhal, T.I. Kondá e T.I. Ibirama (Santa Catarina); T.I. Inhacorá, T.I. Guarita, T.I. Rio dos Índios, T.I. Iraí, T.I. Rio da Várzea, T.I. Serrinha, T.I. Nonoai, T.I. Votouro, T.I. Ventarra, T.I. Ligeiro, T.I. Carreteiro, T.I. Cacique Doble, T.I. Monte Casero, Borboleta e Porto Alegre (Rio Grande do Sul), além dos grupos que vivem acampados na beira das estradas, das rodoviárias, morando na periferia das cidades nos estados do sul do Brasil.

Tendo como base os referenciais da Etnologia Indígena e o caráter “transétnico” do xamanismo kaingang (CHAUMEIL, 2000), o trabalho de campo dessa tese de doutorado, foi realizado, de modo intercalado, entre dezembro de 2002 e julho de 2004, com *kujà*, curandores e Kaingang que moram na bacia do rio Uruguai, região essa que compreende dois dialetos kaingang e três terras indígenas. Além disso, o mesmo projeto inclui os curandores caboclos, negros, poloneses que moram nos municípios vizinhos a esses espaços dos Kaingang no sul do Brasil. De modo mais específico, esse estudo abrange as seguintes terras indígenas, cidades e sociedades:

- Região do Dialeto Sudoeste, na bacia do Rio Uruguai, a leste do rio Passo Fundo, foi considerada a T.I. Votouro e os municípios de Benjamin Constant do Sul e Faxinalzinho; já a oeste do rio Passo Fundo foi contemplada o setor Capão Alto (T.I. Nonoai) e o município de Nonoai.
- Região do Dialeto Central, também pertencente à bacia do Rio Uruguai, entre o rio Chapecó e Chapecozinho, foi considerada o P.I. Xapecó e as cidades Entre Rios, Bom Jesus, Ipuacu e Abelardo Luz.

### *A Terra Indígena Votouro*

A T.I. Votouro tem contemporaneamente 3.361 hectares de terras situadas entre os rios Passo Fundo, Erechim e Lajeado Grande (afluentes da bacia do rio Uruguai), na região denominada Alto-Uruguai, norte do estado do Rio Grande do Sul (RS), onde vivem cerca de 1.085 Kaingang<sup>10</sup>, a maioria desses falantes do idioma kaingang.

As aldeias que formam a T.I. Votouro — Barra Seca, Campina, Granja, Fontin, Guabiroba<sup>11</sup>, Linha Vicente, Palmeira, Sede<sup>12</sup>, Tico Tico, Vinte e Quatro — fazem divisas com propriedades rurais pertencentes aos municípios de Benjamin Constant do Sul e Faxinalzinho. Na Sede, a seis quilômetros de distância de Faxinalzinho, está localizada a maioria das residências, o posto de saúde, a Escola Estadual Indígena de Ensino Fundamental Toldo Coroado, a sede do posto da FUNAI, a Igreja Católica São José, as igrejas dos crentes — Assembléia de Deus (do pastor Júlio Pinto), Evangelho Mundial (Eurico Nunes), Só o Senhor é Deus (Alípio Lopes), Sociedade Beneficente Filhos de Jesus, Universal Karáí — além do campo de futebol e a cadeia de nome *Boi Preto*.

---

<sup>10</sup> Segundo números do Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística (IBGE) são 543 mulheres, 542 homens, divididos em 253 famílias, sendo grande parte dessa população formada por crianças. (FERNANDES, ALMEIDA, 2001).

<sup>11</sup> Na divisa do setor Guabiroba vivem 40 Chiripá, desse total 22 são homens e 18 são mulheres (FERNANDES, ALMEIDA, 2001), sendo cacique o velho Antoninho Mariano. Segundo Jacir de Paula, cacique dos Kaingang do Votouro, “eles não gostam de viver com os Kaingang, gostam de ficar separado. Eles solito, na discussão eles não aceitam o Kaingang”.

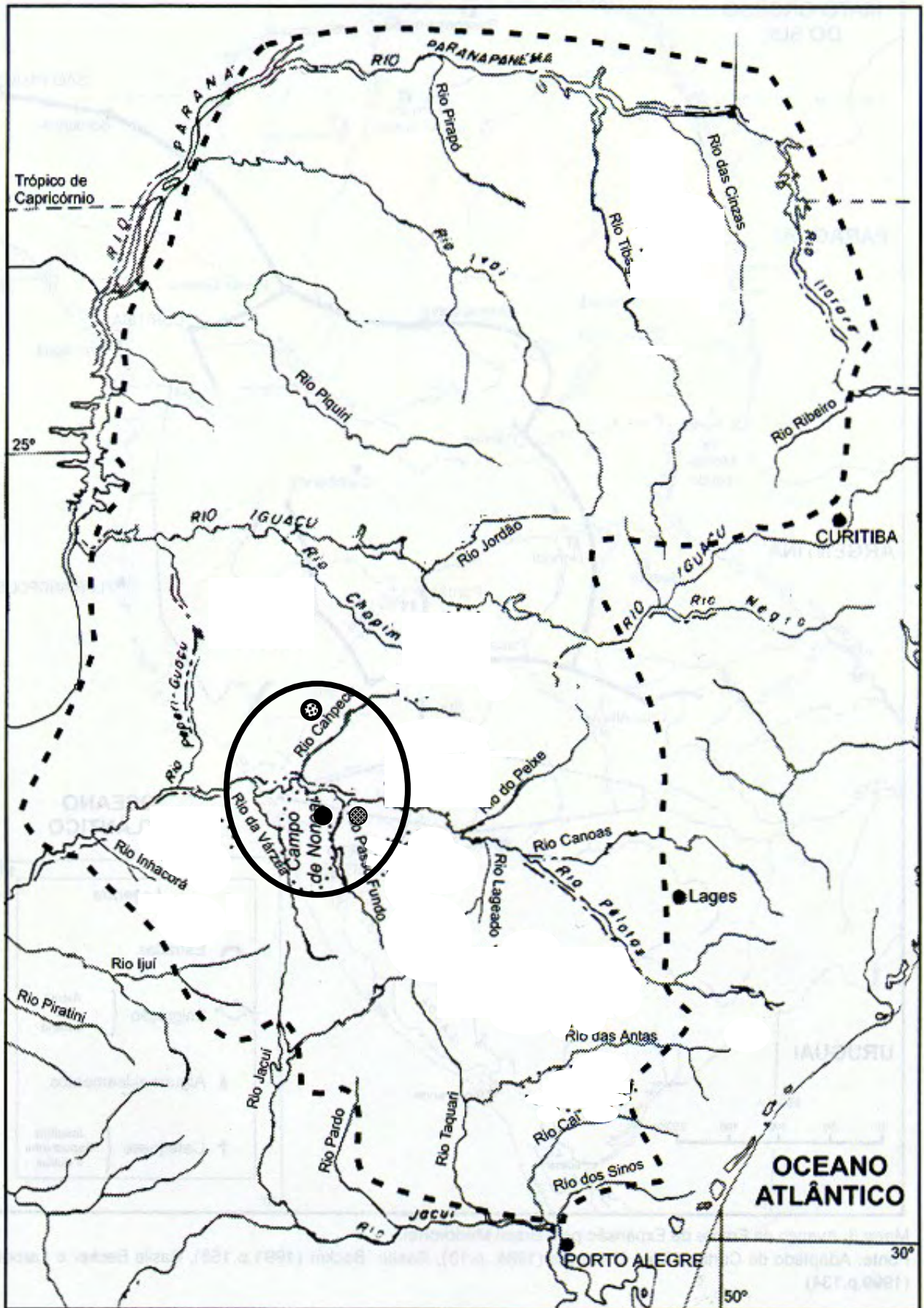
<sup>12</sup> O setor Sede, um vilarejo localizado na estrada principal que atravessa o Votouro, é o mais populoso com 311 pessoas. (FERNANDES, ALMEIDA, 2001, p. 03).

Os Kaingang da T.I. Votouro também têm a sua associação indígena; os objetivos são: procurar os meios para obtenção de recursos para a comunidade. Em 2003, essa associação havia contratado dois tratoristas, dois professores bilíngües e uma merendeira. Esses Kaingang têm convênios assinados com a Prefeitura Municipal de Benjamin Constant do Sul e o Governo do Estado. Da mesma forma, a comunidade participou 100% do programa RS Rural, sendo que 30% das lavouras de 2003 foram beneficiadas com recursos do Programa Nacional de Fortalecimento da Agricultura familiar (Pronaf). Embora 50% das terras no Votouro sejam ainda cobertas de mata nativa, os espaços para plantio do feijão-soja avançam cada vez mais sobre as florestas. (ALMEIDA, 2004A).

Com relação ao trabalho, segundo o cacique Jacir de Paula, o feijão tem possibilitado aos Kaingang duas safras ao ano, enquanto que a soja e o milho rendem uma safra. Segundo Almeida:

A maior parte desta produção destina-se à comercialização, sendo que uma pequena quantidade do feijão e do milho é dividida entre aqueles que oferecem gratuitamente sua mão de obra. Um homem de cada família compõe a mão de obra utilizada nos processos de preparo da terra, plantio e manejo, sem receber remuneração, garantindo apenas participação nos resultados, uréia, veneno e adubo. (ALMEIDA, 2004A, p. 71-2).

Também o artesanato é uma importante fonte de renda dessas pessoas. Duas, três vezes ao ano, os kaingang saem com 100 peças de artesanato para comercializar em Chapecó, Florianópolis, Lajeado, Caxias do Sul, Porto Alegre, retornando quarenta dias depois com um ganho de R\$ 2.000,00. Outra fonte de renda é a coleta de maçã em Vacaria, todos os anos, dezembro e março. Segundo Jacir de Paula, a média mensal de R\$ 500,00 por mês. Segundo Jacir de Paula, o artesanato dá mais ganhos que a agricultura.



- Im. 07
- Terra Indígena Votouro
  - Capão Alto (Terra Indígena Nonoai)
  - Posto Indígena Xapecó



## *A Terra Indígena Nonoai*

A T. I. Nonoai tem hoje oficialmente 14.910 hectares de terras<sup>13</sup>, localizados entre os rios Passo Fundo e Rio da Várzea, onde vivem cerca de 2.800 Kaingang<sup>14</sup>, a maioria deles falante do idioma kaingang. As aldeias maiores e menores que formam o conjunto da T. I. Nonoai — Sede, Vila Alegre, Capinzal, Cascata, Dois Pinheiros, Bananeiras, Barrinha, Ervalzinho, Pinhalzinho, Prata e Taipa — contemporaneamente fazem divisas com propriedades rurais ligadas aos municípios de Nonoai, Rio dos Índios, Gramado dos Loureiros e Planalto. (ROSA, 2000).

Nessa comunidade existe a Associação Comunitário dos Moradores da Área Indígena Nonoai (Asmorin), uma olaria comunitária de fabricação de tijolos, uma igreja católica, doze igrejas pentecostais, posto de escritório da Funai. No comércio próximos à T. I. Nonoai, os Kaingang consomem produtos dos supermercados das cidades e armazéns (boliches). Existem cerca de 500 homens e mulheres Kaingang aposentados por idade, deficiência, viuvez (pensão), auxílio-acidente, trabalho e maternidade (temporário). (ROSA, 2000).

Em relação à rede pública de ensino, há cinco escolas indígenas ligadas ao município de Nonoai, quais sejam: *Joaquim Gaten Cassemiro*, Cacique Nonoai, (setor *Re*), *Jakág* e *Kógunh Si* (setor Bananeiras); no município de Gramado dos Loureiros: *Peró Ga* (setor Bananeiras); no município de Planalto: Cacique *Sy Gre*, *Goj Ror*, *Jag Mág* (setor Pinhalzinho), *M'baraka Miri* (setor Guarani) e Joaquim Mariano (aldeia Flor da Mata, lajeado Passo Feio); no município de Rio dos Índios: *Foty* (Aldeia Capinzal). Em todas essas escolas indígenas estudam no ensino fundamental, de 1ª à 4ª série, cerca de 600 crianças; de 5ª à 8ª série,

---

<sup>13</sup> Embora o Parque Florestal (19.998 hectares) seja um espaço comum de manejo dos Kaingang da T.I. Nonoai e T.I. Rio da Várzea, conforme a Portaria nº 822, do Ministério da Justiça, assinada em fevereiro de 2003, oficialmente ele pertence aos Kaingang da T.I. Rio da Várzea. No Parque Florestal localiza-se as nascentes dos seguintes rios: Rio do Mel, Rio da Várzea, Água Branca, Porongos, Passo Feio, Tamanduá, lajeado Grande, lajeado *M'ig goj* (lajeado do Tigre), lajeado Nonoai, além de inúmeros lajeadinhos, todos pertencentes a bacia do Rio Uruguai. Os Kaingang de *Péikār* dividem-se nas seguintes aldeias: *Péikār*, Veiga, Limeira e Jacutinga. (CERNEV ROSA, 2004).

<sup>14</sup> Na T.I. Nonoai vivem também 250 pessoas da etnia Chiripá, destas 70 moram na aldeia Passo Feio e 180 na Aldeia Guarani. (ROSA, 2000).

cerca de 110 crianças; o ensino médio é realizado fora da T. I. Nonoai; por fim, 04 Kaingang são estudantes universitários.

Para o atendimento à saúde, existem quatro postos na T. I. Nonoai assim distribuídos: ligados ao município de Nonoai: um na Sede e outro na Bananeira; município de Planalto: um no Pinhalzinho e outro na Aldeia Guarani. Há também dois gabinetes odontológicos: um na Sede e outro no Pinhalzinho. Basicamente dois hospitais atendem os Kaingang pelo Sistema Único de Saúde (SUS) e Fundação Nacional de Saúde (Funasa), quais sejam: Hospital Comunitário de Nonoai e Hospital Medianeira, em Planalto. Os principais problemas dos Kaingang em relação às doenças são: respiratórias, verminoses, intestinais, desnutrição e escabiose. (ROSA, 2000).

A T. I. Nonoai é atravessada por rodovias asfaltadas e estradas de chão batido: em relação à primeira: 1) RS 406 liga o município de Nonoai ao de Sarandi, cruza por uma extensão de 03 quilômetros sobre as terras do Capão Alto; 2) RS 324 que liga Nonoai a Planalto, atravessa as aldeias Bananeiras e Pinhalzinho, por uma extensão de 20 quilômetros. Já em relação às estradas de chão batido: 3) Nonoai a Batinga (Rio dos Índios), 10 quilômetros, passa pela Sede do Posto; 4) Nonoai a Rio dos Índios, 05 quilômetros, passa pelos acampamentos do Timbozal; 5) Nonoai a Taquaruçuzinho (São Roque), 20 quilômetros.<sup>15</sup> (ROSA, 2000).

### *O Posto Indígena Xapecó*

Com relação aos espaços indígenas oficialmente demarcados, o P.I. Xapecó<sup>16</sup> é conhecido tanto pelos Kaingang quanto pelas populações

---

<sup>15</sup> Em relação às distâncias entre as aldeias e cidades próximas temos: Sede-Nonoai, 05 quilômetros; Bananeiras-Nonoai, 20 quilômetros; Pinhalzinho-Planalto, 04 quilômetros; Pinhalzinho-Nonoai, 25 quilômetros. Em relação às distâncias de outras cidades e terras indígenas: Nonoai a Porto Alegre, 460 quilômetros; Iraí, 70 quilômetros; Serrinha, 50 quilômetros; sede do Rio da Várzea, 35 quilômetros; Chapecó, 45 quilômetros. (ROSA, 2000).

<sup>16</sup> “Somente em 1941 foi criado o PI Selistre de Campos, atual PI Xapecó, porém, a terra negociada em 1902 entre o cacique Vaikrê – responsável pela liderança do grupo naquela época – e o governo paranaense – a quem pertencia a propriedade daquelas terras antes de serem contestadas por SC – foi extremamente reduzida. A delimitação da área totalizava aproximadamente 50.000 ha de solo fértil coberto por araucária (*Araucaria angustifolia*) e imbuia (*Ocotea porosa*), sendo reduzida para 15.009,8 ha. A expedição do título definitivo dos limites da

circunvizinhas como Xapecozinho. Trata-se de uma área com 15.286 hectares de terras, onde habitam cerca de 4.000 pessoas, a maioria não falante do idioma kaingang. As aldeias que formam o P.I. Xapecó — Sede, Olaria<sup>17</sup>, Água Branca, Baixo Samburá, Fazenda São José, Serro Doce, Serrano, Pinhalzinho, Paiol de Barro, Linha Limeira, Linha Matão — fazem divisa com as terras dos proprietários rurais pertencentes aos municípios de Ipuauçu e Entre Rios (ALMEIDA 1998; 2004A).

A influência das cidades (através da ação da FUNAI e das prefeituras locais) no P.I. Xapecó é respeitável, perceptível através da introdução de escolas indígenas, do progressivo avanço das igrejas pentecostais na Sede, na continuidade da monocultura da soja enquanto modelo econômico prioritário defendido como legítimo pelas lideranças políticas kaingang que se sucedem — e se matam! — há décadas.

Os efeitos de tais práticas na comunidade foram os seguintes: no plano espiritual, o acirramento das disputas religiosas — e de suas respectivas identidades! — entre os Kaingang *crentes* e *católicos*; no plano sociológico, a alienação de numerosas lideranças políticas tradicionais; no plano espacial, a devastação de centenas de hectares de florestas com a transformação das mesmas em terras limpas, além da contaminação das fontes de águas, lajeados e rios devido o uso de agrotóxicos por produtores rurais, pequenos agricultores e os próprios Kaingang.

### **Objetivos que Nortearam essa Tese**

Como doutorando do PPGAS-UFRGS e pesquisador associado do Núcleo de Antropologia das Sociedades Indígenas e Tradicionais (NIT), procurei marcar essa tese sobre o xamanismo kaingang a partir do modelo etnológico. Não por acaso, o próprio objetivo principal do projeto de doutorado — a análise da transformação do complexo xamânico kaingang — definiu esse paradigma como

---

área só ocorreu em 1965, com a exclusão de toda a parte localizada no município de Abelardo Luz, ficando a área do PI Xapecó demarcada em 15.286 há.” (ALMEIDA, 1998, p. 13-4).

<sup>17</sup> “As aldeias da Sede e da Olaria formam praticamente um semicírculo com relação às nove (9) restantes, sendo que ambas representam um dos principais pontos de onde emanam as informações para as outras aldeias.” (ALMEIDA, 1998, p. 15).

eixo de análise desse fenômeno, como aquele capaz de conectar os capítulos necessários à compreensão do mesmo.

Mas tendo em vista a complexidade dessa instituição xamânica, as transformações pelas quais ela passou a partir do contato dos Kaingang com as sociedades circunvizinhas, além da ausência durante décadas de quaisquer pesquisas antropológicas a respeito desse tema, colocaram a necessidade de se estabelecer uma ligação do modelo etnológico com os demais, quais sejam: o histórico-geográfico, o etnográfico do contato e o institucional do contato. (FERNANDES, 2003).

Por outro lado, alguns dos objetivos abaixo já se encontravam presentes, particularmente, nos projetos “Ritual do Kiki...” e CD “*Kanhgág Jykre*”. Outros objetivos foram pensados a partir da escritura do projeto de doutorado, finalmente, uma terceira parte foi incluída a partir do processo de trabalho de campo, da participação no Programa de Doutorado Sanduíche no Exterior, da análise dos dados, da escritura final do texto de doutorado.

A partir disso então, o objetivo geral dessa tese de doutorado é o seguinte:

1. O objetivo principal desse trabalho é analisar as transformações das noções e práticas do complexo xamânico kaingang, particularmente, dos *kujà* e curandores que dão significado ao caráter heterogêneo do xamanismo dos Kaingang da T.I. Votouro e T.I. Nonoai.

Já os objetivos específicos dessa tese de doutorado são os seguintes:

1. análise das noções de magia, religião e xamanismo, entre o século dezesseis e século vinte, a partir dos escritos de viajantes, jesuítas, pesquisadores e antropólogos;
2. análise do complexo xamânico entre os Iroquês, os Pima-Papago, os Goajiro, os Siona, os Achuar, os Yagua, os Nivaklé e os Toba;
3. análise da relação dos jesuítas, engenheiros, funcionários do SPI, lingüistas e arqueólogos com o complexo xamânico dos Kaingang, entre o século dezessete e século vinte;
4. análise da contribuição da primeira e da segunda geração de etnólogos ao complexo xamânico dos Kaingang do século vinte e início do século vinte e um;
5. apresentação dos *kujà*, curandores, *jagrê* que “xamanisaram”, trabalharam pelo bem-estar dos Kaingang no decorrer do século vinte;

6. baseado nos velhos kaingang do P.I. Xaçecó e no modelo etnológico, análise da topologia específica do território xamânico dos Kaingang; da mesma forma, a noção de *nũgme* para os Kaingang da T.I. Votouro;
7. apresentação do sistema kujà e do sistema caboclo do xamanismo kaingang; da mesma forma, a qualidade da relação desses dois sistemas ideológicos no xamanismo kaingang;
8. sob a lógica do sistema kujà, análise do processo de formação dos *kujà* aprendizes pelos velhos *kujà* nos domínios “espaço limpo” e “floresta virgem”;
9. sob a lógica do sistema kujà, análise da vinculação do sistema dual no xamanismo kaingang — através das noções kaingang “*sangue forte*” e “*sangue fraco*” — particularmente, no processo de formação de um *kujà* aprendiz por um velho *kujà* dos Kaingang na T.I. Nonoai;
10. sob a lógica do sistema kujà, análise das relações de poder entre o *kujà* e o *jagrê* no plano cosmológico — e entre o *kujà*, o *pã’í* e o *pã’í mbâng* no plano sociológico; da mesma forma, uma comparação das relações de poder entre os Suyá e os Kaingang;
11. sob a lógica do sistema caboclo, no plano sociológico, uma análise das chefias kaingang;
12. análise do caráter “transétnico” do xamanismo kaingang, particularmente, a influência dos Guaraní no sistema kujà e dos caboclos no sistema caboclo no complexo xamânico dos Kaingang;
13. na ordem do saber “guiado”, análise da relação do xamanismo kaingang com os santos do panteão do catolicismo popular; da mesma forma, a diferença entre sistema caboclo e “catolicismo caboclo”;
14. análise da presença do *altazinho* e da *igrejinha de tabuinhas* nos *toldos indígenas*, as principais instituições do sistema caboclo do xamanismo kaingang; da mesma forma, análise da Festa de Santo Antônio organizada pela *kujà* Luisa *Jagnigri*, na T.I. Votouro, dia 13 de junho de 2001;
15. análise da relação do xamanismo kaingang com a Igreja Católica Apostólica Romana, entre os Kaingang da T.I. Votouro, durante o século dezenove e século vinte;
16. análise das estratégias do SPI e, na continuidade, da Funai para combater o complexo xamânico dos Kaingang da T.I. Votouro (instalação do escritório do chefe de posto, derrubada da “floresta virgem”, construção de uma igreja católica, escolas indígenas);
17. análise do mito de fundação dos Kaingang da T.I. Votouro; da mesma forma, apresentação da biografia dos *kujà* e curandeiros da T.I. Votouro e cidades limítrofes que atendem aos Kaingang dessa comunidade;
18. análise da lógica do complexo xamânico dos Kaingang da T.I. Votouro;
19. análise da concepção kaingang da doença, remédio e saúde; da mesma forma, análise dos principais tipos de doenças invisíveis que afligem os Kaingang da T.I. Votouro;

20. a partir da lógica do complexo xamânico kaingang, apresentação de uma saga da parentela Condoi ou *Kỹnója* (Candóia).

### **Inserção e Etapas de Pesquisa de Campo Etnográfico**

A vinculação da tese de doutorado à T.I. Votouro, à T.I. Nonoai e ao P.I. Xaçecó — e a determinadas pessoas que habitam nesses espaços — aconteceu devido a minha participação em projetos antropológicos que impulsionaram a realização do trabalho etnográfico para essa pesquisa. Fazendo-se a devida menção, no P.I. Xaçecó trabalhei via o projeto “Ritual do Kiki: Imagens Antropológicas” (entre 1994–1996) e o “CD *Kanhgág Jykre*” (2000–2002). Da mesma forma, na T.I. Nonoai, conheci Jorge *Kagnãg* Garcia através da Perícia Antropológica “Kaingang de Nonoai...” (1999–2000), o vídeo “*Kanhgág Ag Kãme*” (Histórias Kaingang) (2000) e o CD “*Kanhgág Jykre*”. Finalmente, na T.I. Votouro, apresentei-me à comunidade através da realização do CD “*Kanhgág Jykre*” e do contato com o professor bilíngüe Dorvalino *Refej* Cardoso, que também participou na realização do mesmo CD.

Como já foi mencionado, durante a participação no projeto “Ritual do Kiki...”, junto com os demais pesquisadores nomeados acima, acompanhei o *Ritual do Kiki* realizado pelos Kaingang do P.I. Xaçecó, nos anos 1994, 1995 e 1996. Já durante a realização do “CD *Kanhgág Jykre*” (CHAPECOZINHO, CD, 2002), assisti à Festa de Santo Antônio, organizada pela *kujà* Luisa *Jagnigri* na casa de Dorvalino *Refej* Cardoso, em 2001 e 2002. Na primeira oportunidade, estava acompanhado dos historiadores Fabiano Porto Rosa (UFRGS) e Milton Esmério (coordenador da política de educação ambiental, Secretaria da Educação, Governo do Estado do RS); na segunda vez, da antropóloga Mariana de Andrade Soares (EMATER-RS).

A parceria com Dorvalino *Refej* Cardoso no “*Kanhgág Jykre*” (CHAPECOZINHO, CD, 2002) ainda durante o processo de escritura do projeto, influenciou-me a direcionar essa tese de doutorado sobre xamanismo kaingang para a T.I. Votouro. Em consequência, o grosso do trabalho de campo ficou concentrado nessa comunidade e — devido à lógica contemporânea desse complexo xamânico — na realização de visitas pontuais à casa do ex-*kujà* Jorge

*Kagnãg* Garcia (Capão Alto–T.I. Nonoai), da curandora Carolina Pereira da Silva (município Nonoai), dos curandores Joane Xavier Rigon e Sofia Kischer (município Faxinalzinho).

Depois de praticamente encerrada a fase etnográfica na T.I. Votouro, a partir do projeto dirigido por Robert Crépeau, visitei, em julho de 2004, os Kaingang *católicos* do P.I. Xapecó e os curandores caboclos e demais moradores das cidades arredores que possuem *capelinha*, *mastro de madeira*, *cruz de cedro* instalados na frente de suas casas, conforme haviam sistematizado os velhos da T.I. Votouro e Jorge *Kagnãg* Garcia (Capão Alto).

A primeira etapa do trabalho de campo entre os Kaingang da T.I. Votouro aconteceu entre 12 e 18 de dezembro de 2002, totalizando seis dias. Nessa oportunidade assisti ao processo de formatura dos estudantes kaingang na escola indígena, ao mesmo tempo, obtive autorização do cacique Jacir de Paula para realizar a pesquisa etnográfica, além de estabelecer os primeiros contatos na terra indígena — nesse momento mediado por Dorvalino Refej Cardoso — com os *kujà* Luisa *Jagnigri* e Domingos Catabílio, o curandor Darci Brandino, a Kaingang Lucídia Pinto, além do curandor caboclo Joane Xavier Rigon, no Faxinalzinho.

A segunda etapa do trabalho de campo nessa mesma terra indígena aconteceu entre 21 de fevereiro e 13 de março de 2003, totalizando vinte e um dias. Dessa vez fiquei instalado no porão da casa do borracheiro Luis Antônio e sua família, na cidade de Faxinalzinho, uma moradia improvisada, com cama, fogão, mesa e banheiro privado. Além de descansar nesse espaço, ele era usado para passar a limpo o diário de campo, transcrever as entrevistas gravadas em fita cassete durante a continuidade do trabalho, selecionar as fotos a serem entregues às pessoas a partir de um plano de visitas.

Essa etapa ficou marcada pela realização de entrevistas com o capelão Braulino Pereira Beline, o curandor Darci Brandino, os velhos Leopoldo Farias e Ernesto de Paula, o conselheiro Luis Thiago, o cacique Jacir de Paula, os irmãos Dorvalino *Refej* Cardoso e Lucídia Pinto. No município de Faxinalzinho, dialoguei com Joane Xavier Rigon. Da mesma forma, no Capão Alto (Terra Indígena

Nonoai) me encontrei, pela primeira vez nesse trabalho, com o ex-*kujà* Jorge *Kagnãg* Garcia; na cidade de Nonoai, conversei com Mário Lopes, filho do falecido curador João Lopes. Como de praxe na antropologia, no percurso de seis quilômetros feito a pé entre o porão no Faxinalzinho até a T.I. Votouro e também na casa de Dorvalino *Refej* Cardoso na Sede, sempre aproveitava para observar o cotidiano dos Kaingang — o tráfego de veículos na estrada, a relação soja *versus* floresta nessa terra indígena, da mesma forma, estabelecer contatos e marcar visitas (entrevistas) com as pessoas imprescindíveis à compreensão do complexo xamânico dessa sociedade.

A terceira etapa do trabalho de campo na T.I. Votouro aconteceu, dessa vez, entre 05 e 18 de abril de 2003, totalizando quatorze dias. Ainda instalado na cidade de Faxinalzinho, conversei pela segunda vez, na T.I. Votouro, com Brulino Pereira Beline, Luis Thiago, Ernesto de Paula e Dorvalino *Refej* Cardoso. Nessa oportunidade, também entrevistei Ivone Beline e Domingos Catabílio. Na cidade de Faxinalzinho, mais uma vez conversei com Joane Xavier Rigon e conheci a curandora polonesa Sofia Kischer. Na segunda viagem à cidade de Nonoai, conheci a curandora Carolina Pereira da Silva, além de fazer dois pernoites na casa de Jorge *Kagnãg* Garcia no Capão Alto. De volta a T.I. Votouro, assisti aos funerais de Leopoldo Farias e a comemoração do “Dia do Índio” na Escola Estadual Indígena de Ensino Fundamental Toldo Coroado. As fotografias tiradas entre 21 de fevereiro e 13 de março foram doadas aos Kaingang aumentando com isso o meu vínculo com essas pessoas, o convite para visitá-las e, conseqüentemente, a possibilidade de conversamos sobre o xamanismo kaingang.

A quarta etapa do trabalho de campo na T.I. Votouro aconteceu entre os dias 10 e 21 de maio de 2003, totalizando doze dias. Dessa vez fiquei instalado na casa do curador Darci Brandino, no interior da T.I. Votouro. Os principais acontecimentos nessa oportunidade foram os seguintes: a realização da Festa do Dia do Índio, evento que mobilizou toda a comunidade kaingang, no dia 11 de maio (essa festa foi transferida devido o falecimento de Leopoldo Farias, ocorrido dia 13 de abril), e a Romaria Penitencial ao Santuário Nossa Senhora da Luz e dos Mártires Padre Manuel Gomes Gonzáles e Coroinha Adílio Daronch, na



cidade de Nonoai, dia 18 de maio, evento religioso que me possibilitou viajar no mesmo ônibus com a *kujà* Madalena de Paula, entre outros Kaingang. Nesses 12 dias, entrevistei a ex-professora Maria Sebastiana da Silva Farias, a *kujà* Madalena de Paula, a irmã católica Flávia Martina Castagni, da Sociedade Beneficente Filho de Jesus. Na linha Barra Seca, município de Benjamin Constant do Sul, conheci a benzedora polonesa Tereza Tescagaki e, em Nonoai, participei da festa de aniversário de Dorvalina Oliveira, mãe da curandora Carolina Pereira da Silva.

De forma geral, o período que eu passava em Porto Alegre era usado para revelação de filmes, transcrição e compra de fitas cassetes, compra de presentes e pedidos dos Kaingang, estruturação dos capítulos da tese, realização de pesquisa bibliográfica, diálogo com os professores Cornelia Eckert, José Otávio Catafesto de Souza, Sergio Baptista da Silva e com a colega de doutorado Ana Elisa de Castro Freitas. No período de fevereiro de 2003 a agosto de 2003, encaminhei a documentação referente à solicitação da Bolsa de Doutorado Sanduíche no Exterior à CAPES.

Contemplado com a Bolsa Capes, de setembro a dezembro de 2003, estudei na cidade de Montréal (Québec), Canadá, realizando o meu doutorado sanduíche na UdeM, coordenado pelo Prof. Dr. Robert Crépeau. Período esse que participei de diversas atividades, entre outras, do Simpósio Internacional “*Le Soi Dans Tous Ses États*”, realizado pela *Université de Montréal* e *Centre d’Étude*



Im. 08



Im. 09



Im. 10



Im. 11



Im. 12



*des Religions (CERUM)*, do Seminário ANT 6020 — “*L’imaginaire*”, Curso ANT 1013 — “*Éléments d’Ethnologie*” e de um grupo de pesquisa sobre Religião Kaingang, coordenado Robert Crépeau, com os pesquisadores: Maude Desilets e Nelson Arruda.

De retorno ao Brasil, iniciei a quinta fase do trabalho de campo, dessa vez na T.I. Serrinha, aconteceu entre 20 e 24 de janeiro de 2004, totalizando cinco dias. Dessa vez eu fiquei instalado na casa de Jorge *Kagnãg* Garcia, que havia se mudado do Capão Alto (T.I. Nonoai) para a Linha Polita (T.I. Serrinha).

Diferentemente das duas primeiras entrevistas realizadas com Jorge *Kagnãg* Garcia, durante a segunda e terceira etapa do trabalho de campo, nesse momento optei por uma entrevista direcionada, enfocando o sistema kujà e o sistema caboclo do xamanismo kaingang. Após uma viagem de dois dias à T.I. Serrinha, visitei Dorvalino *Refej* Cardoso no acampamento Candóia, pois ele havia saído da T.I. Votouro devido a discordâncias com o cacique Jacir de Paula sobre o encaminhamento do processo fundiário da T.I. Votouro, além de visitar e repassar as fotografias dos curandores Joane Xavier Rigon e Sofia Kischer, na cidade de Faxinalzinho.

A sexta etapa do trabalho de campo, dessa vez realizada no P.I. Xapecó e cidades vizinhas do oeste catarinense, ocorreu de 12 e 21 de julho de 2004, totalizando dez dias. Nessa oportunidade eu me reencontrei com o Prof. Robert Crépeau, sua orientanda Maude Desilets e o diretor de vídeos Nelson Arruda. Nessa oportunidade conversamos com Ivanira, Adão Pinheiro, Matilde, Diva, Valdevino de Oliveira Belém, Pedro Álvares de Lara, Doracia Zandavalle. Na cidade de Xanxerê, visitamos e palestramos na Universidade do Oeste de Santa Catarina (Unoesc Xanxerê).

### **Apresentação das Partes e Capítulos da Tese**

Baseado no objetivo geral e nos objetivos específicos delineados acima, essa tese está dividida em três partes, tendo cada uma delas os seguintes capítulos:

## Parte 1 — O Debate Teórico sobre Xamanismo

No Capítulo 1, intitulado “Noções Antropológicas sobre Magia, Religião e Xamanismo”, faço a análise das noções de magia, religião e xamanismo a partir dos relatos e escritos dos viajantes, jesuítas, pesquisadores e antropólogos, do século dezesseis as primeiras décadas do século vinte. Após esse tópico, sucede-se a análise do complexo xamânico entre os Iroquês, os Pima-Papago, os Goajiro, os Siona, os Achuar, os Yagua, os Nivaklé e os Toba, realizados pelos etnólogos contemporâneos no decorrer das últimas três décadas.

No Capítulo 2, intitulado “De “Feitizeiro” a *Kujà*: O Xamanismo Kaingang Visto por Jesuítas, Diplomados, Políticos, Etnógrafos, Lingüistas e Historiadores (do século dezessete ao século vinte)”, desenvolvo a análise da relação dos jesuítas, engenheiros, funcionários do SPI, lingüistas e historiadores com o xamanismo dos Kaingang, entre o século dezessete e século vinte.

No Capítulo 3, intitulado “Os Kaingang Jê: A Contribuição da Etnologia Indígena na Compreensão do Complexo Xamânico dos Kaingang”, procedo a análise da contribuição da etnologia brasileira e internacional no complexo xamânico dos Kaingang do século vinte e início do século vinte e um. A seguir, a partir de dados quantitativos, sucede-se uma apresentação dos *kujà*, curandores, *jagrê* e santos católicos que trabalharam pelo bem-estar dos Kaingang no decorrer do século vinte. Por fim, baseado na contribuição etnológica produzida no século vinte e nos dados etnográficos coletados na T.I. Votouro, apresento a topologia do território xamânico dos Kaingang.

## Parte 2 — O Sistema *Kujà* e o Sistema Caboclo do Complexo Xamânico Kaingang

No Capítulo 1, intitulado “O Sistema *Kujà* do Xamanismo e Poder Kaingang”, apresento a análise do sistema ideológico *kujà* do xamanismo kaingang. A partir da lógica desse sistema, é examinado, primeiro, o processo de formação dos *kujà* aprendizes pelos velhos *kujà* nos domínios “espaço limpo” e “floresta virgem”; segundo, as relações de poder entre *kujà* e *jagrê* no plano cosmológico — e *kujà*, *pã’í* e *pã’í mbâng* no plano sociológico.

No Capítulo 2, intitulado “O Sistema Caboclo do Xamanismo Kaingang”, procedo a análise do sistema ideológico caboclo do xamanismo kaingang. A partir da lógica desse sistema, examino, primeiro, a influência dos caboclos, dos santos do panteão do catolicismo popular no xamanismo kaingang; segundo, os desdobramentos às novas chefias religiosas, cerimoniais e políticas kaingang; terceiro, a presença de *altarzinho* e *igrejinha de tabuinhas* enquanto principais instituições do sistema caboclo; quarto, análise da Festa de Santo Antônio realizada pela *kujà* Luisa *Jagnigri*, na T.I. Votouro, dia 13 de junho de 2001; finalmente, quinto; a diferença entre sistema caboclo e “catolicismo caboclo”.

No Capítulo 3, intitulado “As Tensões do Complexo Xamânico dos Kaingang da Terra Indígena Votouro com a Igreja Católica e o Estado”, desenvolvo a análise da relação do xamanismo kaingang com a Igreja Católica Apostólica Romana, entre os Kaingang da T.I. Votouro, durante o século dezenove e século vinte. Da mesma forma, dá-se o exame das estratégias utilizadas pelo SPI, Funai e Igreja Católica para combater o complexo xamânico dos Kaingang da T.I. Votouro.

Parte 3 — A Qualidade do Complexo Xamânico dos Kaingang da Terra Indígena Votouro

No Capítulo 1, intitulado “*Kujà* e Curadores do Complexo Xamânico dos Kaingang da Terra Indígena Votouro”, trato da análise do complexo xamânico dessas pessoas, tomando em consideração uma lista de *kujà* e curadores que “xamanisaram” esses Kaingang na região; a seguir procede-se a análise do mito de fundação desses Kaingang e a biografia de certos *kujà* e curadores falecidos e contemporâneos que marcam essa sociedade no fluxo do tempo e que revelam, afinal, a lógica desse xamanismo.

No Capítulo 2, intitulado “As Doenças Invisíveis que Afligem os Kaingang da Terra Indígena Votouro”, primeiramente, realizo uma análise da concepção kaingang sobre doença, remédio e espírito; a seguir, analiso as principais causas que geram as doenças invisíveis para os Kaingang, quais sejam: o ataque de espíritos e o envio de *malfeito*. Por fim, discuto a lógica desse complexo xamânico entre os descendentes do *Condoi* ou *Kynója* (lê-se Candóia).

Nas três partes da tese, em todos os capítulos, a grafia da língua kaingang leva em consideração o Dicionário Kaingang-Português (WIESEMANN, 1981; 2002). Tratando-se das exceções, o nome do professor bilíngüe ou pesquisador é assinalado em rodapé de página.

A troca de imagens foi uma constante durante a realização dessa tese de doutorado. Por diversas vezes tirei, presenteei, pedi emprestado, troquei alguma fotografia com um Kaingang, caboclo, quilombola, professor, colega, amigo. Às vezes, a imagem de um terminou nas mãos de outrem. Por exemplo, a imagem de São João Maria emprestada pelo professor José Fraga Fachel abriu o sorriso de muitos *kujà* e curandores do norte do Rio Grande do Sul e oeste de Santa Catarina. Da mesma forma, os *bichinhos* que introduzem cada um dos capítulos foram desenhados por Karine, filha de sete anos do *kujà* Domingos Catabílio. Já a bela montagem desse conjunto de imagens nos capítulos dessa tese foi uma dádiva de Liliane Guterres, ligada ao Núcleo de Antropologia Visual (NAVISUAL).

**PARTE 1**

**O DEBATE TEÓRICO SOBRE XAMANISMO**







## CAPÍTULO 1

### NOÇÕES ANTROPOLÓGICAS SOBRE MAGIA, RELIGIÃO E XAMANISMO

O xamanismo como “uma força dinâmica no mundo atual” tem se constituído em um grande desafio tanto para a História das Religiões como para a Etnologia Indígena desde os primeiros trabalhos etnográficos. (LANGDON, 1996, p. 09).

No campo de conhecimento antropológico, os estudos desse fenômeno tiveram início quando os primeiros pesquisadores, vinculados à escola evolucionista do século dezanove, primeiro, colocaram o problema da lógica de pensamento das sociedades “primitivas”, segundo, assumiram a tarefa de explicar o fenômeno da magia e da religião desse “outro” não-ocidental. (CRÉPEAU, 1988A).

Esse capítulo tem como objetivo realizar uma análise da relação entre xamanismo e Antropologia, a partir da apresentação das noções desse fenômeno desenvolvidas por viajantes, exploradores, historiadores naturais, entre os séculos dezesseis e dezanove, e as escolas de pensamento antropológico dos séculos dezanove e vinte. Para isso, serão tomados como base os trabalhos de Robert Crépeau (1988A), Esther Jean Langdon (1992A; 1996) e Jean-Pierre Chaumeil (2000).

#### **1.1 Malabaristas, Feiticeiros e Xamãs: A Perspectiva do Xamanismo do Século Dezesseis ao Século Vinte**

A chegada dos primeiros europeus à América, a partir do final do século quinze, despertou o surgimento de novas concepções a respeito do xamanismo. Isto é, esse fenômeno foi considerado por muitos viajantes, exploradores, jesuítas que desceram nesse “submundo”, como barbarismo, exotismo, histerismo, malabarismo, encantamento, feitiçaria, charlatanismo, trabalho de impostores a

serviço do diabo, ameaça permanente à Igreja Católica e à MetrÓpole. (LANGDON, 1992A; 1996; CHAUMEIL, 2000).

Posteriormente, no século dezessete e século dezoito, os círculos instruídos formados por filósofos, escritores, artistas, definiram as mesmas práticas das pessoas que viviam nesse continente como fascinantes e inspiradoras. No século dezenove, o interesse pelo xamanismo se acentuou, sobretudo a partir das expedições científicas e comerciais realizadas na Amazônia para o estudo de remédios e o emprego de alucinógenos. Nas palavras de Chaumeil, “os xamãs foram tratados então como curandores ou homens-médicos, interessando finalmente mais aos psicólogos e aos farmacólogos que aos filósofos e teólogos.” (T. do A. CHAUMEIL, 2000, p. 13).

Ainda no século dezenove, para a recém-nascida Sociologia, a preocupação com o xamanismo aconteceu por outros motivos: atônitos com o processo industrial estabelecido na sociedade européia, os cientistas vinculados às ciências humanas introduziam em seus escritos um sentimento de nostalgia às transformações abruptas das tradições religiosas e dos ritos sagrados, culminando no debate intelectual sobre o fim das religiões. Porém, esses mesmos intelectuais concebiam os países civilizados como pertencendo ao grau máximo da evolução humana, em oposição às sociedades primitivas, estas menos desenvolvidas, atrasadas, ainda presas à animalidade — onde pessoas eram motivadas por medos, tomadas por idéias equivocadas como magia e xamanismo.<sup>18</sup>

A própria expressão “xamã” trata-se de um empréstimo da língua *toungouse*, do nordeste siberiano, etimologicamente ligada à idéia de movimento, agitação, mediação entre o mundo humano e o mundo dos espíritos, o “mundo-aqui” e o “mundo-outro”. (PERRIN, 1988; CHAUMEIL, 2000; LANGDON, 1996). A respeito do xamã, Langdon comentou ainda o seguinte:

Os primeiros relatos extensos sobre xamãs apareceram no século passado, escritos por exploradores, naturalistas e viajantes. Eram figuras exóticas e

---

<sup>18</sup> “O problema da definição de xamanismo como religião ou como magia tem importunado os estudos de xamanismo desde as primeiras teorias evolucionistas na antropologia.” (T. do A. LANGDON, 1992A, p. 07).

'esquisitas'. Entravam em êxtase, faziam vôos místicos, e entravam em outros estados de transe. Eram travestis e 'histéricos', 'marginais' nas suas próprias sociedades. Fenômenos parecidos seriam também descritos em outras culturas, e a palavra xamã tornou-se universal para indicar tais pessoas e suas atividades, independente de sua localização geográfica. A categoria perdeu sua especificidade, virando um conceito geral e impreciso, pouco útil para fins comparativos. (LANGDON, 1996, p. 12-13).

De fato, na época de primazia da escola evolucionista, Edward Burnett Tylor, Henry James Sumner Maine, Lewis Henry Morgan, James George Frazer, perceberam a prática do xamanismo enquanto uma sobrevivência de tempos arcaicos, uma forma primitiva de religião (animismo), um fenômeno neurótico, histérico, epiléptico. Segundo Langdon, Edward Tylor, por exemplo, "atribuiu a origem da idéia de espírito às especulações primitivas sobre o encontro com seres em sonhos e o problema da interpretação da morte." (T. do A. LANGDON, 1992A, p. 07).

Por sua vez, Frazer foi o primeiro antropólogo a analisar a ideologia dos sistemas xamânicos como atos mágicos, julgando tratar-se de uma simpatia, uma pseudociência, uma arte abortiva, um ritual de adoração, a busca de alteração dos fenômenos da natureza. Segundo Langdon, "a magia, segundo ele, é separada da religião porque, em vez de ser um ritual de adoração, compreende práticas visando alterar os eventos." (LANGDON, 1996, p. 16-7).

Tomando o xamanismo pela magia, Frazer considerava que os princípios lógicos em que a magia se baseava eram a "lei da similaridade" e a "lei do contato ou contágio". Expondo a influência que exercia as ciências naturais nas ciências humanas, esse pensador dizia que a aplicação dessas leis era universal, portanto não limitada às ações dos homens. Enquanto a lei da similaridade resultava na magia homeopática ou imitativa, a lei do contato ou contágio redundava na magia por contágio. Para Frazer, "a magia é um sistema espúrio de lei natural, bem como um guia enganoso de comportamento: é tanto uma falsa ciência quanto uma arte abortiva." Segundo esse mesmo autor, o equívoco das pessoas na magia homeopática seria determinar que a semelhança implica na igualdade e, por sua vez, na magia por contágio, presumir que o contato, depois de estabelecido, não se romperia jamais. (FRAZER, 1982, p. 34).

Portanto, para Frazer, o pensamento do mago primitivo é pré-simbólico, pois o feiticeiro conhece somente a magia em seus aspectos práticos, mecânicos e ordinários. Em outras palavras, ele pensa do mesmo modo que digere um alimento, na mais completa ignorância dos processos cognitivos e fisiológicos instaurados.<sup>19</sup> (FRAZER, 1982, p. 34). Se, por um lado, a discussão sobre xamanismo no campo da magia e religião foi o marco de fundação desse estudo no campo da antropologia, por outro, ela trouxe consigo uma armadilha conceitual que foi superada somente décadas mais tarde. Segundo Langdon:

Além dos preconceitos sobre o 'primitivo' que estas teorias pressupõem e da suposição de que o xamanismo iria extinguir-se, a separação entre ideologia e rito impossibilitou a compreensão do xamanismo como sendo um complexo cultural. (LANGDON, 1996, p. 17).

Preocupado com os aspectos centrais da religião e rito da época, Émile Durkheim trouxe valiosas mudanças epistemológicas nas ciências humanas, particularmente, na obra "As Formas Elementares da Vida Religiosa"<sup>20</sup>. Proveniente desse novo contexto intelectual que buscava a origem do Homem na religião, o fundador da Sociologia se colocou na contra-corrente do individualismo da época. Pode-se dizer que esse autor deslocou o pêndulo da ciência ao recusar a idéia de progresso moral da humanidade, da mesma forma, ao opor-se à idéia do homem enquanto raiz da sociedade, substituindo-o pela noção de Tradição.<sup>21</sup>

A religião era considerada por Durkheim o dado mais primitivo que se poderia observar nas sociedades humanas, pois ela possibilitava entender como as mesmas pensavam a realidade de sua época, como as pessoas teriam construído as suas concepções informadas por esse sistema. Isto é, enquanto os primeiros sistemas de representação que o homem construiu de si, para si e do mundo seriam de origem religiosa, os ritos seriam os modos de agir que teriam

---

<sup>19</sup> "Ele nunca analisa os processos mentais em que sua prática se baseia, nunca reflete sobre os princípios abstratos que cercam seus atos." (FRAZER, 1982, p. 34).

<sup>20</sup> Com relação ao método etnográfico, "com Durkheim, o objetivo e os métodos de pesquisa etnográfica sofrem uma reviravolta radical." (LÉVI-STRAUSS, 1976, p. 55).

<sup>21</sup> No século vinte, quando as determinações econômicas não conseguiram mais explicar a realidade, a busca do paraíso no futuro esfumou com o processo de colonização dos países africanos, as duas guerras mundiais, a burocratização e o centralismo dos países socialistas, o agravamento dos problemas ambientais, a Antropologia continuou se reformulando, aumentando a sua influência na sociedade européia e norte-americana.

nascido no coletivo, reservados à reorganização de certos estados mentais dos próprios grupos. (DURKHEIM, 1978).

Durkheim reparou que a religião era um fenômeno constante na história da humanidade, afastando-se com isto da idéia que essa instituição seria uma ilusão, um equívoco social. Pelo contrário, segue pensando esse sociólogo, em tempos passados essa noção teria ocupado o espaço da filosofia e das ciências, quando não combinada com ambas. (DURKHEIM, 1978).

Para esse autor, outro traço que distinguiria o pensamento religioso de uma classificação equivocada seria a divisão do mundo em sagrado e profano — domínios esses que se distinguiriam a partir da situação do interdito na ordem do fenômeno social. Assim, nessa divisão, enquanto as cerimônias religiosas pertenceriam ao primeiro domínio, a magia assumiria a segunda posição, pois, nos seus ritos, as atividades do mago profanariam o que seria da ordem sagrada. “As coisas sagradas são aquelas que os interditos protegem e isolam; as coisas profanas, aquelas às quais esses interditos se aplicam e que devem permanecer à distância das primeiras.” (DURKHEIM 1989, p. 72).

Por sua vez, Marcel Mauss baseou-se nas mesmas premissas de seu tio para desenvolver a sua teoria sobre magia. No “Ensaio sobre o Dom” (1974), Mauss corroborou a idéia que a magia seria o grau mais primitivo da cultura, o primeiro estágio da evolução mental, a ciência anterior à ciência. Na medida em que Mauss assumiu a posição que a religião emergiu dos reveses e dos equívocos da magia, ele referendou a idéia da separação entre magia (individual, secreta) e religião (ordem moral, coletiva, pública) preconizada por Durkheim.

Porém, o pensamento de Mauss hesitou ao assumir essa dualidade, pois, segundo ele, a magia, na sua degeneração, contaminada pela religião, tomou emprestada dessa certas figuras de deuses e demônios. A polaridade durkheimiana entre sagrado e profano, social e individual, puro e impuro, terminou embaralhada, na medida que “há atos religiosos que são individuais e facultativos; há atos mágicos que são lícitos [...] quase não há ritos religiosos que não tenham equivalentes na magia.” (MAUSS, 1974, p; 51; 115).

Após essa afirmação de Mauss, como sustentar no pensamento antropológico a oposição entre magia e religião? O próprio Mauss se perguntou: “será a magia uma espécie de arte universal ou uma classe de fenômenos análogos à religião?”. (MAUSS, 1974, p. 118). A resposta encontrada pelo mesmo foi que apesar da magia ser coletiva, o mágico se encontrava isolado na sociedade. Por certo, uma posição difícil de ser defendida na medida em que o próprio Mauss admitia que as relações do mágico com os espíritos animais seriam semelhantes às relações totêmicas, nas quais, segundo ele, entram relações de gênero e parentesco.

Uma outra contribuição de Mauss à análise do xamanismo foi a noção de “eficácia mágica” e “*mana*”. A partir da segunda categoria de entendimento, Mauss reconhecia o poder do feiticeiro, quer dizer, o valor mágico, religioso e social desse profissional.<sup>22</sup> (MAUSS 1974). Em resumo, apesar da importância de Durkheim e Mauss à religião no estudo da sociedade, os dois mestres da Escola Francesa mantiveram a discussão sobre xamanismo conectado a um campo conceitual rígido, polarizado, reduzido à prática de atos mágicos privados, ignorando a importância dos xamãs na organização social das sociedades. (LANGDON, 1996).

Embora não faça nenhuma referência explícita, Claude Lévi-Strauss aprofundou a noção de “eficácia mágica” maussiana em seu famoso texto intitulado “A Eficácia Simbólica”. Nesse trabalho o antropólogo estruturalista francês explicou que a crença da magia estava assentada em três aspectos: a crença do feiticeiro na eficácia de suas técnicas, a fé do enfermo ou da vítima perseguida e a confiança do grupo nesse profissional. (LÉVI-STRAUSS, 1996).

A partir da definição desse pólo indissociável, marcado pela experiência íntima do xamã com seu paciente e o *consensus* coletivo, Lévi-Strauss comparou, por sua vez, o fenômeno do xamanismo ao da psicanálise — através da relação paralela, mas invertida — na experiência de cura em uma tradição coletiva e na invenção individual. Isto é, enquanto no xamanismo cabe ao “feiticeiro” falar,

---

<sup>22</sup> “O *mana* é exatamente o que dá valor às coisas e às pessoas — valor mágico, valor religioso, até mesmo valor social.” (MAUSS, 1974, p. 138).

realizar a ab-reação do paciente que se mantém em silêncio, na psicanálise, o doente fala e protagoniza a ab-reação enquanto o psicanalista escuta e analisa o comportamento desse indivíduo. (LÉVI-STRAUSS, 1996; CHAUMEIL, 2000).

A cura xamânica provoca no grupo a reconstituição de um mito e, na pessoa doente, a renovação de uma experiência. Em uma sociedade indígena trata-se de um mito social, em “que o doente recebe do exterior, e que não corresponde a um antigo estado pessoal.” (LÉVI-STRAUSS, 1996, p. 230-1). Cabe à eficácia simbólica a ligação entre o mito coletivo oferecido pelo xamã, as operações realizadas pelo doente e a confiança da sociedade. Por certo, a perda de crédito em qualquer um desses três eixos implica no desprestígio do profissional da saúde e, conseqüentemente, de seus processos terapêuticos.

No esforço de construir uma definição precisa sobre xamanismo e unificar os diferentes relatos etnográficos, de abarcar o mesmo fenômeno em uma totalidade, Mircea Eliade publicou “O Xamanismo e as Técnicas Arcaicas do Êxtase”, na década de 1950. Uma de suas propostas era “limitar o uso dos vocábulos ‘xamã’ e ‘xamanismo’, justamente para evitar os equívocos e poder vê-los com mais clareza na própria história da magia e da feitiçaria.” (T. do A. ELIADE, 1994, p. 21).

Nesse trabalho, esse historiador da religião analisou uma série de aspectos, todos relacionados entre si e ao xamanismo, quais sejam: primeiro, os métodos de recrutamento e de iniciação públicos e autônomos, onírico e extático, empregados pelos candidatos ao cargo de xamã; segundo, a transmissão hereditária dessa profissão e os seus conhecimentos (isto é, as relações do xamã com os deuses, os espíritos e os auxiliares que adotam formas animais); por fim, terceiro — como efeito de um fenômeno que envolve recrutamento, iniciação e transmissão — a linguagem secreta e os cantos particulares que os xamãs e os espíritos utilizam para se comunicarem, além de todo o aparato emocional sexual que atravessa essa mesma experiência.<sup>23</sup> (ELIADE 1994, p. 76).

---

<sup>23</sup> “Os elementos sexuais desempenham, sem dúvida alguma, um importante papel na autobiografia xamânica.” (T. do A. ELIADE 1994, p. 76).

Eliade realizou esses estudos a partir da experiência de sociedades tradicionais da Sibéria, Ásia, Estados Unidos, Indonésia, Oceania, sem deixar de citar o trabalho de Alfred Métraux a respeito da vivência dos xamãs Bororo, Apinayé, Cashinawa, Apapocuva-Guarani, sociedades indígenas que habitam no Brasil. Porém, apesar dessa grande pesquisa bibliográfica, para Eliade o verdadeiro xamanismo estava na Sibéria e na Ásia Central, sendo que a origem desse vocábulo teria vindo do russo, *tungús shaman*. (LANGDON, 1996).

Como sugere o título de sua obra, para Eliade enquanto o xamanismo seria uma técnica arcaica do êxtase, por sua vez, o xamã um “mago”, um “homem-médico”, um “sacerdote”, um “místico”, um “poeta”, aquele que conserva relações no mundo dos deuses e dos espíritos. “O mago primitivo, o xamã não é somente um enfermo; é, antes, todas as coisas, um enfermo que há conseguido curar, e que há curado a si mesmo.” (T. do A. ELIADE, 1994, p. 40).

Da mesma forma que no trabalho de Durkheim e Mauss da Escola Francesa, a divisão magia e religião continuou não equacionada pelos funcionalistas da Escola Inglesa. Mesmo assim, Bronislaw Kaspar Malinowski ao igualar a capacidade de raciocínio de um “selvagem” a uma pessoa da sociedade moderna derrubou um importante sustentáculo da escola evolucionista. Por sua vez, Alfred Reginald Radcliffe-Brown, analisando a relação função e estrutura social, levou a discussão sobre magia para o campo do controle social. “Os estudos sobre feitiçaria analisam como ela mantém as normas sociais e como acusações de feitiçaria refletem conflitos sociais.” (LANGDON, 1996, p. 21).

A ruptura no pensamento antropológico com relação à dicotomia entre magia e religião, presente nas escolas evolucionista e funcionalista, aconteceu a partir do trabalho etnográfico realizado por Edward Evan Evans-Pritchard entre os Azande da África Central, entre os rios Nilo e Congo, no final da década de 1920. Conforme Langdon, a partir da análise da ideologia da magia e da percepção nativa da mesma, Evans-Pritchard colocou o conceito de magia no mesmo patamar de importância da religião. (LANGDON, 1996). Segundo conclusão do próprio Evans-Pritchard:

A bruxaria é onipresente. Ela desempenha seu papel em todas as atividades da vida Zande: na agricultura, na pesca e na caça; na vida doméstica das



residências, bem como na vida comunal do distrito e da corte; ela é um tópico importante da vida mental, formando o pano de fundo para um vasto panorama de oráculos e magia; sua influência está claramente estampada na lei e na moral, na etiqueta e na religião; ela é relevante na tecnologia e na linguagem; não existe nicho ou canto da cultura Zande em que ela não se imiscua. Se uma praga ataca a colheita de amendoim, foi bruxaria; se o mato é batido em vão em busca de caça, foi bruxaria; se as mulheres esvaziam laboriosamente a água de um poço e conseguem apenas uns míseros peixinhos, foi bruxaria; se as térmitas não aparecem quando era a hora de sua revoada, e uma noite fria é gasta à espera de seu vô, foi bruxaria; se uma esposa esta mal-humorada e trata seu marido com indiferença, foi bruxaria; se um príncipe está frio e distante com seu súdito, foi bruxaria; se um rito mágico não tem sucesso, foi bruxaria; de fato, se um insucesso ou infortúnio qualquer se abater sobre qualquer pessoa, a qualquer hora, e em relação a qualquer das múltiplas atividades da sua vida, pode ser atribuído à bruxaria. (EVANS-PRITCHARD, 1978, p. 56-7).

Por sua vez, na América do Sul e no Haiti, Alfred Métraux deu uma importante contribuição ao pensamento etnológico ao reconhecer o papel central, público e positivo das pessoas responsáveis pela saúde em diversas sociedades nessa região. Além disso, Métraux admitiu a importância do especialista da saúde na manutenção da tradição e do código moral que orienta os indivíduos em suas aldeias. (PLOETZ, MÉTRAUX, 1930-1; LANGDON, 1996).

Contudo, esse autor não se desvencilhou da dicotomia magia e religião na produção teórica sobre xamanismo. Segundo Langdon, embora Métraux reconhecesse a importância da ação terapêutica do pajé na região sul-americana, ele rotulou o xamã como feiticeiro devido os seguintes aspectos: primeiro, ele partiu do pressuposto que a eficácia desse profissional originava-se de seus poderes mágicos; segundo, ele acreditou que os trabalhos preventivos realizados por um feiticeiro<sup>24</sup> fossem para o benefício do indivíduo.<sup>25</sup> (LANGDON, 1996).

De qualquer modo, o papel de mediação do feiticeiro, de circular entre o mundo dos vivos e dos mortos, assumido nos escritos de Métraux foi outra grande contribuição à etnologia sul-americana. Particularmente no Brasil, Métraux

---

<sup>24</sup> Para falar do xamã que habita as terras sul-americanas, Métraux sugeriu a expressão pajé/piai, pertencentes às línguas Tupi e Caribe. (LANGDON, 1996, p. 14).

<sup>25</sup> “Apesar desta constatação, ele conclui que a distinção entre xamã e sacerdote não é tão clara, porque o xamã age em benefício da comunidade, organizando e liderando rituais grupais. Trabalhando dentro do paradigma histórico-evolucionista de Mauss e Durkheim, afirma que há um desenvolvimento histórico do xamã (que atua nas sociedades tribais através do contato direto com os espíritos) ao sacerdote (que atua nas sociedades avançadas e realiza atos rotineiros propiciatórios de adoração sem êxtase e frenesi).” (LANGDON, 1996, p. 20).

realizou uma ampla pesquisa entre os Kaingang e os Botocudos nos estados do sul, designando-os naquele momento como sendo um mesmo grupo étnico do estado de Santa Catarina.<sup>26</sup>

## **1.2 O Xamanismo Iroquês, Pima-Papago, Goajiro, Siona, Achuar, Yagua, Nivaklé e Toba na América**

No século vinte, nos estudos sobre cosmologia, ritual, organização social, poder, territorialidade, foi notório o esforço empreendido pelos antropólogos para explicar o caráter dinâmico das sociedades tradicionais localizadas nos quatro cantos do mundo em contato com o Estado.

O mesmo aconteceu em relação às pesquisas sobre xamanismo realizadas na África, durante a primeira metade do século vinte, e na América do Sul, com mais ênfase, nas três últimas décadas do mesmo século. Nesse último espaço, a grande contribuição etnológica foi mostrar o papel ainda ativo, a posição central na dimensão social, política, cultural exercido pelos xamãs em diversas sociedades indígenas. (CRÉPEAU, 1988A; CHAUMEIL, 2000).

Pesquisando entre os Yagua, Jean-Pierre Chaumeil mencionou a tendência dessa sociedade amazônica, entre outras, a “xamanisar” (“*chamaniser*”) os seus indivíduos adultos. Por sua vez, o etnólogo que estudou os Achuar, Robert Crépeau, mencionou o paradoxo que existe nos estudos xamânicos, qual seja: a presença de uma “desconcertante diversidade de xamanismo” casada com uma “profunda unidade do fenômeno”.<sup>27</sup> (CHAUMEIL, 2000; CRÉPEAU, 1988A).

O objetivo do segundo tópico desse capítulo será a análise do fenômeno xamanismo realizado por algumas sociedades indígenas que vivem no continente americano, destacando-se a experiência dos Iroquês (CLERMONT, 1988), dos Pima-Papago (BAHR, 1988), dos Goajiro (PERRIN, 1978; 1988), dos Siona

---

<sup>26</sup> “Aweikoma (sinônimo: Botocudo do estado de Santa Catarina e do Paraná). Eles têm por habitat uma região compreendida entre o Iguaçu e o rio Negro ou norte e o rio Tubarão ao sul. A leste eles se estendem até a Serra do Mar e a oeste até o rio Timba.” (T. do A. PLOETZ, MÉTRAUX, 1930-1, p. 113).

<sup>27</sup> O comentário de Chaumeil e Crépeau tem como referência importante o trabalho de R. Hamayon, particularmente “*Le chamanisme sibérien : réflexion sur un médium*”. (La Recherche, 275, v. 26, 1995, p. 416-422) e “*Des chamanes au chamanisme*”. (L’Ethnographie, 78, v. 87-88, 1982, p. 13-48).

(LANGDON, 1992B; 1994), dos Achuar (CRÉPEAU, 1988B), dos Yagua (CHAUMEIL, 2000), dos Nivaklé (TOMASINI, 1992) e dos Toba (WRIGHT, 1992).

### **1.2.1 Religião e Xamanismo, Xamã e Espírito-Auxiliar**

Não existe consenso entre os pesquisadores com relação à proximidade entre xamanismo e religião e, conseqüentemente, com relação à própria definição desse fenômeno. Como durante um século na antropologia, o trabalho do xamã foi vinculado à idéia de religião animista e a polarização entre magia e religião, Langdon prefere focar esse fenômeno enquanto um “sistema cosmológico no qual, na sua expressão simbólica, o xamã é o mediador principal.”<sup>28</sup> (LANGDON, 1996, p. 26).

Mais transigente, o especialista Chaumeil argumenta que o xamanismo possui “tudo de uma religião, mas de uma religião aberta, sem transcendência nem doutrina escrita.” Na mesma perspectiva, Crépeau avalia que o xamanismo não é em si mesmo uma religião, mas uma parte importante dessa. “Ele é antes parte de uma religião coletiva que nos possibilita compreender e interpretar para situar o xamã e o xamanismo.” (T. do A. CHAUMEIL, 2000, p. 21; CRÉPEAU, 1988A, p. 02).

Além do xamanismo como sistema cosmológico, perspectiva essa assumida pelos etnólogos contemporâneos, Langdon também designa esse fenômeno enquanto um “sistema social”<sup>29</sup> e um “complexo xamânico”. No mesmo sentido, no trabalho de Chaumeil o xamanismo aparece como um “sistema de pensamento e de ação orientado desde a sociedade” e um “sistema de pensamento complexo.” (T. do A. LANGDON, 1996, p. 25; 1992B, p. 42; CHAUMEIL, 2000, p. 10, 21).

A noção de xamanismo também tem sido vinculada à idéia de “instituição”. Quer dizer, reportando-se à experiência das sociedades indígenas na América do Sul, Langdon define esse fenômeno como uma instituição social duradoura que

---

<sup>28</sup> Langdon menciona que a noção de “sistema cosmológico” foi concebida por R. Hayamon, em “Des chamanes au chamanisme.” (LANGDON, 1996, p. 25).

<sup>29</sup> Ou seja, “é também um sistema social, no sentido de que gera papéis, grupos e atividades sociais, nas quais o xamã é o ator principal, mas não o único.” (LANGDON, 1996, p. 25).

expressa as preocupações máximas de uma sociedade e que, portanto, deve ser compreendida holisticamente. (LANGDON, 1996, p. 28-30).

Da mesma forma, Chaumeil e Crépeau tratam esse complexo xamânico enquanto uma instituição social em seus respectivos trabalhos, na medida em que o xamanismo dá movimento aos aspectos que constituem as relações entre humanos e espíritos no plano cosmológico e no plano sociológico, nos quais se encontram vinculados às sociedades ameríndias. Tendo em vista esse ponto, segundo Crépeau: “compreender o xamanismo é de início apanhá-lo do interior, quer dizer do ponto de vista dos próprios xamãs e de seus grupos, da lógica subjacente à prática ou isso que poderíamos chamar de fundamentos da instituição.” (T. do A. CRÉPEAU, 1988A, p. 02; CHAUMEIL, 2000, p. 10).

O xamanismo é polissêmico e manipulável pelas chefias que participam dessa dinâmica social. Com a exacerbação do contato das sociedades indígenas com o Estado no continente americano e o acesso das mesmas a novas tecnologias e bens de consumo provindos da sociedade de mercado, as lideranças religiosas e políticas ameríndias também passaram a reivindicar ao xamanismo a idéia de “símbolo da identidade indígena” — no esforço de alargar as suas fronteiras étnicas e espirituais, o caráter de “símbolo da cultura nacional” e de “religião oficial”. (CRÉPEAU, 1988A, p. 03; CHAUMEIL, 2000, p. 14).

Já com relação ao mediador encarregado do equilíbrio entre o fluxo de energias pertencente ao campo do xamanismo, um cipoal conceitual se estabelece nos trabalhos dos pesquisadores. Na etnologia indígena, após um século de embates teóricos, o “xamã” é a noção que veio substituir as noções de “homem-médico”, “feiticeiro”, “mágico”, “curandeiro”, “jogador”, “adivinhador”, presentes até recentemente na literatura antropológica. (CRÉPEAU, 1988A; LANGDON, 1992A, 1996; CHAUMEIL, 2000).

Ainda com relação ao xamã, trata-se de um termo genérico oriundo da palavra siberiana “*saman*” que designa o especialista religioso dos Toungouses. Diga-se de passagem, a generalização do termo xamã está restrita aos estudos etnológicos. Nas inúmeras sociedades tradicionais que habitam nos quatro cantos do mundo cada uma delas tem o seu nome para designar essa importante chefia.

Assim, entre os Pima-Papago<sup>30</sup>, os seus xamãs são chamados de “*mamaka*” (BAHR, 1988); nos Goajiro<sup>31</sup> eles são conhecidos como “*aküyamajui wunu’u*” (“fabricantes de simples”) (PERRIN, 1978); nos Achuar<sup>32</sup> eles são nomeados “*uwishin*” (CRÉPEAU, 1988B); nos Nivaklé<sup>33</sup>, eles são “*tojéex*” (TOMASINI, 1992, p. 64), entre os Toba<sup>34</sup>, eles são “*pi’ogonaq*”. (WRIGHT, 1992).

Com relação à responsabilidade desse cargo de chefia, o xamã é a pessoa que se preocupa com o equilíbrio das forças do universo, com as atividades marcadas pelo êxtase, as relações entre o mundo-aqui e o mundo-outro, e com o bem-estar dos indivíduos que de algum modo estão ligados à sua rede de sociabilidade. Sendo assim, ele “abrange o sobrenatural, tanto quanto o social e o ecológico.” (LANGDON, 1996, p. 28; PERRIN, 1988; CRÉPEAU, 1988B).

---

<sup>30</sup> Os Pima-Papago estão localizados na fronteira política moderna do México e Estados Unidos, nos estados de Sonora e Arizona, respectivamente. (BAHR, 1988).

<sup>31</sup> Os Goajiro estão localizados em uma península na fronteira política moderna da Venezuela e Colômbia. (PERRIN, 1978).

<sup>32</sup> O grupo lingüístico e cultural jivaro, que inclui os grupos dialeticais Shuar e Achuar, ocupa um vasto território situado em uma zona de transição entre as baixas terras amazônicas e o alto andino. A sua população é de aproximadamente sessenta mil pessoas, divididas pela fronteira política moderna do Peru e Equador. (CRÉPEAU, 1988B, p. 101).

<sup>33</sup> Os Nivaklé estão localizados no chaco boreal paraguaio, assim divididos: noroeste, aldeia Fortín Guachalla; sudoeste, estância Loma Pytá; nordeste, terrenos pantanosos de Patiño; e, sudeste, Padre Patiño. Os Nivaklé se encontram também nos estados argentinos de Salta e Formosa. Segundo Tomasini, “estas últimas se originaram a partir de migrações levadas a cabo desde o território paraguaio, tendo sido constituídas anos depois de finalizada a guerra que mantiveram Paraguai e Bolívia pela posse de um grande setor do Chaco Boreal.” (TOMASINI, 1992, p. 63).

<sup>34</sup> Os Toba vivem nas “colônias” Mision Tacaaglê e A Primavera, no estado de Formosa, e na região do Chaco argentino. Segundo Wright, “os Toba, que se chamam a si mesmos de *qom* (pessoas), pertencem à família lingüística Guaicuru.” (WRIGHT, 1992).



Im. 14



Im. 15

Segundo Clermont, entre os Iroquês<sup>35</sup> do pré-contato, os poderes da chefia *arendiouanes* auxiliavam essas pessoas nos seus jogos de guerra, no acerto de tratados, na resistência, na captura e na tortura de prisioneiros. Através de uma cuidadosa interpretação dos sonhos, dos fenômenos astronômicos, da ordem sobrenatural, o *arendiouanes* se antecipava à chegada de períodos de estiagem, aos eclipses, as doenças, ele comandava também as chuvas e os ventos, as forças pertencentes à dinâmica da vida. Isto é, trata-se de atividades extremamente relevantes às demais pessoas da sociedade, enfim, uma “verdadeira profissão”. (CLERMONT, 1988).

Apesar dessa profissão ser herdada entre os Toba, todo o *pi’ogonaq* deve firmar-se como o melhor, ter uma personalidade forte, possuir uma excepcional habilidade e ter coragem tanto na caça como na cura xamânica. Os Toba chamam os seus mais poderosos xamãs de *oikjagajk*, sendo que os mesmos são associados aos espíritos da morte. A sua reputação esta baseada tanto no poder que ele possui quanto no benefício que ele traz ao grupo. “Em época de escassez ou guerra, algumas vezes surgiam líderes poderosos que dirigiam vários bandos como autoridades regionais.” (T. do A. WRIGHT, 1992, p. 151).

Um outro encargo conhecido dessa chefia é o da mediação entre homens e seres invisíveis pelo mundo-aqui e o mundo-outro. Os conflitos entre os seres pelos dois mundos aparecem primordialmente nos corpos dos primeiros. Nas sociedades indígenas pesquisadas, a grande maioria das doenças — em todos os casos de doenças graves — acontece devido à intervenção maléfica espiritual. (PERRIN, 1988). Nesse caso, somente o trabalho de um especialista de doenças sobrenaturais, de uma chefia preparada para domesticar os poderes sobrenaturais — o xamã — pode reverter, normalizar o quadro de instabilidade individual e coletiva que se apresenta diante dessa (nova) situação.

Langdon comentou que será a partir de sua visão cosmológica, holística que o xamã buscará entender tais acontecimentos e, a partir disso, influenciá-los,

---

<sup>35</sup> Contemporaneamente, o iroquês é um grupo lingüístico falado por seis sociedades — Cayuga, Mohawk, Oneida, Onondaga, Seneca, Tuscarora — outrora estabelecidos na região Huron, Erie, atual estado de Nova Iorque, Pensilvânia, sul de Ontário e Québec. ([www.proel.org/mundoiroques.htm](http://www.proel.org/mundoiroques.htm), 2005).

combater as energias que se encontram veladas nesse episódio, inacessíveis às pessoas comuns. Segundo Perrin, “o xamanismo é uma constante ‘atualização’ do mundo mítico.” (T. do A. PERRIN, 1978, p. 208; CLERMONT, 1988; LANGDON, 1996; LÉVI-STRAUSS, 1996). As pessoas se sentem doentes porque os seus espíritos foram raptados pelos espíritos pertencentes ao mundo-outro e, sendo assim, é nesse plano que o xamã, contando com a ajuda do seu espírito-auxiliar, terá que prioritariamente trabalhar para reverter essa situação radical que mexe com os interesses das pessoas em sua sociedade.

Como um profissional que trabalha tanto nesse mundo como no mundo-outro, todo o xamã tem o apoio de determinados espíritos-auxiliares que lhe servem como emissários e mediadores dos conflitos entre humanos e não-humanos. Esses espíritos são visíveis somente aos xamãs e aos pares consentidos. Na situação de rapto do espírito de uma pessoa, por exemplo, são esses seres especiais que localizam a alma da pessoa doente preso em um domínio de algum plano do cosmos. Conforme Perrin:

São eles que devem revelar as causas últimas da doença, descrever a condição de detenção e de tramites da alma do paciente, jogar a possibilidade de fazer retornar e impor as condições materiais para esse retorno. O diagnóstico e toda a cura repousam sobre esse diálogo, essa confrontação entre os xamãs e seus espíritos. (T. do A. PERRIN, 1978, p. 393).

Da mesma forma que os xamãs, os espíritos-auxiliares têm nomes próprios. Entre os Toba, por exemplo, o termo nativo que designa este ser particular é *jaqa'a*, palavra que indica também o “outro” (estrangeiro, desconhecido), bem como um fenômeno da natureza (chuva, vento). Entre os Nivaklé, o termo *sičée* é utilizada para designar tanto a fonte última do poder e do saber xamânico como os “espíritos-auxiliares” do xamã. (WRIGHT, 1992; TOMASINI, 1992).

Segundo Crépeau, o poder de controle dos xamãs sobre os espíritos auxiliares — poder que se estabelece na medida que o xamã é o atualizador de seus espíritos, não o seu intérprete — caracteriza-se como um importante aspecto dessa instituição social. O controle dos espíritos diferencia essa instituição social de certas religiões africanas marcadas pela possessão e da Igreja Católica Apostólica Romana, pois a ideologia dessa instituição reserva aos



padres a função de intérprete das palavras de um deus onipotente e onisciente.<sup>36</sup> (CRÉPEAU, 1988A). Radicalmente oposto à ideologia da Igreja Católica, na sociedade yagua, os xamã *nēmara* chamam os seus espíritos-auxiliares de “filho”, sendo que esses se dirigem aos *nēmara* enquanto “pai”. Segundo Chaumeil, essa relação de parentesco “deve ser interpretada como uma expressão do seu domínio sobre os espíritos.” (T. do A. CHAUMEIL, 2000, p. 296).

O convívio entre xamãs e espíritos-auxiliares no interior dessa instituição social é um grande nó do xamanismo. No que diz respeito à quantidade de espíritos auxiliares para cada xamã, essa grandeza muda de cultura a cultura, biografia a biografia, contexto a contexto. Porém, nos textos analisados aqui, a adequação entre o número de espíritos e a potência desse profissional da saúde segue a seguinte regra: xamã mais poderoso igual a xamã com maior número de espíritos-auxiliares.

Por exemplo, entre os Toba, “a aquisição de espírito auxiliar e vigilante<sup>37</sup> determina o grau de poder do xamã. Pode-se dizer que quanto mais espíritos auxiliares um xamã tem, maior a sua quantidade de poderes.” (T. do A. WRIGHT, 1992, p. 163). O mesmo se sucede entre os Nivaklé, na medida que o xamã possui uma maior quantidade de espíritos ele é qualificado de “*ux tojéex*”, isto é, um “grande xamã”. (TOMASINI, 1992). Na Amazônia se repete a mesma situação entre os Yagua, os *nēmara* têm uma grande quantidade de *hamwo* (espíritos auxiliares) que lhe trazem mais força e, conseqüentemente, maior proteção e ajuda frente às situações difíceis. (CHAUMEIL, 2000).

Segundo Tomasini, praticamente todos os animais apresentam uma espécie de duplo, sendo essa característica típica da instituição xamânica, isto é, o fato que possibilita aos animais o ingresso à condição de espíritos-auxiliares dos xamãs. No reino animal do mundo-outro nenhum ser supera a importância do famoso jaguar. A partir de uma extensa análise da produção arqueológica, etno-

---

<sup>36</sup> Segundo Crépeau, os espíritos “são aceitáveis na medida que eles podem ser controlados, na medida que os xamãs podem controlá-los.” (T. do A. CRÉPEAU, 1988B, p. 113).

<sup>37</sup> “A hierarquia desses vigilantes parece ser inferior aquela dos espíritos companheiros, que, nesse caso, poderiam se comportar de forma similar para seu ‘dono’.” (T. do A. WRIGHT, 1992, p. 163).

histórica e etnológica da Colômbia, Panamá, Equador e baixada amazônica, Reichel-Dolmatoff expôs a existência do complexo xamã-jaguar em diversas sociedades da América Central e América do Sul. Para Langdon, “a característica central desse complexo é a associação do xamã com o jaguar e a crença que o xamã tem o poder de se transformar em jaguar.” (T. do A. LANGDON, 1992B, p. 41; Reichel-Dolmatoff *apud* LANGDON, 1992B, p. 41; TOMASINI, 1992).

Um outro princípio que se atravessa no convívio de xamãs e espíritos-auxiliares é o da transformação. Trata-se de uma mútua possibilidade de mudança desses dois seres em que os xamãs se transmutam em animais ou assumem até mesmo as formas invisíveis dos espíritos, da mesma forma que os espíritos-auxiliares tomam a forma de humanos e determinados animais. Esse aspecto não acontece de forma desinteressada ou despreziosa. Entre os Siona<sup>38</sup>, por exemplo, para os xamãs conseguirem se transformar em um jaguar, eles necessitam do uso de determinados alucinógenos. (LANGDON, 1996).

Nos parágrafos acima discorremos a respeito do controle dos xamãs sobre seus espíritos-auxiliares, a dosagem de potência de cada xamã de acordo com o número de espíritos-auxiliares que possui, além da relevância do complexo xamã-jaguar no xamanismo em diversas sociedades indígenas da América do Sul. Vejamos a seguir, mais detidamente, alguns aspectos das relações de poder no xamanismo.

Entre os Siona, o xamanismo é detenção de saber e, em última instância, conhecimento é poder. Segundo Langdon, “o poder é o conceito chave ligado ao sistema xamânico.” Embora o poder seja central na cosmovisão das sociedades indígenas, a sua qualidade, isto é, a maneira como ele aparece nas relações dos xamãs com as demais pessoas, com os espíritos-auxiliares e com demais xamãs, mudam de cultura para cultura. (T. do A. LANGDON, 1992A, p. 13; 1996).

---

<sup>38</sup> Os Siona trata-se de um grupo Tucano que vive no rio Putumayo, na Amazônia colombiana. (LANGDON, 1992B).

### 1.2.2 As Relações de Poder no Xamanismo

Segundo Langdon, provavelmente a palavra mais importante do xamanismo siona seja “*dau*”, termo que personifica tanto o poder do xamã como o seu conhecimento. Segundo a cosmologia dessa sociedade, *dau* é a substância que constrói o xamã, sendo que essa matéria tem uma existência independente dos interesses de seu adquirente. “A substância esta somente parcialmente sob controle e pode causar o mal, caso o xamã intencione, de fato, produzir sob sua fúria.” (T. do A. LANGDON, 1992B, p. 49). Sendo a base do poder xamânico, essa substância trata-se de um elemento ligado tanto à cura quanto ao enfeitiçamento da pessoa vitimada. Diga-se de passagem, a falta de controle do *dau* pelo xamã, faz com que ele tenha respeito e temor por essa substância.

Mas entre os Siona a expressão *dau* possui também outros significados. Segundo os mesmos, é o *dau* que possibilita as viagens dos xamãs ao mundo-outro, o contato dessa pessoa com os espíritos, da mesma forma, que o xamã se proteja do ataque de um colega encolerizado. Paradoxalmente, o *dau* é uma substância extremamente sensível e vulnerável, podendo ser danificado de diversas formas, situação esta que implica a perda de conhecimento por parte do xamã siona.<sup>39</sup> (LANGDON, 1992B, p. 48).

Diferente dos Siona, os poderes de um *uwishin* achuar têm origem em um ancestral primordial chamado *Tsunki*<sup>40</sup>. Esse ser vive debaixo da água, tendo nesse espaço uma vida semelhante a dos humanos. Segundo a cosmologia achuar, o *Tsunki* é o “dono” de pequenas flechas chamadas *tsentsak* que são utilizadas por um *uwishin* tanto na extração de uma doença do corpo de uma pessoa doente, como para enfeitiçar alguém ou o xamã rival responsável direto pelo infortúnio de seu paciente. Isto é, o poder dos xamãs achuar é simbolizado por essas *tsentsak*, as pequenas flechas que são transmitidas por *Tsunk* aos

---

<sup>39</sup> “O *dau* de um homem pode ser danificado de várias formas; a mulher menstruada ou que tenha dado à luz nos últimos três a cinco meses tem um odor que pode prejudicar o seu *dau*. Muitos costumes siona, como a cabana menstrual e o período de isolamento dos pais durante e após a gravidez, têm o efeito de proteger o homem da comunidade para que seu *dau* não seja prejudicado.” (T. do A. LANGDON, 1992B, p. 48).

<sup>40</sup> Segundo Crépeau, o ser mítico *Tsunki* “pode ser do sexo masculino ou feminino, pois o nome ‘*Tsunki*’ designa antes um gênero que somente um indivíduo.” (T. do A. CRÉPEAU, 1988B, p. 103).

*uwishin* homens e mulheres. (CRÉPEAU, 1988B).

Da mesma forma, entre os Yagua o poder dos *nēmara* depende do volume da *harie* que ele mantém armazenado em seu estômago. Chaumeil traduziu *harie* como uma certa quantidade de “fleumas”, arma, potência, força, energia. Durante o processo de formação desse profissional, essas *harie* são ingeridas a partir da orientação de um xamã mestre, o seu instrutor. Quanto maior a presença dessas fleumas em seu corpo, maior é o seu poder — conseqüentemente, seu saber e sua capacidade de agir frente às situações que desafiam essa pessoa. (CHAUMEIL, 2000).

Segundo a cosmologia toba, a relação entre as pessoas e o *no'wet* é fundamental para o bem-estar dos indivíduos e do coletivo. Os *no'wet* são seres pertencentes ao mundo-outro que entram em contato com o homem para transmitirem os seus poderes. Prioritariamente, os *pi'ogonaq* (xamã) são aqueles encarregados de realizarem essa conexão, pois, somente excepcionalmente um caçador pode se encontrar com um *no'wet* disposto a lhe oferecer o seu poder e conhecimento para ele cumprir um determinado trabalho. (WRIGHT, 1992).

No caso dos Toba, esse poder se concretiza pela cedência dos *no'wet's* de espíritos-auxiliares — chamados *itawa* — que facilitam o trabalho dos xamãs dessa sociedade na execução de tarefas específicas. O privilégio da relação dos *no'wet* para com os seres humanos se expressa pela transmissão de *napiisek*, *halojk*, *l'añagak* (poder) — da mesma forma, o *jawan* (conhecimento). Desses três poderes, o *napiisek* é o que possui maior ênfase nas relações xamânicas. Por sua vez, o *jawan* difere de *jajaten*, o conhecimento normal, das tarefas cotidianas, da socialização das pessoas, enfim, das experiências que não são reveladas pelos seres não-humanos. (WRIGHT, 1992).

Em suma, no mundo-aqui, os xamãs são as pessoas que assumem o fardo de manejarem com o poder espiritual oriundo do ecossistema espiritual — justamente a força, a energia que lhes possibilita realizar a difícil mediação entre os interesses dos humanos e dos espíritos. Segundo Langdon, “é através do poder que o domínio extra-humano faz sentir as suas energias e forças na esfera humana. Por sua vez, através da mediação do xamã, o humano exerce a sua

força no extra-humano.” (T. do A. LANGDON, 1996, p. 27; CLERMONT, 1988).

Pensando na condição toba, Wright percebeu a condição ontológica radicalmente diferente e complementar de humanos e não-humanos, na medida que os não-humanos têm poder mais conhecimento, desejam oferecê-los às pessoas, enquanto os humanos encontram-se à mercê dessas forças e desejam adquirir estas dádivas do mundo-outro. Devido essa organização do cosmos desenrola-se a circulação de energia, poder, conhecimento, entre os diferentes níveis e domínios do cosmos. Segundo Clermont, “estas forças aparecem anárquicas, podendo em realidade ser domesticadas; o grau de equilíbrio do universo empírico reflete o nível de domínio dessas forças.” (T. do A. CLERMONT, 1988, p. 63; WRIGHT, 1992).

Diga-se de passagem, esse poder e conhecimento chegam aos xamãs através de “encontros”, “aparições”, visões, sonhos.<sup>41</sup> (WRIGHT, 1992). No caso dos Toba, segundo Wright:

Através de sonhos ou visões um homem pode iniciar o contato com um *no'wet* que, em uma série de experiências, comunica a sua vontade de ceder energia. Gradualmente, o *no'wet* transmite o conhecimento. Como os sonhos continuam, o vínculo entre os dois se torna forte com a conseqüente transmissão de poder e conhecimento [...]. (T. do A. WRIGHT, 1992, p. 162).

Nas sociedades ameríndias é através do pensamento cosmológico que a experiência onírica de um xamã exprime a possibilidade de comunicação dos seres humanos com os não-humanos. Em outras palavras, por intermédio dessa experiência xamânica, a sociedade revive o seu passado mítico<sup>42</sup>, o momento que o mundo-aqui, marcado pela “experiência empírica visível”, não se discernia ainda do mundo-outro, notável pela “experiência empírica invisível”. (CLERMONT, 1988; PERRIN, 1978; WRIGHT, 1992).

Além dessa estreita relação que existe no cosmos entre poder e conhecer, os Yagua aproximam uma terceira noção a essas duas: “ver”. Para Chaumeil,

---

<sup>41</sup> “Os sonhos são diferenciados das visões porque eles sempre ocorrem quando o indivíduo está dormindo, enquanto as visões ocorrem quando a pessoa está acordada, em ‘encontros’. De acordo com os informantes, elas são caracterizadas pela presença súbita de uma entidade não humana que aparece ou fecha o seu caminho.” (T. do A. WRIGHT, 1992, p. 155).

<sup>42</sup> “No mundo onírico nós encontramos os símbolos, as imagens, as figuras e os acontecimentos que constituem a mitologia.” (T. do A. WRIGHT, 1992, p. 150).

“ver, saber, poder [...] constituem as três palavras chaves de toda tentativa xamânica entre os Yagua.” A visão de um xamã é uma conseqüência direta do seu conhecer e do seu saber. Como reparou Tomasini entre os Nivaklé, nenhuma pessoa vê aquilo que um xamã enxerga, quando os “formuladores religiosos de seu povo” viajam entre o mundo-aqui e o mundo-outro — a alma de um indivíduo desaparecido, o espírito-auxiliar entrando no corpo de um paciente. (T. do A. CHAUMEIL, 2000, p. 293; TOMASINI, 1992).

Os xamãs são especialistas de doenças espirituais. Mas que língua eles usam para dialogar com os espíritos e com a própria doença? Segundo Chaumeil, para um xamã yagua ter a pretensão de cura de seu paciente é necessário que ele identifique o canto da mesma. Os *nēmara* yagua são famosos na Amazônia pelo rico repertório de cantos que possui em diversas línguas, até os pesquisadores ficam extasiados: “incrível a mistura de línguas que eles colocam em obra.” (T. do A. CHAUMEIL, 2000, p. 326).

Tratando-se desses povos da floresta, a composição de um conjunto de cantos em diferentes línguas deve-se à estreita relação que essas pessoas estabelecem com alguns animais. Por exemplo, os Yagua são profundos admiradores do caráter poliglota dos pássaros e do jaguar, esse felino que conhece minuciosamente os hábitos e as vozes de suas presas. (CHAUMEIL, 2000).

Copiando, reproduzindo, misturando os sons da floresta, o *nēmara* adquire um sistema de comunicação extremamente potente e sintético para atacar os seus inimigos, para defender a vida de todos Yagua. Para Chaumeil, “a síntese de todas as ‘línguas conhecidas’ tem igualmente por objetivo evitar o curto-circuito entre xamãs rivais, em suma, uma espécie de autopreservação dos conflitos interxamânicos.” (T. do A. CHAUMEIL, 2000, p. 326).

Segundo Perrin e Tomasino, o canto, o espírito auxiliar e o xamã constituem um sistema na medida em que para cada auxiliar existe um potente

canto detalhado<sup>43</sup> que se transforma em uma via por onde são enviadas e recebidas notícias sobre certos fenômenos metaempíricos. Para Perrin, “a mensagem dos espíritos é uma mensagem de alteridade, exprimida em uma outra língua que o xamã — o receptor adaptado — retransmite (e traduz).” (T. do A. PERRIN, 1978, p. 212; CHAUMEIL, 2000).

### 1.2.3 O Universo Cosmológico dos Siona e dos Toba

Segundo Langdon, o universo dos Siona é formado por uma série de cinco discos planos ordenados hierarquicamente, quais sejam: “abaixo da terra”, “primeiro céu”, “segundo céu”, “terceiro céu” e “pequeno céu de metal.” A forma desses discos é similar a uma frigideira de cerâmica usada pelos Siona para torrar a mandioca. (LANGDON, 1992B; 1994).

Em particular, o disco “abaixo da terra” encontra-se apoiado sobre três cilindros cerâmicos, também similares àqueles que se encontram em suas casas sustentando a frigideira sobre o fogo. Já o “primeiro céu” trata-se do espaço onde residem os humanos e os animais. As forças que influenciam os acontecimentos da vida ordinária encontram-se encobertos, mas “os Siona conhecem outras realidades em que as forças encorpadas são visíveis.” (LANGDON, 1992B, p. 42-3; 1994).

Os planos “abaixo da terra”, “primeiro céu” e “segundo céu” são semelhantes; isto é, eles são divididos em diferentes domínios habitados por diferentes seres, espíritos, animais e humanos que vivem todos um estilo de vida e comportamento similar. A organização social dos espíritos e animais é similar a dos Siona, inclusive com liderança e vida coletiva. O que um faz repercute na vida de todos<sup>44</sup>. Já o fim do mundo (*karaha'isiru*) situa-se no sudeste, espaço onde os rios deságuam em um grande lago. (LANGDON, 1992B; 1994).

Já a “geografia cósmica” dos Toba é formada por três níveis sobrepostos,

---

<sup>43</sup> Entre os Siona, os cantos “incluem não somente nomear os espíritos e procurar entendê-los, mas também nomear os vários motivos abstratos e as cores associadas com cada espírito.” (T. do A. LANGDON, 1992B, p. 53-4).

<sup>44</sup> “Essas forças sobrenaturais incorporadas em espíritos e na vida dos humanos fazem, dão vida e poder à realidade.” (T. do A. LANGDONB, 1992B, p. 42).

quais sejam: o nível inferior (formado pelos domínios “outra terra” ou “entrada da terra” e “água”), o nível médio (domínio “terra”) e o nível acima (domínios “céu” e “outro céu”). (WRIGHT, 1992).

No nível inferior, em particular no domínio “outra terra” ou “entrada da terra”, existe uma paisagem similar àquela existente no domínio “terra”, sendo que nesse lugar habita estranhos seres que têm um ritmo oposto aos dos humanos. O contraste desses ritmos acontece devido o movimento do sol, pois quando é noite na “terra” é dia na “outra terra” (e vice-versa) e porque, nesse domínio, o astro se põe a oeste e nasce a leste. Ainda no nível inferior, abaixo do domínio “outra terra”, encontra-se o domínio “água” que cerca todo o universo e que abastece os pântanos, os rios e os lagos. (WRIGHT, 1992, p. 154).

Por sua vez, os Toba vivem no nível médio, no domínio “terra”, esse concebido como uma superfície plana, mais ou menos arredondada, formado por uma terra seca. Nesse domínio as pessoas conhecem diferentes ‘fronteiras’, particularmente, a ‘vila’, os ‘campos’, a ‘floresta’, a ‘água’, o ‘pântano’ e o ‘bosque manejado’. Segundo Wright, “os Toba vivem no centro, em um local revelado para eles pelos heróis míticos *ašien* e *taanki*.” (T. do A. WRIGHT, 1992, p. 153).

Com relação ao nível acima, que corresponde aos domínios “céu” e “outro céu”, está acima do nível médio e do domínio “terra” habitado pelos Toba. Enquanto o “céu” abrange as nuvens, o vento, o sol, a lua, a tempestade e a chuva — o “outro céu” atinge o habitat das estrelas e outros seres celestiais. (WRIGHT, 1992, p. 154).

Cada um dos níveis e domínios é governado por uma entidade não-humana. Geralmente, o dono de cada espécie que vive nesses espaços é o seu “pai” e sua “mãe” — ou o “dono do bando”. Sendo assim, o dono da noite comanda os seres e as espécies noturnas do domínio “outra terra”. Um dos grandes donos é a água que domina, dirige e protege todas as espécies animais e vegetais que habitam no domínio “água”.<sup>45</sup> Segundo Wright, “esse princípio de domínios e hierarquias é reproduzido em todas as partes do universo toba,

---

<sup>45</sup> Segundo Wright, “existem também os ‘donos’ de atividade como a dança e o canto, tanto quanto dos diferentes instrumentos.” (T. do A. WRIGHT, 1992, p. 154).



incluindo a comunidade, onde o ‘*cabeça*’ age como ‘dono’ daquele espaço.” (T. do A. WRIGHT, 1992, p. 155).

Em síntese, o *pi'ogonaq* se desloca, horizontalmente, entre as fronteiras ‘vila’, ‘savana’, ‘floresta’, ‘água’, ‘pântano’, ‘bosque manejado’ — e, verticalmente, entre os domínios “outra terra”, “água”, “terra”, “céu” e “outro céu”. Uma pergunta de ordem etnológica merece ser colocada: onde se encontra a porta de acesso tanto ao eixo horizontal como para o eixo vertical? A resposta encontra-se no (excelente) estudo etnológico realizado por Wright e em um recurso hermenêutico que traduz a “geografia cósmica dos Toba”, qual seja: justamente, a relação entre as noções de nível, “domínio” e “*fronteira*”.

Citando o próprio Wright, “o oeste é considerado o fim ou a fronteira do planeta onde a terra termina e a água inicia. Esse ponto cardeal é também chamado ‘céu’ porque é nesse lugar que o céu e a terra se encontram.” (T. do A. WRIGHT, 1992, p. 154). Quando é introduzida a noção “domínio” nessa frase, fica-se sabendo o seguinte: que o oeste é a fronteira onde termina o domínio “terra” e inicia o domínio “água”; na continuidade, o oeste também é chamado de domínio “céu” porque é neste lugar que o domínio “céu” e o domínio “terra” se encontram.

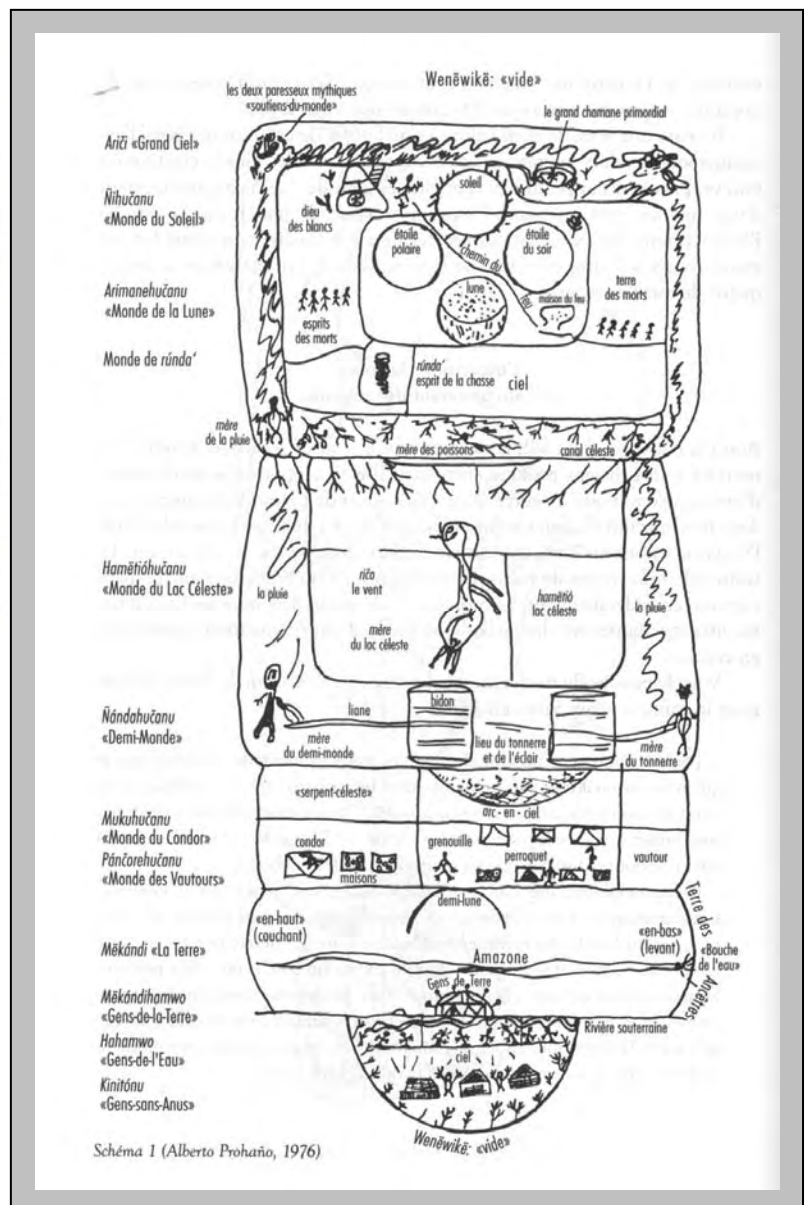
Parece não haver dúvida sobre o seguinte aspecto: o oeste é o ponto onde se abrem os domínios “água”, “terra” e “céu”, por sua vez, os três níveis do cosmos toba (inferior, nível médio e nível acima) e, conseqüentemente, os vetores horizontal e vertical dessa sociedade. Por certo, é para o oeste que os xamãs toba partem quando eles desejam se encontrarem com os demais seres, em algum outro nível e domínio da geografia cósmica toba, preferencialmente à noite<sup>46</sup>.

---

<sup>46</sup> Segundo Wright, a noite “é o tempo durante o qual os seres da ‘outra terra’ emergem e perambulam através do mundo dos homens.” (T. do A. WRIGHT, 1992, p. 154).



Im. 16



Im. 17

#### 1.2.4 O Mundo-Outro e o Domínio Floresta

Após navegar pela “geografia cósmica” dos Siona e dos Toba — e ter visitado os diferentes níveis, domínios e fronteiras desse espaço — será tratado a partir de agora outra concepção espacial, coerente, polar, qual seja: o “mundo-aqui” (ou “universoxamã”) e o “mundo-outro”. Em particular, os Goajiro chamam o mundo-outro de *p̄ilasĩ*. (PERRIN, 1988).

No universo xamânico, o “mundo-aqui” e o “mundo-outro” são dois pólos mutuamente atrativos, nos quais o sistema de cura, a doença e o xamã circulam de modo coerente, homogêneo, entre esses dois espaços. Perrin designa essa concepção de “sistema a dois pólos.” (PERRIN, 1988, p. 211).

Segundo Clermont, que pesquisou essa relação entre os Iroquês, o “mundo-aqui” corresponde à experiência empírica visível e o “mundo-outro” à experiência empírica invisível, sendo a primeira uma reprodução da segunda na em medida que diferentes fatores seriam responsáveis pela ordem e desordem da vida social e espiritual. (CLERMONT, 1988).

Com relação ao “mundo-aqui” dos Siona, ele se caracteriza pela existência de três *habitats* principais: a floresta, o rio e a casa. Nesse caso, a floresta é o domínio dos animais selvagens, onde o jaguar domina; o rio é o domínio dos animais e peixes da água, onde a anaconda exerce sua autoridade; a casa é o domínio dos Siona, local onde as pessoas domesticam, principalmente, as plantas. No domínio da casa e da aldeia é o xamã que chefia. (LANGDON, 1992B; DESCOLA, 2002).

Trabalhando entre os Yagua, Chaumeil percebeu também um outro domínio, o espaço onde uma família abre anualmente uma plantação de cerca de meio-hectare para fazer duas colheitas sucessivas de mandioca doce. Segundo este etnólogo, “em princípio, toda a família possui simultaneamente varias parcelas individuais, cada uma num estado diferente de cultura.”<sup>47</sup> (T. do A. CHAUMEIL, 2000, p. 33).

---

<sup>47</sup> Em seus estudos sobre os Kaingang, uma população indígena que habita no sul do Brasil, Crépeau chama esse domínio de “espaço limpo”. (CRÉPEAU, 1997B; 2000).

Quando os vegetais manejados chegaram às casas dos Yagua, foram cozidos no fogo, consumidos junto com a carne proveniente da caça, Chaumeil reparou que enquanto os cultivos são relacionados ao aspecto quantitativo — a carne dos animais caçados é investida de aspectos qualitativos. (CHAUMEIL, 2000, p. 33).

A floresta fascina as sociedades amazônicas, pelo menos os Yagua e os Siona. Uma prova disso é o respeito dessas pessoas pela força e poder do felino jaguar e, particularmente, por seus xamãs que controlam a força espiritual desse magnífico animal em benefício de sua sociedade.

Já se sabe que os animais da floresta têm uma espécie de duplo, isto é, eles possuem um espírito dono que comanda o seu grupo pelo diferentes domínios e fronteiras — uma característica basal de toda cosmologia xamânica. Mas essa característica máster de duplicidade não se restringe apenas aos animais. A floresta também é imprevisível, nesse local os homens encontram tanto os animais que caçam quanto os espíritos ameaçadores que arrebatam os espíritos das pessoas — que seduzem, por exemplo, os Siona oferecendo cerveja nativa e mel podre. (LANGDON, 1992B). Menciona ainda Langdon:

O relacionamento dos Siona com os espíritos poderia ser caracterizado como temeroso, bem como dependente. Eles vêem o mundo cheio de espíritos perigosos prontos a atacarem as vítimas despercebidas. [...] esses espíritos podem causar sérias doenças [além de] escassez de comida, comportamentos desviantes, inundações ou tremores de terra. (T. do A. LANGDON, 1992B, p. 43).

No mesmo sentido que o “oeste” dos Toba — onde os humanos e espíritos cruzam de um nível, domínio e fronteira a outro — o espaço da floresta que é duplo, que desloca as relações do plano sociológico para o plano cosmológico, que encerra a experiência empírica visível e invisível, pode ser definida como a fronteira que permite o acesso entre o mundo-aqui e o mundo-outro, enfim, para o “sistema a dois pólos”. (PERRIN, 1988; LANGDON, 1992B; WRIGHT, 1992).

Como no caso dos domínios dos Siona e dos Toba, a vida das pessoas no mundo-aqui é bastante influenciada pelas atitudes dos seres que habitam o mundo-outro. Ainda com relação a esse último pólo, trata-se de uma extensão onde os espíritos e as forças operam em um espaço e tempo não ordinários.

Escutando as narrativas dos informantes xamãs, Chaumeil reparou que no mundo-outro yagua os seres têm mais qualidades florestano quando se trata de grupos humanos que enfatizam a caça — e mais qualidades aquáticas no caso dos humanos que valorizam a pesca. (CHAUMEIL, 2000).

Do mesmo modo que entre os humanos que moram no mundo-aqui, os espíritos dos mortos, malfazejos, têm também os seus caminhos e suas casas no mundo-outro, por exemplo, o mundo dos mortos. Como as relações entre os humanos e os espíritos malfazejos são bastante permissíveis, lícitas, a doença grave de uma pessoa é provocada pelo afastamento de seu espírito devido ao rapto desse ser pertencente ao mundo-outro. Essa opinião quase sempre parte de um consenso entre os familiares do doente e o xamã que realiza o diagnóstico terapêutico.<sup>48</sup> No caso dos Goajiro pesquisados por Perrin:

A doença grave (*wanülüü*) é antes todo o afastamento da alma. Segundo alguns, essa alma foi detida por sonho — “o irmão da morte” —, situado muito longe, muito alto no céu empíreo. [...] Na pior, ele irá diretamente a *Jepira* se, na peregrinação incoerente, ela encontrar a Via Láctea, ‘o caminho dos Goajiro mortos’ (*spüna wayuu ouktüsü*). Outros, enfim, afirmam que a alma de um doente penetra nas ‘terras quentes’ (*walachipa’a* ou *waratui*) ou no ‘mundo da obscuridade’ (*piuuchisü*) superpovoado de doenças e de seres sobrenaturais doadores da morte, tal como *Pülowi* e seus diversos emissários: *wanülüü*, *keeralia*, etc. (T. do A. PERRIN, 1978, p. 392-93).

No caso da cosmologia goajiro, *spüna wayuu ouktüsü*, *walachipa’a*, *waratui*, *piuuchisü* são alguns dos caminhos e moradas que os *Pülowi* e seus emissários *wanülüü*, *keeralia*, escondem os espíritos das pessoas. Também é nesta geografia cósmica que o xamã intercede para trazer de volta a alma de seus pacientes. Somente estes especialistas das doenças espirituais conseguem se deslocar a este mundo sem ficarem enfermos e, principalmente, com autonomia de retornarem destes espaços quando esta for a sua vontade.

Ainda tratando-se da cosmologia goajiro, *spüna wayuu ouktüsü*, *walachipa’a*, *waratui*, *piuuchisü*, são alguns dos caminhos e moradas que os *Pülowi* e seus emissários *wanülüü*, *keeralia*, escondem os espíritos das pessoas.

---

<sup>48</sup> Tratando-se do xamanismo goajiro, “o diagnóstico do xamã leva geralmente em conta o ponto de vista do consultante. Ele [xamã] é fortemente orientado pelas insinuações da doença ou da família que não se omite de emitir as suas hipóteses a respeito da origem do mal.” (T. do A. PERRIN, 1978, p. 397).

Da mesma forma, é nessas fronteiras que o xamã dessa sociedade intercede para retornar com o espírito de seus pacientes. Somente esses especialistas das doenças espirituais conseguem se deslocar a esse mundo-outro sem adoecer e, principalmente, retornar dessas fronteiras quando este for o seu desejo.

Os Nivaklé também têm o seu mundo-outro ocupado pelos *sa'k'aktís*, os espíritos das pessoas falecidas. Nesse pólo, a morada dos mortos chama-se *jinkäöp*, uma fronteira onde os espíritos levam uma vida melhor que a dos humanos no mundo-aqui, pois não são atingidos por doenças e penúrias que angustiam os mortais, segundo a cosmologia dessa sociedade. (TOMASINI, 1992). Por sua vez, os Pima-Papago chamam o espaço dos mortos no mundo-outro de “sepultura das crianças”.<sup>49</sup> (BAHR, 1988).

### **1.2.5 Saúde, Doença e Feitiçaria**

O trabalho dos xamãs nas sociedades indígenas é enorme. Eles são as pessoas responsáveis pelo controle das condições atmosféricas, pelo relacionamento com os donos dos animais na floresta, pela organização da farmacopéia natural tradicional, pelo sucesso da guerra, pela recondução dos espíritos aos seus domínios, pelas adivinhações. Porém, o grande trabalho a ser destacado nos parágrafos a seguir é o da cura das pessoas.

Tratando-se da função terapêutica dos xamãs, existem alguns princípios pontuais. Primeiro, os xamãs não são responsáveis pelo tratamento de todas as doenças, mas de algumas específicas. Segundo, uma doença de ordem sobrenatural necessita ser tratada com poderes e manipulações de ordem espiritual. Terceiro, o termo remédio tem um significado mais amplo, ele é usado para garantir à pessoa o seu desenvolvimento, a sua continuidade em um estado saudável, a sua prevenção contra o perigo ou a ruptura da normalidade com a conseqüente queda a um estado anormal. (CRÉPEAU, 1988B; CLERMONT, 1988; LANGDON, 1992B). Segundo Perrin:

A cura xamânica é fundada sobre uma tripla comunicação [...]. De uma parte, o

---

<sup>49</sup> Esse lugar é chamado desse modo porque “segundo o mito, [trata-se do] espaço onde várias crianças foram sepultadas vivas sobre o conselho do xamã primogênito.” (T. do A. BAHR, 1988, p. 75).

xamã comunica-se com o mundo-outro; de outra parte, ele se comunica com esse mundo-aqui, representando a família do doente e a comunidade convocada a participar da cura. Enfim, ele se comunica com a doença. É banal dizer que o xamã é ainda um intermediário, um mediador. (T. do A. PERRIN, 1978, p. 208).

Entre os Goajiro, há dois termos que designam a presença de uma doença no corpo de uma pessoa e, da mesma forma, um processo terapêutico: *ayuulee* e *wanülüü*. A doença de tipo *ayuulee* não demanda a presença de um xamã. Trata-se da situação que o indivíduo “cai doente” devido o ar, o vento e, particularmente, a água<sup>50</sup>. Nesse caso, ajudadas por seus parentes e vizinhos, as pessoas procuram controlar a partir do uso de remédios e da realização de tratamento mecânico tradicional, como massagens com água quente, pontos de fogo, etc. As *ayuules* possuem também nomes específicos: *pasiruawa* (traumatismo), *uyaliyu* (reumatismo), *alo’oko* (abcesso), *e’ijüin* (diarréia), *aisü ale’e* (dor de estomago, coração), febres, dores de ouvido. (PERRIN, 1978).

Para essas doenças, a farmacopéia goajiro é densamente rica, existindo mais de uma centena de remédios simples, além de alguns medicamentos de origem animal ou mineral, todos freqüentemente usados por essas pessoas. Os *eraajüi wunu’u*, “conhedores de plantas medicinais”, existem em grande número em cada aldeia. O uso de remédios está baseado no princípio de similaridade, por exemplo, compressas ou massagens com uma solução a base de serpente-sem-olhos acelera a cura de fraturas. A excreção da moléstia do corpo significa, para os Goajiro, a prova da eficácia do tratamento, o fim da doença *ayuules*. (PERRIN, 1978).

Mas existem também as doenças *wanülüü*, aquele tipo de moléstia que indis põe o corpo e a *a’in* (alma) da pessoa, que requer a presença de um xamã. Segundo Perrin, o fato do xamã ser chamado pelos Goajiro para intermediar essa situação a perda de controle da situação por parte das pessoas envolvidas, a impotência do remédio *eraajüi wunu’u* para curar a pessoa enferma, enfim, que se trata de uma doença de tipo *wanülüü*. (PERRIN, 1978). Ainda segundo Perrin:

Todas doenças da categoria *wanülüü* são provocadas devido à partida, desde os

---

<sup>50</sup> Segundo Perrin, os Goajiro afirmam que “a doença vem d’água”, “a doença vem da chuva”. Elas são uma conseqüência direta das fortes chuvas que baixam na península onde vivem essas pessoas. (PERRIN, 1978).

processos habituais, daquilo que eu nomeio alma, ou princípio vital: essa entidade móvel que normalmente esta localizada no coração — chamada também de *a'in* — escapa para ir vaguear no espaço no momento do sonho e da doença<sup>51</sup>. (T. do A. PERRIN, 1978, p. 392).

Na medida em que essa modalidade de doença é associada a determinados espíritos (*pūlashi*), os nomes das enfermidades *wanülüü* são mais genéricos que as *ayuulee*, conforme os seguintes exemplos: supressões, enfraquecimento cardíaco, desordens de ordem psicológica, perturbações da puberdade, crises de loucura, “o mal que faz tremer” (*samunnasü*)<sup>52</sup>. Para essas doenças existem os especialistas goajiro chamados *aküyamajui wunu'u*. Trata-se de pessoas que vendem e trocam remédios, manejam com plantas, fazem referência somente ao seu uso e não permitem a identificação botânica das mesmas. (PERRIN, 1978).

Embora etimologicamente *ayuulee* e *wanülüü* sejam termos distintos<sup>53</sup>, a evolução da doença de tipo *ayuulee* pode implicar em uma descontinuidade do tratamento e a pessoa vitimada descer a uma doença *wanülüü*. Nessa situação as pessoas se encontram enfermas porque foram atingidas por determinadas flechas arremessadas por seres sobrenaturais, ferindo-as interiormente, provocando violentas dores, hemorragias internas, náuseas em seus corpos — e a partida de suas almas. (PERRIN, 1978).

Nas diferentes sociedades indígenas analisadas nesse capítulo, a feitiçaria é a maior ameaça de todas. A partir da experiência dos Achuar, Crépeau relaciona a feitiçaria à ideologia guerreira dessa sociedade, afinal o *uwishin* — xamã achuar — possui vários traços em comum com o *kakaram*, o guerreiro

---

<sup>51</sup> “O sonho é, para os Goajiro, estreitamente ligado à doença. Pois, durante as suas fugas noturnas, a alma pode ter encontros ruins. Sonhar que eu fui machucado, quer dizer que minha alma foi ferida e que ela não retornou a sua sede. Ver, em sonho, pessoas já mortas, significa aproximação de uma grave doença, em razão dessa estreita relação que vem se estabelecer entre as almas dos mortos e a minha. Um ‘sonho ruim’ é, freqüentemente, uma razão para ir consultar com um xamã.” (T. do A. PERRIN, 1978, p. 392).

<sup>52</sup> Esse tipo de doença dos Goajiro, “traduz-se por excessos de violência, de sínopes acompanhadas de ‘tremedeiras e de formação de baba’, recordando assim os sintomas da epilepsia [...]. Considerada gravíssima essa doença é cuidada de preferência pelos xamãs que tenham sofrido a mesma enfermidade.” (T. do A. PERRIN, 1978, p. 396).

<sup>53</sup> Também nos trabalhos etnológicos realizados entre os Siona e Toba aparece o reconhecimento de síndromes associadas a causas naturais e sobrenaturais. (LANGDON, 1992B; WRIGHT, 1992).



achuar. Para esse etnólogo, a feitiçaria é uma atividade belicosa na medida em que ela pressupõe o trabalho de profissionais humanos preparados para curar as pessoas vitimadas, identificar a causa da doença e o mandante da mesma, combater indiretamente o seu inimigo no nível, domínio, fronteira que ele se localiza, retornar ao corpo do algoz as flechas que originaram o combate. Crépeau define o *uwishin* achuar como o “guerreiro da doença”. (CRÉPEAU, 1988B).

O xamã torna-se um enfeitiçador. Esse estatuto lhe é imposto tanto pelas flechas malélicas da qual ele deve se limpar sob pena de colocar em perigo os seus próximos, como por uma verdadeira vontade própria de enfeitiçar os inimigos. (T. do A. CRÉPEAU, 1988B, p. 110).

Por sua vez, o etnólogo Chaumeil relaciona o xamanismo yagua à experiência da caça, como visto acima, uma atividade extremamente valorizada nessa sociedade. Os projéteis mágicos que se introduzem nos corpos dos yagua são em “todos os pontos parecidos com as flechas de caça utilizadas nas sarabatanas.” (T. do A. CHAUMEIL, 2000, p. 297). Entre os Toba, o xamanismo se diferencia da feitiçaria na técnica, pois enquanto os xamãs usam objetos de intrusão, os *qonaganagae*, não-xamãs, traduzidos por “capturadores”, geralmente mulheres toba, usam a magia simpática ou contágio com a intenção de causar dano às pessoas. Segundo Wright:

O seu nome descreve as suas técnicas, porque elas ‘capturam’ algum objeto pessoal da vítima (vestimenta, utensílio, cabelo, etc.), cozinham ou elaboram um pacote que é, então, introduzido dentro da boca de um réptil. O poder do pacote é feito efetivamente por meio de rezas, e a vítima é condenada certamente à morte. (T. do A. WRIGHT, 1992, p. 166).

No caso do Siona, essas pessoas diferenciam as doenças provocadas devido ao ataque de espíritos daquelas provocadas por feitiçaria. Enquanto na primeira situação os espíritos dos bebês e crianças são as vítimas preferenciais, mais vulneráveis, na segunda condição, os adultos são os que sofrem a transgressão espiritual. (LANGDON, 1992B).

No caso da feitiçaria siona, não são flechas que penetram no corpo da pessoa doente, mas, sim, o *dau* da doença enviado por um xamã de um grupo vizinho para destruir o *dau* da vítima. “Freqüentemente os Siona concebem o *dau* como chupando o sangue da vítima; cozinhando o sangue ou apodrecendo a

vítima.” Os xamãs siona não possuem poderes para a remoção de toda espécie de *dau* porque eles têm diferentes especializações e poderes. Para obter sucesso no tratamento através da remoção dessa substância malevolente, esse profissional deve contar com suficiente *dau* para conseguir ver a sua causa mística e superá-la. Segundo Langdon, “se é um espírito, ele deve conhecer a visão e a canção do espírito para barganhar com ele; se for um xamã, ele deve possuir mais *dau* que o agressor.” (T. do A. LANGDON, 1992B, p. 50; 51).

### 1.2.6 As Técnicas de Êxtase Usadas pelos Xamã

Desde a publicação de “O Xamanismo e as Técnicas Arcaicas do Êxtase” por Eliade, na década de 1950, as técnicas usadas pelos xamãs na mediação com os espíritos se transformaram em um capítulo fundamental nos estudos etnológicos. Isto é evidenciado nas contribuições de Clermont (1988), Bahr (1988), Perrin (1978; 1988), Langdon (1992A; 1994), Crépeau (1988B), Chaumeil (2000), Tomasini (1992) e Wright (1992) a respeito desse importante tema.

Para terem acesso aos seres que vivem no ecossistema espiritual e aos canais de conhecimento, os xamãs dos Iroquês, dos Pima-Papago, dos Goajiro, dos Siona, dos Achuar, dos Yagua, dos Nivaklé e dos Toba, empregam em conjunto ou em separado o uso de plantas psicoativas, de sonhos, de rezas, de danças, de cantos, de tabaco em forma de suco e fumo. Entre os Nivaklé, os *tojéex* usam o transe da experiência onírica e a planta de poder alucinógeno *vatluxléi* para adquirirem os seus espíritos-auxiliares. (TOMASINI, 1992). Conforme Crépeau:

O transe e o estado alterado de consciência, quase sempre associado a esta prática, constitui o estado essencial no quadro do qual se estabelece a comunicação ou a interação do xamã com os espíritos que ele incorpora, consulta, persegue ou combate conforme as circunstâncias. (T. do A. CRÉPEAU, 1988A, p. 03).

Com relação ao uso de plantas psicoativas na Amazônia, um dos principais centros de consumo do *yagé* é a região Putumayo-Caquetá onde vivem os Siona. Um dos grandes orgulhos dessas pessoas é o fato delas serem especialistas do uso de *yagé* e outros alucinógenos. Os seus xamãs fazem uso de alucinógenos para diversos fins: julgamento de querelas, identificação de áreas de caça e

pesca, adivinhações do futuro, cura de doenças, estudo das atividades dos espíritos, execução de feitiçaria, restabelecimento do bem-estar — e para eles mesmos se transformarem em um jaguar. (LANGDON, 1992B).

Com relação à cura, destaca-se um importante aspecto: por si só, o *yagé* não tem poder de restabelecer a saúde. O *yagé* dá poder aos xamãs que possuem conhecimento. Somente essas pessoas com determinado nível de conhecimento é que conseguem viajar à casa de Deus e, nessa fronteira, olhar o livro de Deus com todos os remédios. Segundo Langdon, “o conhecimento do *yagé* dá para um xamã uma substância que se desenvolve à medida que ele continua a ingerir a droga. Esta substância, chamada *dau*, é a raiz do poder do xamã. Isto é, o *dau* do xamã que lhe confere a capacidade de curar através de remédios.” (T. do A. LANGDON, 1992B, p. 47).

Enquanto entre os Siona, o xamã e o paciente bebem juntos *yagé*, no caso dos Achuar somente o xamã pode tomar *ayahuasca*. Segundo Crépeau, é esse alucinógeno que permite ao xamã “ver” as flechas, “para alguém que saiba”, luminosas ou brilhantes localizadas no corpo de seu paciente e diagnosticar o tipo de tratamento para o mesmo. A partir disso, “em seguida ele poderá proceder à mobilização de seus espíritos auxiliares para efetuar o tratamento. Se bem que ela provoque uma leve vertigem [...], a *ayahuasca* não impede o xamã de proceder às diversas manipulações associadas à cura.” (T. do A. CRÉPEAU, 1988B, p. 106).

Para os Toba, a conexão com a experiência empírica invisível se estabelece através das visões, das “aparições” e dos sonhos do *pi’ogonaq*. Com relação ao último, os sonhos têm uma importante função de cura e de interpretação dos eventos da vida diária. Em oposição, entre os Goajiro, os sonhos são estreitamente ligados à doença. (PERRIN, 1978; WRIGHT, 1992).

Entre os Pima-Papago, ainda em meados do século dezenove, os seus *mamakai* através de cantos sonhados realizavam o ofício da adivinhação. Bahr pontua que, naquela época, a adivinhação cumpria os seguintes objetivos: 1) localização e identificação das doenças endêmicas nos pacientes; 2) localização e prevenção do movimento das nuvens nas montanhas; 3) localização dos cervos

nas montanhas longínquas; 4) localização dos inimigos nos territórios distantes; 5) despiste e localização dos feitiços jogados sobre os pacientes<sup>54</sup> (oráculo de feitiçaria). (BAHR, 1988).

Enquanto uma técnica de êxtase, o uso de tabaco é uma prática extremamente valorizada e difundida por todo continente americano. Entre os Siona, segundo Langdon, “talvez o uso do tabaco como substância para a mediação seja a prática mais comum, mais comum que as plantas psicoativas.” (T. do A. LANGDON, 1992B, p. 42).

No caso dos Goajiro, para um *aküyamajui wunu'u* dar início a seus trabalhos xamânicos, ele deve absorver inicialmente suco de tabaco. Como na explicação acima a respeito da relação entre *yagé* e poder xamânico dos Siona, não é o tabaco o responsável pela comunicação do xamã com o sobrenatural, ele é somente o meio. Quer dizer, segundo Perrin, “o tabaco produz uma corrente de cheiro, capaz de colocar em relação seres afastados, este mundo-aqui e o mundo-outro; sendo que a cabaça produz uma corrente de som.” (T. do A. PERRIN, 1978).

Já durante o processo de cura dos Achuar, o tabaco está presente sob a forma de suco e fumo de cigarro. Com relação ao espírito-auxiliar, o suco de tabaco serve como um alimento; já para o xamã, ele é usado para sua proteção, na medida em que esta substância impossibilita que a sua boca fique vazia e, conseqüentemente, que as suas flechas e fleuma xamânicas saiam de seu corpo devido ao “papel mecânico de atração” do suco. (CRÉPEAU, 1988B, p. 110).

As suas flechas protegem sua boca da flecha maléfica que poderia penetrar nele; é indispensável que o xamã possua um tipo de flecha homóloga aquela que está presente no corpo do paciente. (T. do A. CRÉPEAU, 1988B, p. 110).

Já com relação ao fumo de cigarro, na sessão de cura ele se destina tanto a proteção do xamã como dos indivíduos presentes na casa. Com relação ao processo de cura, o *uwishin* achuar borrifa nuvens de fumaça sobre a parte do corpo tratada por sucção, tendo em vista o objetivo de neutralizar a energia das flechas malévolas. (CRÉPEAU, 1988B).

---

<sup>54</sup> Apenas o trabalho relacionado à feitiçaria era realizado no espaço público e privado; todas as demais formas de trabalho aconteciam de forma privada. (BAHR, 1988).

Além do papel de mediação do xamã no processo de cura e relação com os seres do mundo-outro, o trabalho de liderança do xamã se estende ao plano da experiência empírica visível — o plano sociológico. Além do aspecto visível da cura — como a consulta do paciente na casa do xamã, a definição do nome da doença, o uso do chocalho, etc. — o xamã participa de outras atividades na aldeia para assegurar a abundância na caça e colheita, controlar os fenômenos meteorológicos, particularmente, presidir os grandes rituais coletivos.

Mas, como reparou Clermont, entre os Iroquês, o poder de seus xamãs era limitado frente ao sistema de valores dessa sociedade que atribuía grande autonomia às pessoas, ao mesmo tempo em que os convidava à solidariedade social. Desse modo, a ação desse mediador não se separava de um constante apelo à responsabilidade coletiva. Através de rituais, da multiplicidade de danças e jogos, da comensalidade, o *ondinonc*, líder espiritual do mundo-aqui iroquês, restabelecia o estado de dependência social e religiosa em cada participante. Para Langdon é através do ritual que essa instituição social “unifica o passado mítico com a visão de mundo, e os projeta nas atividades da vida cotidiana” para benefício da comunidade. (LANGDON, 1996, p. 28; 1992B; CLERMONT, 1988).

Através do rito, as principais concepções cosmológicas a respeito das energias manifestas e veladas do mundo-aqui e do mundo-outro são explicitadas, recriadas e representadas. Destaca-se aqui o papel das chefias da cura e políticas no papel de transformação desses rituais, tendo em vista a influência da cultura material no pensamento “selvagem” das sociedades tradicionais. (GOODY, 1979; SEEGER, 1980).

Baseado nos estudos etnológicos aqui visitados, vinculando-se a instituição xamânica ao processo de cura das pessoas, pode-se conceber arbitrariamente a realização de dois tipos de rituais, quais sejam: o ritual de “cura pública” e o ritual “privado ou intimista”. (CHAUMEIL, 2000; CLERMONT, 1988). Destaca-se o seguinte: tratando-se da mesma ideologia religiosa, esses rituais são complementares, sendo que a participação das pessoas em uma modalidade de sessão, não impede a sua presença na prática seguinte.

O ritual de cura pública diz respeito a uma cerimônia coletiva, desenrola-se

durante várias horas, dias, sobretudo à noite, implica na participação ativa de homens e mulheres, sendo que as pessoas não podem se recusar a cantar, dançar, beber, jogar, gesticular, friccionar substâncias em seus corpos, explicitar os símbolos principais da sua sociedade, enfim, participar ativamente de todas as atividades comandadas pelo xamã. Segundo Perrin, trata-se de um verdadeiro tratamento coletivo, com elevado custo social, onde o chefe espiritual “oferece para a doença o espetáculo de uma sociedade unida e coerente”.<sup>55</sup> (T. do A. PERRIN, 1978, p. 398).

Com relação ao ritual privado, deve-se destacar de início que essa cerimônia explicitamente medicinal, de natureza curativa, cujos métodos se mostram através de baforadas de suco de tabaco, sucções, demonstrações visual e sonora do feitiço, dizem respeito a um tratamento solene, cerimonioso, teatral por parte do xamã<sup>56</sup>, altamente simbólico e complexo. No caso dos Goajiro, segundo Perrin:

A cura xamânica é uma longa operação, ao menos durante várias horas, freqüentemente vários dias. Ela compreende um grande número de etapas e utiliza diversos meios terapêuticos: a escuta de sintomas em observação clínica, a aspersão de suco de tabaco, os cantos do xamã e a descida de seus espíritos, o diagnóstico se o doente não está condenado, as trocas econômicas entre o xamã e o doente ou sua família, o retorno da alma e a ‘extração’ da doença por massagem ou por sucção. O retumbo de tambores anuncia a cura e, enfim, a prescrição de atividades rituais aos quais devem participar a comunidade inteira a qual pertence o paciente. Paralelamente o xamã prescreve quase sempre as drogas da natureza e a composição que ele guarda em segredo, que lhe foi revelado por seus espíritos no curso da cura. (T. do A. PERRIN, 1978, p. 396-7).

Ainda tomando o caso dos Goajiro, no caso do ritual privado, destaca-se a importância dos familiares do doente tanto do diagnóstico da doença quanto no tratamento. Isto é, de modo geral, o consultante e a família insinuam ao xamã a sua hipótese principal a respeito da origem do mal — por sua vez, o xamã integra esse ponto de vista, diagnostica e determina o nome do animal ou do espírito responsável. “Ele escutará o paciente e integrará o possível da sua interpretação

---

<sup>55</sup> Um exemplo dessa situação é a cerimônia de *Aoutaerohi*, realizada pelos Iroquês. (CLERMONT, 1988).

<sup>56</sup> “Este alto grau de dramatização coloca, sem nenhuma dúvida, o doente em um estado psicológico muito particular. De mais, uma verdadeira relação corporal se instaura entre o paciente e o xamã; poucas curas se passam sem que sejam praticadas massagens, estiramento do corpo, sucções.” (T. do A. PERRIN, 1978, p. 397).

no diagnóstico.” (T. do A. PERRIN, 1978, p. 397).

### 1.2.7 Os Pontos de Tensão do Xamanismo

Pelo que foi visto nessa revisão analítica sobre xamanismo, o xamã deve ser uma figura excêntrica, extrovertida, impetuosa em sua sociedade. Nem sempre, não em todos os momentos. O que mais se destaca nos textos etnológicos é que em cada sociedade há uma enormidade de personalidades xamânicas. Entre os Goajiro, conforme Perrin, fora da cura xamânica, nas relações cotidianas do mundo-aqui, o xamã tem somente a palavra de um homem não *pilasí*. Quer dizer, “o xamã goajiro não é nada mais que um Goajiro ordinário.” (T. do A. PERRIN, 1988, p. 209).

Sublinhando tratar-se das relações no mundo-aqui, entre os Yagua as características do xamã Goajiro se repetem, isto é, o *némara* pouco se diferencia socialmente, ele não se distingue exteriormente dos outros indivíduos, nem possui vantagens materiais. Entretanto, esse xamã garante a sua autoridade no “seio do seu grupo de residência ao qual ele é solidário e do qual ele assegura vários níveis de continuidade.” (T. do A. CHAUMEIL, 2000, p. 298).

Mas essa condição muda quando se olha para a experiência xamânica dos Achuar. Conforme Crépeau, ser um grande xamã possibilita tanto a aquisição como o acúmulo de determinados bens, como animais domésticos, roupas, espingardas, munição, como pagamento pela saúde reconquistada por uma pessoa ordinária. (CRÉPEAU, 1988B).

Além de o xamã ter a sua disposição mão-de-obra suplementar que ele utiliza na construção de sua ostentosa casa, comparando-se com o padrão médio de residência achuar, no desbravamento de novos jardins, na construção de galinheiros, no corte de madeira para aquecimento, no cozimento de peças cerâmicas, na limpeza de carreiros. As atividades prestadas pelos familiares de uma pessoa curada por um *uwishin* evidenciam o prestígio social desse profissional e o preço elevado de uma cura. (CRÉPEAU, 1988B).

Analisando ainda o xamanismo achuar, outro ponto de tensão na relação do *uwishin* com seus pacientes é quanto o espaço de realização do tratamento.

Quando se trata de um xamã reputado, geralmente é o paciente que se desloca à residência desse profissional. (CRÉPEAU, 1988). Ainda segundo Crépeau:

Um xamã reputado limita os seus deslocamentos em razão da constante ameaça que paira sob sua vida no exterior de seu próprio grupo de aliança, ameaça esta devido às múltiplas acusações de feitiçaria da qual ele é constantemente objeto. Um xamã iniciante ou de menor reputação se deslocará mais voluntariamente à casa de um doente. (T. do A. CRÉPEAU, 1988B, p. 106).

Quanto maior a distância entre a casa do xamã e do paciente, maior a tendência da pessoa doente ser obrigada a partir à residência de seu xamã. No caso dos enfermos que não conseguem mais caminhar devido ao processo da doença ou à velhice, os parentes próximos se encarregam do seu deslocamento, transportando o mesmo em macas improvisadas ou redes compradas dos mestiços. No caso de um paciente que necessita consultar vários xamãs, provavelmente ele receberá a visita de um ou dois *uwishin* e necessitará se deslocar à residência dos demais xamãs. (CRÉPEAU, 1988B).

Quando o paciente chega à casa do *uwishin*, ele vem acompanhado de seus parentes mais próximos de ambos os sexos. O parente do sexo masculino se encarrega de conferenciar com o xamã durante o ritual de chegada e, caso o *uwishin* aceite, no fervilhamento da *ayahuasca*, na preparação do suco e dos cigarros de tabaco que servirão à cura do parente doente. Por sua vez, a parente do sexo feminino se ocupa com o preparo dos alimentos do pequeno grupo, ela também cuida do jardim das mulheres da casa do xamã. (CRÉPEAU, 1988B).

Mas, sem dúvida, a acusação de feitiçaria é a grande ambivalência na relação entre xamãs, pacientes e parentes próximos. Segundo Chaumeil, o *nēmara* achuar é simultaneamente um curador e um atirador de pragas, ele cura ou mata conforme o contexto. Entre os Achuar pesquisados por Crépeau, por exemplo, o *uwishin* geralmente procura atingir os indivíduos que vivem afastados do grupo supralocal, “se bem que não existe não-agressão absoluta no interior do seu grupo.” (T. do A. CRÉPEAU, 1988B, p. 110).

Entre os Achuar, podendo se generalizar essa situação para toda experiência xamânica, a consulta em um *uwishin* traz consigo a suspeita tanto da parte do doente e seus familiares das boas intenções de seu xamã quanto da



parte desse mediador em relação ao paciente quanto alguma agressão repentina.<sup>57</sup> Segundo Crépeau:

Durante o fracasso de uma cura, não é raro que esse último seja acusado de responsável pelo enfeitiçamento. Mesmo para os aliados mais próximos, o xamã é sempre percebido como um indivíduo ambivalente, da qual é necessário desconfiar constantemente. Por exemplo, é necessário não provocar a sua cólera, recusando-se a participar de suas corvéias ou pagamento de seus serviços. (T. do A. CRÉPEAU, 1988B, p. 110).

Segundo Wright, os *pi'ogonaq* também podem curar ou danificar uma pessoa de acordo com suas intenções. Paradoxalmente, qualquer Toba sabe que o mais poderoso xamã se chama *oikjagajk* e que ele está associado com o espírito da morte. Pois, “durante a sessão terapêutica, eles demonstram o seu contato com o espírito da morte através de um diálogo, onde todos presentes podem escutar, mas não vê-lo.” (T. do A. WRIGHT, 1992, p. 163).

Por sua vez, os Nivaklé paraguaios distinguem o trabalho de um *tojéex* dos dissimulados e perigosos *toixés*, termo que pode ser traduzido por “xamãs secretos”. Porém, alguns Nivaklé acusaram o *tojéex* Civotenáx de ser um *toixés*. (TOMASINI, 1992, p. 80). Como faz menção Crépeau, o estatuto de xamã acarreta um preço social elevado. A contradição é indissociável ao cargo, pois embora certos xamãs procurem se defender da pecha de feiticeiro, as demais pessoas não economizam em acusações, fofocas, intrigas. Se bem que “outros aceitem essa lógica e gabam-se de suas vitórias contra os xamãs inimigos em duelos à distância.” (T. do A. CRÉPEAU, 1988B, p. 111).

Por fim, a rivalidade entre os xamãs é um capítulo à parte no universo xamânico, sendo que os combates entre essas pessoas atingem todos os seres — isto é, os xamãs, os espíritos-auxiliares e, lógico, a sociedade. Entre os Nivaklé, as faculdades mentais do *tojéex* Tarija, uma pessoa de sessenta e cinco

---

<sup>57</sup> “Alguns xamãs reputados recusam a visita de um doente acompanhado unicamente de parentes próximos masculinos por acreditarem que se trata de um complô visando pôr fim a sua vida. Aliás, quando os cartuchos de espingarda vêm a faltar, os parentes próximos do xamã reservam preciosamente os últimos para fazer frente a todo ataque eventual.” (T. do A. CRÉPEAU, 1988B, p. 108).

anos de idade, deterioraram-se após o seu jaguar ter sido morto por um outro jaguar, espírito-auxiliar de outro *tojéex*.<sup>58</sup> (TOMASINI, 1992, p. 70).

Já os *pi'ogonaq* toba competem entre si para provar quem tem mais *halojk* (força). O vencedor acumula o poder do vencido e, conseqüentemente, aumenta a circulação do mesmo em seu corpo. (WRIGHT, 1992). Segundo Wright:

A luta inicia durante o sonho quando a imagem-espírito se separa do xamã adormecido e se encontra com a do outro xamã. Então, com a ajuda do espírito-auxiliar, eles tomam parte na feroz disputa que resulta na acumulação de poder pelo vencedor e perda de poder pelo derrotado. Como a perda é concebida pela fuga da entidade espiritual do xamã, dessa forma deixam-no sem proteção contra outros ataques xamânicos que poderão lhe causar uma doença. A doença xamânica é quase equivalente à morte xamânica. (T. do A. WRIGHT, 1992, p. 164).

Já para Chaumeil e Crépeau, a eliminação de xamãs concorrentes, a relação entre a hierarquia e o número de vítimas, diz respeito, primeiro, a lógica ascensional do poder xamânico e a ideologia guerreira dessa instituição social. (CHAUMEIL, 2000; CRÉPEAU, 1988B).

As conseqüências desses embates terminam se revelando no cotidiano das sociedades pesquisadas. Por exemplo, entre os Achuar, raramente um *uwishin* não é atacado e morto anualmente. (CRÉPEAU, 1988B). Entre os Nivaklé, o *tojéex* Jakinót faleceu em 1990, vítima da vingança do ritual de “empedramento”. Segundo Tomasini, “logo depois de haver provocado a morte de uma pessoa mediante as suas práticas numinosas, um xamã inimigo lhe introduziu veneno em sua boca; por último, ele havia sido abandonado pelos espíritos auxiliares.” (T. do A. TOMASINI, 1992, p. 69).

A partir da experiência dos Achuar — particularmente da relação mítica entre o ser sobrenatural *Tsunki* e o especialista *uwishin* — Crépeau concluiu que a ambivalência central do complexo xamânico se revela na figura do xamã, na medida que ele é, simultaneamente, “mais que humano” e “menos que espírito”. Porém, do seu modo, a própria sociedade procura estabelecer alguma forma de

---

<sup>58</sup> “A morte do auxiliar tigre de Tarija determinou também sua derrubada como pessoa; atualmente é considerado um *fas-čénéen*; quer dizer ‘a pessoa que esta perdida, que anda como criatura, que não sabe nem que fazer, que não pensa mais nada de lá, nem daqui, nem adiante, nem sabe o que faz’.” (T. do A. TOMASINI, 1992, p. 70).

controle sobre esse poder do xamã. Por exemplo, entre os antigos Nivaklé, era freqüente a cremação dos corpos dos xamãs falecidos. Segundo Tomasini, eles acreditam que destruindo o corpo dessa pessoa o mesmo acontece com seus espíritos-auxiliares. (CRÉPEAU, 1988B, p. 111; TOMASINI, 1992).

### **1.2.8 A Formação de um Xamã**

Segundo Langdon, os xamãs siona são bastante famosos por toda a região do Putumayo devido os seus poderes — eles são reconhecidos mestres pelos novatos tanto da região montanhosa quanto das terras baixas. (LANGDON, 1992B).

Tratando-se do complexo xamânico como um todo, é evidente que o poder dos xamãs é repartido e usado de modo desigual. Existem profissionais que se especializam no tratamento de uma doença, outros trabalham em diferentes linhas de conhecimento. Estudando os Iroquês, por exemplo, Clermont esclareceu que enquanto alguns xamãs pertenciam à categoria “monoespecialista”, outros já eram “pluriespecialista”. (CLERMONT, 1988). Segundo Langdon que trabalhou entre os Siona:

Os xamãs individuais se especializam em diferentes aspectos da arte; alguns se especializam na visão da caça e contatam os espíritos dos animais; outros se especializam em observarem certos seres no céu; outros na cura de doenças; no campo da cura há também especialização; um xamã é capaz de curar aquelas enfermidades porque ele conhece o espírito responsável e a música adequada. Todo aprendiz procura ir até o ponto possível com o seu conhecimento, mas eles todos não têm a mesma oportunidade, habilidades ou persistência. (T. do A. LANGDON, 1992B, p. 59).

Com relação à definição da especialização dos xamãs, dois aspectos se destacam: primeiro, a ascendência da sua formação; segundo, a natureza dos apoios espirituais. Para fins de exemplificação dessa discussão, serão destacados a seguir certos aspectos da formação xamânica dos Toba e dos Achuar.

No primeiro aspecto, um aprendiz de xamã pode atingir o conhecimento e o poder por intermédio de um processo de formação ministrado por um xamã mais velho no ramo, por vocação familiar ou escolha individual (motivado por sonhos, visões, doença iniciática) — e pela intervenção direta dos espíritos-auxiliares do

mundo-outro. Esses aspectos não são excludentes, pois geralmente os xamãs neófitos atravessam essas experiências de forma casada, enfatizando apenas uma ou outra dependendo do contexto específico que ele se encontra e do próprio encadeamento da pesquisa etnográfica.

No caso dos *pi'ogonaq toba*, a formação desse xamã exige a participação da sua rede de parentesco, na medida em que será a saliva do pai, tio ou avô, colocada dentro de sua boca, que possibilitará o desenvolvimento de seu *halojk* (poder), substância que no futuro lhe possibilitará a cura dos pacientes. Esse *halojk* se aloja especialmente no coração do xamã. (WRIGHT, 1992).

Durante a experiência iniciatória, a pessoa passa por uma metamorfose em seu caráter. Ele poderá esconder a sua condição até que seu poder tenha se desenvolvido completamente e sua habilidade para a cura esteja desenvolvida. Ele não deve procurar os pacientes, mas esperar que eles venham até ele porque acreditam ou porque eles tenham sido informados que ele tem o *halojk* de xamã. Uma vez que ele ganhou o seu segredo, ele está apto a revelar o seu estatuto xamânico abertamente, o qual se reforçara caso a sua cura seja bem sucedida. (T. do A. WRIGHT, 1992, p. 163).

No segundo aspecto, destaca-se uma experiência amazônica. Entre os Achuar assumir o cargo de xamã é uma escolha muitas vezes individual, acontecendo preferencialmente devido à vontade de alguém se prevenir contra a feitiçaria e para socorrer os seus parentes próximos que já passaram por essa experiência. A forma mais usual da aprendizagem desse conhecimento e poder consiste na relação mestre e aprendiz, sendo que os Achuar se deslocam bastante para o exterior em busca da experiência com os xamãs vizinhos, colegas pertencentes a outras etnias, os mestiços da região. Segundo Crépeau, “os xamãs que obtiveram o seu poder no exterior são cercados de um certo prestígio e são geralmente considerados como os mais potentes.” (T. do A. CRÉPEAU, 1988B, p. 104).

Mas para um Achuar tornar-se um *uwishin* perene, ele necessita adquirir pequenas flechas também chamadas de *tsentsak*. Inicialmente isso implica na associação desse profissional com um xamã reconhecido e na aquisição com o mesmo de diversas qualidades dessas flechas e fleumas associadas. Crépeau menciona ainda a possibilidade de um *uwishin* conseguir isso com a própria “mãe” das *tsentsak*. Instaladas no seu corpo, essas pequenas flechas se transformam

nos espíritos-auxiliares do xamã, acompanhando-o em seus trabalhos de cura e enfeitiçamento. Com o desgaste destas *tsentsak* devido ao ofício dessa profissão — a ideologia guerreira da experiência achar — ele continuamente necessita renovar o seu estoque, priorizando mais a variedade de *tsentsak* que a quantidade. (CRÉPEAU, 1988B). Para Crépeau:

A estadia no exterior do grupo permite aos xamãs adquirir um leque maior de pequenas flechas *tsentsak* que aquela teoricamente disponível no interior do grupo. Neste último nível, o leque de pequenas flechas é limitado, pois ele é transmitido de um xamã a outro a partir de um estoque de base que se multiplica, mas não se diversifica. A reputação de um xamã e sua capacidade de curar os seus pacientes depende da posse dessa quantidade variada de pequenas flechas, pois [...] somente uma pequena flecha homóloga permite a extração de uma outra pequena flecha do corpo doente. (T. do A. CRÉPEAU, 1988B, p. 105).

Dessa forma, a diversidade de habilidades xamânicas — a visão da caça, a observação dos seres no céu, a cura de doenças — acontece devido à origem de sua formação e à natureza dos apoios espirituais. É necessário destacar que esses dois aspectos não estão dissociados na realidade dessas sociedades tendo em vista o próprio processo dinâmico do xamanismo. Todos os dias os xamãs de qualquer sociedade indígena conquistam e perdem espíritos auxiliares, poderes, prestígio social, enfim, conhecimentos que influenciam a vida das demais pessoas na sua aldeia e vizinhos. Da mesma forma, o complexo xamânico é dinâmico, extremamente sensível às transformações que vêm do exterior. Em outro tópico dar-se-á continuidade a análise desse complexo cosmológico xamânico, antes, porém, cabe enfatizar a sua perspectiva de transformação interna.

### **1.2.9 O Xamanismo: Mudanças e Continuidades**

Segundo Chaumeil, os Yagua possuem uma estreita relação com os diversos vizinhos de língua tikuna, língua tukano língua huitoto, língua pano, língua tupi. Para ele, “esses grupos estabeleceram múltiplos contatos entre si e se influenciaram mutuamente por numerosos traços da sua cultura.” (T. do A. CHAUMEIL, 2000, p. 25).

Em dezembro de 1994, esse mesmo etnólogo presenciou a visita de um doente Tikuna, da aldeia Porto Brilhante, para realizar um tratamento com o *nêmara* Alberto. Além do contato dos Yagua com os grupos acima,

contemporaneamente, o xamanismo dessa sociedade recebe também a influência das igrejas (Católica, Anglicana, Pentecostal) e do Estado peruano.

Com relação à influência da Igreja, os Pima-Papago, que vivem nos estados de Sonora (México) e Arizona (Estados Unidos), têm assumido publicamente um comportamento cristão. Segundo Bahr, desde pelo menos o ano de 1800 essas pessoas vêm tendo contato com a teologia cristã e aceitando vários de seus elementos no seu cotidiano, destacando-se a vida de Jesus, do diabo, de alguns santos. Segundo esse pesquisador, “eles reconheciam também o rosário como uma oração que servia notavelmente para sacralizar batismos, funerais e aniversários de mortes.” (T. do A. BAHR, 1988, p. 72).

Mas como essa ascendência se imbricou no xamanismo pima-papago? Com relação à influência das igrejas ocidentais, de forma resumida, ainda em meados do século dezenove, a cura de doenças ou feitiçaria era recorrente na prática xamânica dos pima-papago, embora de caráter privado. Da mesma forma, a antiga mitologia dessa sociedade foi remodelada nessa época, conciliando alguns símbolos religiosos e nacionalistas da civilização ocidental — como no caso de um mito yaqui em que Jesus Cristo é o personagem central, transformado em herói nacional indígena da região. (BAHR, 1988).

Já no decorrer do século vinte, esse povo adotou na esfera prática, civil e religiosa a ideologia ocidental, a sua mitologia mais antiga definiu, os seus xamãs se tornaram também cristãos<sup>59</sup>. Bahr percebeu que os xamãs que se mantêm ligados ao xamanismo pima-papago estão “provavelmente ocupados agora com o que eles eram nos anos de 1880 e são ainda hoje.” (T. do A. BAHR, 1988, p. 74).

Mas as igrejas ocidentais não foram as únicas a transformarem a mitologia e o xamanismo pima-papago. Com relação à interferência do Estado na vida dessas pessoas, em meados do século dezanove, seus antepassados sofreram as primeiras reivindicações européias por seus antigos territórios. Três séculos depois, eles já haviam cedido a metade do seu melhor território para um punhado

---

<sup>59</sup> “As novas formas de vida pública não exigiram adivinhações xamânicas. Os novos rituais encarnaram o pensamento dos burocratas europeus dos séculos dezenove e vinte, e esse pensamento foi refratário à adivinhação.” (T. do A. BAHR, 1988, p. 74).

de cidades mineiras e ranchos de mexicanos.

Em 1850, a população total das pessoas pertencentes aos estados do México e Estados Unidos era cerca de duzentos mil habitantes; desse total, quinze mil eram Pimas Altos, como se chamavam então os Pima-Papago. Conforme Bahr, entre 1850 e 1880, os Estados Unidos pacificaram os Apaches, estabelecendo com isso um período de paz nessa região. A partir disso, então, “os Pima-Papago empreenderam um intenso período de europeização voluntária, ou mais especificamente de ‘mexicanização’. A construção de capelas católicas se situa no coração desse processo.” (T. do A. BAHR, 1988, p. 72).

Como se sabe, o forte contato com o Estado e a conseqüente transformação da cosmologia ameríndia não é uma exclusividade dos Pima-Papago. Porém, o aspecto original dessa situação é que os Pima-Papago são obrigados a negociarem com duas nações, sendo os Estados Unidos a maior potência econômica e imperialista do planeta. Dessa forma, os Pima-Papago terminam revelando uma experiência radical que atravessa a vida de diversas outras sociedades indígenas em diversos pontos do continente americano. Digase de passagem, a discussão sobre as transformações do xamanismo a partir da interferência da Igreja e Estado está presente no trabalho de todos os etnólogos abordados nesse capítulo.

No território dos Yagua, por exemplo, o governo do Peru estabeleceu o projeto “Conquista da Amazônia”, incentivando a construção de indústrias privadas e desenvolvendo uma importante rede de sistemas de estradas. Chaumeil não demorou a perceber o impacto disso na organização da vida dessas pessoas: tendência à sedentarização, aumento sensível de nascimentos nesses grupos, tendência à endogamia local, desaparecimento das habitações plurifamiliares em proveito de casas de família nuclear com estilo neocolonial, necessidade da fixação de limites espaciais cartográficos para a garantia dos seus territórios, a introdução da monocultura da banana<sup>60</sup> — para competir com o plantio em pequena escala da mandioca doce e banana, os dois cultivos mais

---

<sup>60</sup> “O Ministério da Agricultura introduziu a monocultura de banana; os Yagua se deram conta da inaptidão total de suas terras a um sistema intensivo especializado.” (T. do A. CHAUMEIL, 2000, p. 34).

importantes, que respondem por 90% da economia doméstica yagua, além da produção de milho, batata doce, cana de açúcar, ananás, tabaco e de pequenas quantidades de alucinógenos. (CHAUMEIL, 2000, p. 30-34).

Para os Toba, a chegada dos espanhóis ainda no século dezesseis teve como consequência direta o aumento das doenças e da mortalidade entre esses índios, a introdução de cavalos na sua cultura e na vida tribal. Segundo Wright, “o século seguinte foi caracterizado pelas expedições espanholas punitivas contra os nativos, enquanto um pequeno número de fazendeiros brancos se estabelecia nas proximidades dos postos militares.” (T. do A. WRIGHT, 1992, p. 151-2).

Atualmente essas pessoas vivem de forma mais sedentária, trabalhando no cultivo do milho, girassol, mandioca, batata doce e abóbora, geralmente nas terras que pertencem ao Estado argentino. A migração dos indivíduos ou grupos para outros espaços agora se realiza através da busca de trabalho assalariado, próximo às plantações de cana-de-açúcar, serrarias, centros urbanos. Apesar disso tudo, os Toba se percebem como uma entidade política e social distinta do Estado.<sup>61</sup> (WRIGHT, 1992).

### **1.2.10 O Processo Dinâmico do Xamanismo**

A etnologia contemporânea vem destacando o papel dinâmico do xamanismo a partir dos sistemas de trocas estabelecidos entre as sociedades indígenas e dessas para com o Estado. Uma das formas de adaptação dessa instituição social às novas situações acontece a partir da integração de novos espíritos-auxiliares como Cristo, Virgem Maria, santos, anjos no trabalho e nas relações de poder dos xamãs. (CRÉPEAU, 1988A; 1988B).

No mesmo sentido, os xamãs de diversas sociedades expandem a influência dessa instituição social para lugares distantes das fronteiras de suas aldeias. Por exemplo, os xamãs pima-papago utilizam suas práticas divinatórias, seus diagnósticos de feitiçaria em trabalhos com pacientes pertencentes às etnias vizinhas e com os mexicanos. (BAHR, 1988).

---

<sup>61</sup> O mesmo mencionou Langdon em relação aos Siona: “trezentos anos de contato com missionários e comerciantes permitiram aos Siona manterem sua identidade e visão de mundo distinta.” (T. do A. LANGDON, 1992B, p. 60).



Uma resposta surpreendente ao contato com o Estado e a tecnologia ocidental é oferecida pelos Yagua. No posfácio de seu livro, Chaumeil descreveu três exemplos como o xamanismo yagua não foi insensível às transformações desenroladas no Peru nas últimas décadas. As chefias de cura dessa sociedade têm experimentado três novas formas de comunicação e terapia xamânica, misturando o conhecimento tradicional yagua com a tecnologia ocidental.

Primeiro, o xamanismo “cirúrgico”, inspirado nas práticas e tecnologia médica ocidental, que exige equipamentos invisíveis ultra-sofisticados (por exemplo, bloco operatório, bisturi, seringa, gaze, alicate, *scanner*) e equipe médica especializada (enfermeiro, secretária, setor de limpeza e “*mãe*” de determinados vegetais)<sup>62</sup>. Essa terapia consiste em uma ablação e no tratamento de órgãos por operações mentais, principalmente nos pacientes não-indígenas. Apenas os grandes xamãs *harie nēmara* conseguem realiza-lo. Segundo Chaumeil trata-se de “um xamanismo externo, dirigido a uma clientela não-indígena, familiarizada com a medicina dos brancos.” (T. do A. CHAUMEIL, 2000, p. 313).

Segundo, o xamanismo “subaquático”, associado a grandes deslocamentos embaixo da água pelos xamãs, que se cobrem com uma pele de sucuri para visitar as cidades subaquáticas. Segundo o etnólogo, “a *masa eterna* provém das águas negras do distante *Ucayali*, de uma cidade subaquática ciumentamente guardada por tigres gigantes”<sup>63</sup>. A água é concebida como uma substância gasosa, pois ela forma o céu das pessoas que habitam nesse mundo aquático. A expansão dessa realização se deve à migração e a readaptação dos Yagua da floresta à zona fluvial, à existência de antigos circuitos comerciais e redes de comunicações interétnicas que utilizam o Alto e o Meio Amazonas. (T. do A. CHAUMEIL, 2000, p. 315).

Finalmente, terceiro, o xamanismo “telefônico”. Esse consiste em

---

<sup>62</sup> “Com exceção do último, esses elementos são ‘comprados’ dos médicos nas vilas (doutores) em troca de informações e de poderes mágicos (flechas, tabaco, curare).” (T. do A. CHAUMEIL, 2000, p. 314).

<sup>63</sup> “O tema das cidades submersas, ligada notavelmente aos poderes dos brancos, é recorrente no xamanismo das terras baixas (de numerosas mitologias amazonenses) [...]. As cidades submersas se apresentam como versões de centros urbanos atuais.” (T. do A. CHAUMEIL, 2000, p. 316).

comunicar-se com os espíritos através de telefone — e não através de cantos e chamadas tradicionais. Essa telefonia sem fio, também invisível aos olhos das pessoas comuns, participa de uma lógica xamânica yagua — também amazônica — caracterizando-se por uma comunicação em forma de rede com diversas entidades vegetais, animais e espirituais. (CHAUMEIL, 2000).

É possível se interrogar sobre o seguinte: como se explica essa ordem de fenômeno em uma sociedade tradicional, milenar? Chaumeil mencionou a aproximação de dois aspectos, quais sejam: o caráter não-dogmático e o caráter integrador do xamanismo. São esses fatores que têm possibilitado, por exemplo, aos yagua “responder eficazmente e regionalmente a essas novas situações e, às vezes, a sua antecipação local.” (T. do A. CHAUMEIL, 2000, p. 312).

Para Chaumeil e Crépeau, o xamanismo, apesar de marginalizado, combatido, reduzido a sua dimensão terapêutica, ainda mantém a sua relação espontânea, integradora, dinâmica entre xamãs e espíritos-auxiliares — essa dupla responsável pelo bem-estar das sociedades mergulhadas em seus universos cosmológicos. (CHAUMEIL, 2000; CRÉPEAU, 1988A).

### **1.2.11 O Xamanismo Revisitado**

Em resumo, foi visto nesse capítulo que, no decorrer do século vinte, os estudos etnológicos abandonaram a perspectiva do xamanismo enquanto uma religião animista, bem como a polarização magia e religião. Nas últimas três décadas de trabalhos, os etnólogos têm focado esse fenômeno social enquanto uma religião aberta ou parte dela, um sistema social, um sistema de pensamento complexo, uma instituição social e um sistema cosmológico. Em todas essas concepções o xamã é considerado o principal mediador.

Por outro lado, os xamãs não são iguais, afinal eles têm formação, especialidade, espíritos-auxiliares e poderes diferenciados um do outro. As principais atribuições dessa pessoa são o equilíbrio de forças no cosmos e o controle do bem-estar dos indivíduos, através do combate às doenças e à feitiçaria. Transitando entre o mundo-aqui e o mundo-outro, todos os xamãs contam com a ajuda de seres invisíveis aos olhos das pessoas comuns — os

espíritos-auxiliares — que lhe servem como emissário e mediadores dos conflitos entre humanos e espíritos. Na América do Sul, o mais importante espírito-auxiliar é o famoso jaguar. Quanto maior o número de espíritos-auxiliares maior é o poder dessa chefia da cura. A noção de poder é o que possibilita a intervenção dos espíritos na vida e no ecossistema humano e vice-versa.

Por sua vez, os xamãs para terem acesso ao conhecimento, ao poder e aos seres que se localizam no ecossistema espiritual empregam, em conjunto ou separado, o uso de plantas psicoativas, sonhos, rezas, danças, cantos, tabaco em forma de suco e fumo. O papel de mediação e de cura das pessoas realizado por um xamã tem um preço social elevado: a participação das pessoas em atividades na aldeia, isto é, os rituais de “cura pública” e “privados”. Em ambos rituais, destaca-se a importância da sociedade, dos familiares da vítima, da própria pessoa doente. Na relação entre xamãs, pacientes e parentes próximos, a acusação de feiticeiro é a maior ambivalência. Em suma, todo xamã é, em potencial, um curador e um atirador de pragas, um curador e matador, um “mais que humano” e “menos que espírito”. Já a rivalidade entre os xamãs atinge tanto os humanos como os espíritos que habitam e se deslocam pelos diferentes níveis, domínios e fronteiras do espaço cosmológico. A morte de um xamã ou um espírito-auxiliar pode implicar, consecutivamente, na morte do principal parceiro de trabalho.

Por fim, o complexo xamânico é dinâmico, sensível às transformações que vêm do exterior, de outras sociedades indígenas, das igrejas e do Estado. De diferentes modos, a etnologia contemporânea tem destacado o caráter dinâmico do xamanismo a partir dos eficazes sistemas de trocas estabelecidos pelas sociedades indígenas. Os xamãs são grandes exportadores e importadores de noções, métodos, tecnologias de curas das sociedades que lhes chamam atenção. Uma prova disso é o xamanismo “cirúrgico”, “subaquático” e “telefônico” realizado pelos *nēmara* yagua. A faculdade que possibilita esse patamar de relação é o caráter não-dogmático e integrador do próprio complexo xamânico. Muitos dos aspectos analisados aqui estão presentes no xamanismo realizado por uma sociedade indígena que habita no sul do Brasil, os Kaingang. A partir de agora, a compreensão da experiência xamânica kaingang passa a ser o grande

objetivo desta Tese de Doutorado.



## CAPÍTULO 2

### DE “FEITIZEIRO” A *KUJÀ*: O XAMANISMO KAINGANG VISTO POR JESUÍTAS, DIPLOMADOS, POLÍTICOS, ETNÓGRAFOS, LINGÜISTAS E HISTORIADORES

Assim como os Iroquês do pré-contato, os Pima-Papago, os Goajiro, os Siona, os Achuar, os Yagua, os Nivaklé e os Toba, referidos no Capítulo Um, os Kaingang têm uma vocação xamânica. A disposição de “xamanisar” dos Kaingang chega a estar presente inclusive em determinadas expressões idiomáticas na sua língua.

Diga-se de passagem, o complexo xamânico dessa sociedade trata-se de um fenômeno que se atualiza através de um vasto sistema de trocas religiosas com outros grupos étnicos e sociais — em particular, Guarani e caboclos — e também um forte vínculo com a sociedade brasileira mais ampla.

Segundo Chaumeil (2000), para se apanhar plenamente o xamanismo de uma dada sociedade é fundamental não se restringir a uma leitura sincrônica dessa instituição social, mas também considerá-la na sua perspectiva diacrônica. (CHAUMEIL, 2000).

O trabalho realizado pelo xamã kaingang — os *kujà* — entre o século dezessete e meados do século vinte foi um fenômeno desconhecido e censurado, alterado e comparado, negado e analisado por jesuítas espanhóis, capuchinhos italianos, escritores, viajantes, engenheiros, lingüistas, políticos e etnógrafos. A partir dos documentos escritos por essas pessoas sobre os *kujà*, são analisadas as noções usadas pelos mesmos acerca da presença desse fenômeno entre os “Guayaná”, os “Guanaes”, os “Gualacho”, os “Coroados” — esses antepassados dos atuais Kaingang.

## 2.1 A Concorrência dos Jesuítas e Capuchinhos ao Xamanismo Kaingang entre o Século Dezesete e Século Dezenove

Um primeiro e sucinto relato sobre xamanismo kaingang foi realizado pelo Pe. Antônio Ruiz de Montoya, através do trabalho missionário realizado com os Guayaná ou Gualacho nas reduções de Conceição e São Pedro<sup>64</sup>, entre 1622 e 1628. (MELIÁ, 1983; MACHON, 1994; ALMEIDA, 2004).

Baseando-se nas informações trazidas por Montoya a respeito dos antepassados dos Kaingang, Meliá afirmou que os Gualacho viviam em “bolsões” nas reduções jesuíticas e, principalmente, nas regiões de araucária dos planaltos no sul do Brasil.<sup>65</sup> Conforme o autor, esses índios eram pessoas de alta estatura, “pela mayor parte blancos”, corredores e carregadores de pesadas cargas, tomados de um espírito guerreiro, onde cada grupo possuía o seu próprio “cacique”. (MELIÁ, 1983, p. 13).

Além das constantes brigas entre os grupos, da intensa participação dos Guayaná ou Gualacho nos rituais funerários e beberagens de chicha de mel, Montoya mencionou também a presença entre os mesmos de “feitizeiros”, geralmente pessoas mais velhas, de curandeiros e de adivinhadores. (MELIÁ 1983, p. 13).

A destruição das reduções de Guairá e Santo Ignácio pelos bandeirantes, em 1631, além da conseqüente dispersão dos índios, pôs fim a esse modelo de catequização dessas pessoas no estado do Paraná. Do século dezessete, os miscigenados e guerreiros Guayaná “atravessaram” o tempo, eles chegaram ao início do século dezenove sendo chamados de “Cames”, “Votorons”, “Dorins”,

---

<sup>64</sup> Segundo Meliá, “Montoya fala que ele mesmo fez um Catecismo breve na língua gualacha e o Pe. Francisco Diaz Taño uma gramática (‘arte’) e vocabulário.” (MELIÁ, 1983, p. 13).

<sup>65</sup> Kimiye Tommasino aponta que no Paraná, durante o século dezessete, aconteceu a fundação de treze reduções jesuíticas, às margens dos rios Paranapanema, Piquiri, Pirapó, Tibagi e Ivaí. Além de Conceição e São Pedro já mencionadas acima, a etnóloga cita também: Nossa Senhora do Loreto, Santo Inácio, São José, São Francisco Xavier, Encarnação, São Miguel, São Tomás, Los Angeles, São Paulo, Jesus Maria e Santa Maria. Com relação à ocupação desses espaços pelos antepassados dos atuais Kaingang, Tommasino menciona: “Além de índios Guarani, havia também os Gualacho e Coroados que seriam para Métraux os mesmos Kaingang os quais ‘vagueavam entre os rios Paraná e Uruguai’. Os Gualacho viviam a quatro dias da missão de San Pablo (São Paulo) [...]. Essas informações, embora Montoya não nomeie os grupos não-Guarani, elas apontam para a presença de índios Kaingang reduzidos e não reduzidos no período de dominação espanhola.” (TOMMASINO, 1995, p. 51).

“Xocrens”, por um missionário que marcou a história dos Kaingang, o Pe. Francisco das Chagas Lima.

Na primeira metade do século dezanove, em 1810, uma expedição formada por duzentos homens armados sob o comando do Tenente Coronel Diogo Pinto de Azevedo Portugal e dois missionários — Pedro Nolasco da Sacra Família e Francisco das Chagas Lima — chegou aos campos de Guarapuava, no Paraná, com a missão de explorar os campos, de tratar com os índios e de fundar povoações.

Os adjetivos usados por Chagas Lima para se referir aos Cames e Votorons não tinham nenhum afago. Essas pessoas foram qualificadas por esse capuchinho de “ovelhas errantes”, “indivíduos debochados”, “cruéis”, “vingativos”, “pessoas engolfadas pelo paganismo”, “ávidas por derramar o sangue humano”. E quando os Votorons decidiram abandonar a expedição e partirem para o interior do sertão, eles receberam os seguintes adjetivos: “perversos”, “abomináveis” e “repugnantes para serem doutrinados”. (LIMA, 1821; 1842).

Na hierarquia das preocupações de Chagas Lima, o maior de todos os pecados do “gentio” era a queda dessas pessoas à poligamia. As uniões de um homem com duas, três, quatro mulheres era o inimigo número um, o aspecto mais censurado por esse chefe religioso em seus escritos.<sup>66</sup> Seguindo a lógica de pensamento desse capuchinho, o abuso da poligamia por esses homens e mulheres obscurecia a presença do “Supremo Ser, que deo principio a todaz as couzas” no coração dos Cames e Votorons. (LIMA, 1842).

Uma outra contrariedade percebida no texto de Chagas Lima foi a situação que inclusive revelou a presença de uma dinâmica xamânica entre os Votorons — o processo de cura do chefe Hyppolito Condoi, em 1812. Conforme argumento do missionário, o velho polígamo e “supersticioso” chefe ao invés de recorrer ao “Supremo Ser”, decidiu construir com cera e penas duas imagens de papagaio com asas abertas, as quais ele pendurou sobre a sua cama. E quando o vento e a fumaça que vinha do fogo deslocavam as imagens de um lado a outro de sua

---

<sup>66</sup> “Elles não guardavão Limites a respeito do numero de mulheres, que tomavão simultaneamente por esposas: pois se bem vinhão nesta corporação 7 homens cazados com hua só mulher, vinhão 21 cazados com duas, tres e quatro.” (LIMA, 1821, p. 237).

cabeça, Condoi fazia a reza de cura. Disse ainda o cético Chagas Lima:

A estas aves é que fazia seus votos com muita reverencia, dizendo: longjó! longjó! Cangantomy caraça pano tom, isto é, papagaio! Papagaio! Se eu sarar, nunca mais despedirei setas contra vós [...]. (LIMA, 1842, p. 47).

Amparados nos escritos de Chagas Lima, é possível deduzir o seguinte: vinculado ao complexo xamânico, auxiliado pelo espírito-auxiliar do papagaio, Hyppolito Condoi venceu a doença que lhe atormentava e, com isso, ele restabeleceu o controle em seu grupo social. Após a cura de sua enfermidade, ele comandou uma caçada de papagaios, organizou uma grande festa, partiu com a sua família e demais Votorons subordinados a uma campina além do rio Iguaçu para guerrear com outras facções, raptar novas mulheres, reunir outros grupos hostis, aumentar o número de esposas de seus guerreiros. Somente anos mais tarde esse chefe veio a falecer, vitimado não por uma doença, mas, justamente, pela ideologia da poligamia e da guerra — o motor de sua sociedade. (LIMA, 1842).

Mas a cura desse velho através de um espírito-auxiliar não arrefeceu o desejo da aculturação desses índios por parte de Chagas Lima. Para isso, o método usado por esse padre foi audaz e penetrante. Na escala macro, ele consistiu na adoção a política de aldeamento desenvolvida pelo Império (para separar os índios dos espaços destinados às povoações e campos vizinhos, à expansão pastoril, à vontade de construção de ferrovias e portos) e no esforço de sedentarização e catequização dos “selvagens”, sob a responsabilidade dos missionários.

Na escala micro, Chagas Lima batizou e casou sacramentalmente os índios, trocando os seus nomes<sup>67</sup>, além de distribuir presentes como rosários, verônicas, estampas de santos, miçangas, fitas, espelhos, quinquilharias, açúcar, rapaduras — quando os índios respondiam às suas convocações, isto é, compareciam às missas, rezavam em português, escutavam os sermões e comungavam. (LIMA, 1842).

---

<sup>67</sup> “Quando os Indios Camés voltarão a Atalaya, Pahy, a quem nos havíamos dado o Pronome, e cargo de Capitão a respeito dos mais Indios, tinha-se já feito baptizar, e cazar sacramentalmente, tomando no Baptismo o nome de Antonio e appellidando-se daLi em diante Antonio Joze Pahy.” (LIMA, 1821, p. 240).



Os números apontados nos relatórios escritos pelo próprio Chagas Lima dão idéia do patamar de influência do trabalho desse homem na tradição das “hordas”, a partir da chegada de sua expedição. Por exemplo, oito anos após esse acontecimento, em 1818, Chagas Lima contabilizou 221 batizados e 12 casamentos sacramentais; em 1824 este número pulou para 405 batismos (pelas suas contas, nascidos no sertão, 302; no Atalaya, 103). (LIMA, 1842).

Para um profissional que possuía a ambição de revelar a existência de um “Deus Creador universal e Remunerador”, era admissível que ele próprio se interrogasse a respeito do número de “ovelhas errantes” catequizadas. Conforme escreveu Chagas Lima: “mas quantos destes existem presentemente? [...]. A peste, a guerra, outras enfermidades e a deserção, consumiram muita gente.” (LIMA, 1842, p. 59).

Diga-se de passagem, a frustração e o sentimento de abandono foram constantes na vida dos jesuítas que trabalharam pelos diferentes aldeamentos do século dezanove. Por exemplo, no Rio Grande do Sul, os conflitos se deram devido às relações de mútua desconfiança entre Igreja Católica e Estado.<sup>68</sup> Segundo Meliá:

Do ponto de vista mais estrito da catequese, os resultados foram, sem dúvida, muito limitados. Consta a grande aceitação que tiveram entre os índios a reza do terço, os cantos religiosos e a celebração das festas. Por outro lado, os jesuítas não tiveram pressa em batizar os índios; sabiam que ‘são muitos os que para ter compadres e padrinhos se têm feito batizar duas, três ou mais vezes sem fazer do batismo outra estimação ou apreço que a do interesse que lhes poderia resultar de compadres e padrinhos’ (Relatório do Pe. Pares, Janeiro 1851). Data, porém, daquele tempo o batismo do velho cacique Votouro no dia 04 de dezembro de 1851, administrado pelo Pe. Julián Solanellas. (MELIÁ, 1983, p. 18).

Apesar dos embates, das dúvidas dos jesuítas e seus opositores quanto aos métodos utilizados para civilizar os índios no sul do Brasil, o trabalho dos representantes oficiais da Igreja Católica para com o “gentio” terminou deixando

---

<sup>68</sup> O Pe. Bernardo Pares se desiludiu com a situação dos Coroados no aldeamento de Guarita, ao lado do cacique Fongue, em fevereiro de 1848; o mesmo se sucedeu com seus colegas no aldeamento Campo do Meio, liderado pelos caciques Braga e Doble, em junho de 1850; nova desilusão aconteceu com o Pe. Bernardo Pares, dessa vez no aldeamento de Nonoai, dirigido pelo cacique de mesmo nome, contra o ex-diretor João Cypriano da Rocha Loires, em maio de 1852; também o Pe. José Stuer abandonou o seu trabalho no mesmo espaço, em 1872, devido à excessiva presença de “civilizados” entre os Kaingang. (MELIÁ, 1983).

as suas marcas indelévels no sistema religioso dos mesmos — inclusive, na instituição xamânica dos Kaingang. Mas, além dos jesuítas e capuchinhos, entre os séculos dezessete e dezenove, outras pessoas também se posicionaram com relação ao xamanismo dos antigos Kaingang.

## **2.2 A Concorrência do Engenheiro Mabilde e do Coronel Borba ao Xamanismo Kaingang na Passagem do Século Dezenove ao Século Vinte**

Na segunda metade do século dezenove, a posição do engenheiro Pierre François Alphonse Booth Alphonse Mabilde<sup>69</sup> em relação aos Kaingang foi similar à do Pe. Chagas Lima a respeito de Cames e Votorons. Na perspectiva de Alphonse Mabilde, os Kaingang eram pessoas de má índole, desconfiadas, preguiçosas para o trabalho, ambiciosas, simuladas e traidoras, egoístas, de faculdades intelectuais limitadas, indiferentes à idéia de alguma divindade e a fenômenos sobre-humanos. (MABILDE, 1899).

Pude mesmo verificar que não conhecem as virtudes medicinais senão de uma meia dúzia de plantas, cujos nomes entre eles revelam uma origem tupi, mas por tal forma alterados que dificilmente se reconhece neles a sua proveniência dos nomes com que os inteligentes selvagens da nação tupi designavam muitas se não mais da metade das plantas medicinais conhecidas e indígenas do Brasil. (MABILDE, 1899, p. 147).

Apesar de Alphonse Mabilde ter reparado que certos tipos de doenças comuns entre os “civilizados” — como a afecção pulmonar — eram desconhecidas entre os Coroados, para esse homem o trabalho de cura dos antigos Kaingang acontecia através de “obscuras tradições” ou, simplesmente, pela providência divina. Apesar da retidão de sua análise sobre a cura dos

---

<sup>69</sup> Alphonse Mabilde nasceu em Bruxelas, em 30 de agosto de 1806, e morreu na cidade gaúcha de São Leopoldo, em 04 de dezembro de 1892, aos 86 anos de idade. Engenheiro formado pela Universidade de Liège, revolucionário em sua pátria, fugiu para o Brasil, desembarcando no Rio de Janeiro, em 1833. Um ano depois se transferiu para o Rio Grande do Sul, iniciando assim sua carreira de engenheiro a serviço do Governo Imperial desta Província. Em 1848, foi nomeado engenheiro das colônias, transferindo-se para São Leopoldo. Sua atividade pode ser resumida por sua atuação na divisão das terras coloniais, nos levantamentos topográficos, no traçado de várias estradas, projetos e construções de pontes. Em todas estas atividades manteve contato direto com os Kaingang; sendo prisioneiro destes durante dois anos, aprendeu a língua kaingang. (BECKER, 1976, p. 329).

Coroados, Alphonse Mabilde reconheceu, particularmente, a importância das velhas mulheres nesse sistema dinâmico.<sup>70</sup> (MABILDE, 1899).

Diferente da perspectiva do Pe. Chagas Lima e de Alphonse Mabilde, nos escritos deixados por Telêmaco Borba se conclui que os Kaingang eram pessoas amigas, alegres, comunicativas, inconstantes. No que diz respeito à capacidade intelectual dos mesmos, esse homem teve um sentimento ambíguo: em um momento esse coronel afirmou que os Kaingang tinham facilidade para aprender o que lhes era ensinado; em outro, ele declarou que essas pessoas pouco se dedicavam aos trabalhos intelectuais. (BORBA, 1908).

No que diz respeito à relação de Telêmaco Borba com os velhos, esse homem tinha-os enquanto privilegiados interlocutores. Na sua opinião os mais novos haviam assumido grande parte dos valores exógenos a tradição kaingang, transformando-se praticamente em uns “caipiras”. (BORBA, 1908, p. 136).

Em contrapartida, foram os velhos que trouxeram a Telêmaco Borba a memória do que os antigos Kaingang presenciaram e pensaram nos séculos anteriores — como no caso do mito diluviano e do *Ritual do Kiki* realizado pelos animais, ambos narrados pelo cacique Araxô ao coronel, uma “*lembança*” contada pela avó materna a esse grande cacique. (ROSA, 1998). Telêmaco Borba observou também a importância dessas pessoas nas relações travadas no plano sociológico da sociedade kaingang.

Há alguns entre eles, os mais velhacos, que se inculcam como tendo correspondência, por meio de sonhos, com *Tupen*, e predizem os tempos bons ou maus, e as ocasiões para as boas caçadas; estes, geralmente, são os velhos caciques que se servem deste meio para não serem abandonados por seus companheiros. (BORBA, 1908, p. 08).

Tratando do xamanismo kaingang, os comentários acima desse (perspicaz) estudioso nos possibilitaram alguns avanços significativos na análise desse tema, pois, pela primeira vez, um autor faria menção ao contato dessas pessoas com um ser que pertence ao mundo-outro — o *Tupen* — através da experiência onírica dos “velhacos”. Como sabemos, o sonho é uma das técnicas de êxtase usadas pelos xamãs, constitui-se também em uma importante via de

---

<sup>70</sup> “As mulheres velhas que applicam meia dúzia de remedios vegetaes que conhecem aos poucos casos de moléstias que occorrem entre elles.” (MABILDE, 1899, p. 147).

comunicação entre os humanos e os espíritos que vivem entre o mundo-aqui e o mundo-outro.

Telêmaco Borba fez alusão a uma espécie de reunião de poderes nas mãos de alguns velhos kaingang. Isto é, nessa sociedade, a mesma pessoa que exercia a chefia religiosa — através de sua capacidade de sonhar, predizer o futuro — também desempenhava a chefia política, afinal, eles foram chamados de “velhos caciques” por este coronel. Telêmaco Borba ressalta em seu trabalho o caráter assimétrico dessa mesma relação à medida que os caciques tinham receio de serem abandonados pelos demais “companheiros”.<sup>71</sup>

Agora que já nos aproximamos do final desse tópico, sabemos que durante os séculos dezessete, dezoito e dezenove, quatro profissionais, entre outros, passaram pela vida dos Guayaná, Guanaes, Cames, Votorons, Coroados e Kaingang. Em particular, o Pe. Chagas Lima e o Alphonse Mabilde tiveram razoáveis dificuldades pra compreender o complexo xamânico dos antepassados dos atuais Kaingang. Já no trabalho do Pe. Montoya, do Pe. Chagas Lima, de Alphonse Mabilde e Telêmaco Borba, com destaque ao último, revelou-se um dado fundamental, qual seja: a importância do saber dos velhos na prática xamânica dessa sociedade como guardiões da memória, para citar Maurice Halbwachs (1990).

Fazendo uma rápida retrospectiva a respeito disso nos autores acima, no relato do Pe. Montoya os velhos apareceram como “feitizeiros”; no relatório do Pe. Chagas Lima surgiu o Hyppolito Condoi, que construiu dois papagaios para se curar de uma enfermidade; no texto de Alphonse Mabilde, esse engenheiro ligou os velhos ao conhecimento de “meia dúzia” de plantas medicinais; finalmente, na pesquisa de Telêmaco Borba, esse homem fez o registro etnográfico da memória dessas pessoas. Desse modo, os mitos narrados por Arakxô a Telêmaco Borba,

---

<sup>71</sup> Ainda com relação ao plano sociológica desse grupo, Telêmaco Borba menciona o seguinte: “vivem reunidos aos magotes de 50, 100 e mais indivíduos, sob a direcção de seos caciques, porém em todo o tempo a autoridade destes é quasi nulla; é só por meios persuasivos, brandos, e dádivas que podem conservar algum ascendente sobre seos companheiros, isto é, conserval-os em seos toldos; no momento em que abandonam estes meios de dominio, ficam isolados de seos *subditos*, e até seos proprios filhos e parentes os abandonam à procura de outro chefe mais liberal e menos despótico. Geralmente os caciques, e ainda os que mais trabalham, são os que menos objectos teem, pois é de regra entre esta gente, que nunca se deve negar o que é pedido; e uma das maiores injúrias que se lhes pode dirigir é chamal-os de pouco liberaes, — ‘deicamá’.” (BORBA, 1908, p. 07).

no final do século dezenove, marcaram o trabalho de diversas gerações de pesquisadores vinculados ao pensamento etnológico — Nimuendajú, Schaden, Veiga, Crépeau, Tommasino, Almeida, para citar alguns — em diferentes momentos do século vinte. (ROSA, 1998).

### **2.3 A Concorrência dos Funcionários do Serviço de Proteção ao Índio ao Xamanismo Kaingang na Primeira Metade do Século Vinte**

Antes de retomar os autores que deixaram a sua contribuição à discussão sobre o complexo xamânico dos Kaingang, será tratado de forma sucinta o contexto político dessa sociedade na passagem do século vinte. Durante o século dezenove, a política de aldeamentos, a economia pastoral, a catequização dos capuchinhos, as guerras de extermínio promovidas por militares, bugreiros e empresas, a construção de ferrovias, de criatórios de gado e de cidades sobre as florestas e territórios kaingang representaram duros golpes à instituição xamânica dessa sociedade.

A continuidade e a radicalização dessa forma de relação entre Estado e sociedades indígenas nas primeiras décadas do século vinte desencadeou uma reação internacional e nacional em defesa ao direito à vida dessas pessoas. Isto é, de um lado, a denúncia do alemão Albert Frič no XVI Congresso de Americanistas, realizado no Museu de Viena, em setembro de 1908, do extermínio dos índios por colonizadores brasileiros e europeus; de outro lado, o polêmico artigo de Herman von Ihering<sup>72</sup>, publicado na Revista do Museu Paulista, defendendo o extermínio aos Kaingang de São Paulo, da mesma forma, a rápida reação a esse texto pelos positivistas Silvio de Almeida<sup>73</sup>, Luís Bueno Horta Barbosa, Cândido Mariano da Silva Rondon, levaram, então, o governo brasileiro a instalar o Serviço de Proteção ao Índio (SPI), através do Decreto n°

---

<sup>72</sup> Segundo Herman von Ihering “Os atuais índios do Estado de São Paulo não representam um elemento de trabalho e de progresso [...] e como os Caingangs são um empecilho para a colonização das regiões do sertão que habitam, parece que não há outro meio, de que se possa lançar mão, se não o seu extermínio.” (GAGLIARDI, 1989, p.72).

<sup>73</sup> Conforme Silvio de Almeida: “a teoria do dr. Herman von Ihering, supondo implícita a máxima da justificação dos meios pelos fins, se reduziria à matança em nome da civilização; e a civilização não seria mais então do que o aproveitamento de alguns trechos de terra, mediante a aplicação de processos violentos e bárbaros [...]” (GAGLIARDI, 1989, p.72).

8072, assinado em 1910, enquanto uma resposta a esses constrangimentos. (GAGLIARDI, 1989).

Nesse complexo quadro político, destaca-se a análise de Luiz Bueno Horta Barbosa em seu texto “O Problema Indígena do Brasil”. Sublinhe-se que sua posição analítica se baseia em dados coletados no calor da guerra entre os Kaingang e os funcionários da empresa responsável pela construção da Estrada de Ferro Noroeste do Brasil. Esta ferrovia se localizava no divisor de águas do rio Feio e rio Tietê, um dos territórios tradicionais destes índios no estado de São Paulo.

A escritura, publicação e apresentação internacional do trabalho acima tinham, pelo menos, três objetivos: primeiro, conter o avanço das teses genocidas aos Kaingang, dissipando qualquer dúvida quanto a índole selvagem dos mesmos — defendida por Hermann von Ihering; segundo, uma resposta às críticas das instituições internacionais que exigiram uma postura diferente do governo brasileiro frente a tais ameaças à vida dos índios; terceiro, por fim, auxiliar a construção da imagem do Brasil, mostrando a contribuição da organização social dos índios na identidade brasileira. Nas palavras de Horta Barbosa:

[...] o que fica exposto é suficiente para dar uma idéia da verdadeira índole e caráter desse povo e para patentear quanto era injusta, infundada e falsa a pintura que dele se fazia, antes de 19 de março de 1912, representado-o como um bando de feras sanguissedentas, com a qual não podíamos ter a esperança de travar relações pacíficas e amistosas, por cujo intermédio o conduzíssemos a entrar e incorporar-se no seio da comunidade brasileira. (BARBOSA, 1947, p. 70).

Realizada essa rápida e necessária incursão ao novo contexto vivenciado pelos Kaingang e por Horta Barbosa, já como inspetor do SPI no estado de São Paulo, é possível retomar a discussão sobre o sistema religioso desses índios. O esforço empreendido por esse militar para provar à opinião pública brasileira que os Kaingang não eram um “bando de feras” exigiu de Horta Barbosa a escritura de um texto que evidenciasse os diferentes aspectos que cercavam a vida social dessa sociedade. Como ficou marcado em um subtítulo — “Nem feiticeiros, nem médico” — o sistema religioso e de cura dos Kaingang não passara incólume a essa realização.

Embora Horta Barbosa não tenha acreditado na existência de um Kaingang

que encerrasse em si as atribuições de um “pajé guarani” ou “bari bororo”, ele reconheceu a importância e o poder da onirocricia de algumas mulheres dessa sociedade:

Os Caingangue acreditam que algumas mulheres têm o dom de adivinhar o futuro, vendo claramente durante o sono o que sucederá em projetadas expedições e caçadas. Acreditam mais que esses sonhos proféticos podem ser provocados, bastando para isto ingerir a *sonhadora*, um pó tenuíssimo, que se obtém pilando folhas de certo vegetal. Mas conquanto os homens não se dispensem de consultar esses oráculos na véspera de iniciarem novas empresas, contudo não desistem de as levar por diante, ainda que a resposta lhe seja desfavorável; é evidente, porém, que neste caso a ação se ressentia da falta de firmeza e de pertinácia, necessárias para garantir-lhes o bom êxito. (BARBOSA, 1947, p. 65).

Já com relação ao tratamento dispensado pelos Kaingang às pessoas enfermas, Horta Barbosa observou que nessa sociedade essas pessoas eram tratadas prioritariamente por seus parentes — isto é, os filhos pelas mães, o marido pela esposa, destacando nesse caso, mais uma vez, o papel das mulheres nessa atividade. Com relação às técnicas de êxtase, as mais usadas nos corpos do pacientes kaingang eram as sangrias, através de pedaços de vidros (em substituição ao sílex), particularmente na testa e nas fontes. Também no corpo, as mulheres empreendiam vigorosas massagens, além do uso de atilhos, por parte da pessoa enferma, nas partes machucadas. (BARBOSA, 1947).

Um importante interlocutor de Horta Barbosa, a respeito de tais concepções e práticas por parte dos Kaingang, foi o Dr. Geraldo de Paula Souza. Durante quatro dias do mês de julho de 1916, os dois se encontraram nas terras, agora, pertencentes ao Senador Luiz Piza, situadas entre os rios Peixe e rio Feio. Desse lugar eles partiram para visitarem dois acampamentos de “silvícolas”. O primeiro deles se chamava Icatu, situado aquém do rio Feio, sendo que ali moravam 64 Kaingang; o segundo se chamava Piran, localizado entre os rios Peixe e rio Feio, nesse residiam 31 Kaingang. (SOUZA, 1918).

Atendendo à solicitação do Dr. Alfredo Taunay, Geraldo de Paula Souza publicou “Notas sobre uma Visita a Acampamentos de Índios Caingangs”, a respeito daquilo que ele observara a partir do cotidiano dos Kaingang, ao lado de Horta Barbosa. Nesse trabalho esse homem assinalou que enquanto a família kaingang era uma instituição bem demarcada, o mesmo não poderia ser afirmado

com relação à organização política e religiosa dessas pessoas. Segundo as palavras de Geraldo de Paula Souza:

Não reconhecem um chefe supremo, cacique, como em outras tribos. Acompanham em grupos, este ou aquele índio mais popular, porém, que não tem a força de verdadeiro chefe. Não conhecem especializações, como a do pajé ou padre médico; lá, como entre quase todos os homens, cada qual tem um pouco de médico e de louco. Não vimos nem o médico profissional (pajé) nem o louco declarado. (SOUZA, 1918, p. 745).

Um outro funcionário do SPI que conheceu de perto esses índios foi o chefe de posto Francisco Vieira dos Santos. Na década de 1940, esse homem conviveu entre os Kaingang de Nonoai, uma oportunidade que lhe possibilitou a escritura do texto datilografado “Apontamentos sobre os Índios Caingangues”. Diferente de Geraldo de Paula Souza, o maior contato de Vieira dos Santos com o cotidiano desses Kaingang possibilitou-lhe identificar tanto a existência de um chefe religioso como de um chefe político.

Sobre o governo dos caingangues daqui será interessante dizer que ainda se observam vestígios teocráticos, visto existir um sacerdote da tribo — o KUIÊ — o qual prediz o futuro e orienta o chefe do executivo nos fatos de maior importância, para a cidade nação, em nome de poderes sobrenaturais. Contudo, há a preponderância de um governo que se poderia chamar de militar — como veremos depois — sobre o sacerdote e há ausência de hereditariedade teocrática, assinalando-se um sistema de escolha do comandante — Chefe do executivo — pelos comandados. (SANTOS, 1949, p. 08).

Diferente dos velhos caciques do século dezenove que temiam serem abandonados por seus conterrâneos, narrados por Telêmaco Borba no século dezenove, entre os Kaingang de Nonoai é o chefe político (“militar”) que detinha o domínio sobre a chefia *kujà*, conforme análise de Vieira dos Santos. Mas, de forma sintomática, esse chefe de posto entendia o sistema religioso desses índios enquanto “atrasado alguns milhares de anos de nossa civilização [eles conservam] um misto de astrolatria com monoteísmo.” (SANTOS, 1949, p. 08-09).

Além da superioridade do chefe político sobre a chefia *kujà* entre os Kaingang de Nonoai, Vieira dos Santos deu-se conta de uma outra hierarquia na relação entre as metades *kamẽ* e *kanhru* dessa sociedade. Segundo esse chefe de posto, a pessoa da metade *kanhru* era superior à pessoa de metade *kamẽ*, ela invariavelmente ocupava a posição à direita e à frente; já no cemitério, enquanto o *kanhru* era sepultado na posição leste, por sua vez, o *kamẽ* era sepultado na



posição oeste, sendo que os rostos de ambos ficavam voltados para leste (“nascente”). (SANTOS, 1949).

No passado dos Kaingang de Nonoai, o *kujà* era a pessoa responsável pelo casamento das pessoas; porém, já na década de 1940 essa incumbência havia sido transferida para o “coronel”. Em sua análise, Vieira dos Santos mencionou também o vínculo especial do *kujà* com o sol, “a quem se rendem todas as homenagens”, também com “Deus, nosso Pai” e “Nossa Senhora”. (SANTOS, 1949, p. 09).

Novas informações a respeito dos *kujà* dos Kaingang de Nonoai serão mencionadas a partir de uma visita de duas semanas, também na década de 1940, do Pe. Balduino Rambo que será tratado a seguir. Antes disso importa referir sobre a contribuição dos lingüistas na discussão sobre o complexo xamânico dos Kaingang.

#### **2.4 A Contribuição dos Lingüistas no Xamanismo Kaingang no Século Vinte**

A lingüística na sua origem constituiu-se a partir do trabalho realizado por diferentes especialistas no estudo da linguagem, na construção da gramática de diferentes línguas. Tratando-se da análise da língua kaingang, pelo menos no seu início, diferentes intelectuais se debruçaram no estudo dessa sociedade.

Pensando na relação desse aspecto com o xamanismo kaingang, duas questões se colocam: quais os saberes que se vincularam ao estudo da língua kaingang? Qual a contribuição desses saberes à discussão sobre o complexo xamânico dos Kaingang? A partir da relação lingüística e xamanismo, o estudo da língua kaingang por diferentes intelectuais envolveu três fases distintas:

A primeira fase, temporalmente situada entre os séculos dezessete e dezenove, correspondeu à época que os jesuítas e os viajantes faziam as suas anotações. Segundo Meliá, já em 1628, o Pe. Montoya, quando esteve entre os Guayaná da Redução da Conceição dos Cualachos, nas margens do rio Piquiri, Paraná, fez o registro de frases na língua gualacha, conhecidas hoje como língua

kaingang.<sup>74</sup> Ainda referente a esse período, Ursula Wiesemann destacou a publicação de um vocabulário realizado por Auguste Saint-Hilaire, já em 1820. (MELIÁ, 1983; WIESEMANN, s/d).

A segunda fase, temporalmente situada entre 1870 e 1960, correspondeu ao período em que diferentes especialistas tinham domínio sobre a língua kaingang, inclusive disputando a primazia desse saber. Isto é, com maior ou menor número de expressões, os trabalhos de Telêmaco Borba ([1882]1908), Juan B. Ambrosetti, Bruno Stysinki, Curt Nimuendajú ([1917]1993), Alfredo d'Escragno Taunay (1918), Frei Mansueto Barcatta de Valfloriana (1918A; 1918B), Geraldo de Paula Souza (1918), Carlos Teschauer (1927), Nicolau Mendes (1954) apresentaram um glossário da língua kaingang.<sup>75</sup>

A terceira fase, temporalmente situada entre a década de 1960 até os dias de hoje, foi marcada pela criação do Centro de Treinamento Profissional Clara Camarão<sup>76</sup> e o aparecimento do Dicionário Kaingang-Português organizado pela lingüista alemã Ursula Wiesemann.<sup>77</sup> Esse material representou um marco nos estudos lingüísticos dessa sociedade, particularmente pelo reconhecimento dos cinco dialetos kaingang — São Paulo, Paraná, Central, Sudoeste e Sudeste. O Dicionário Kaingang-Português, ainda na década de 1960, passou por uma pré-edição mimeografada a álcool; em 1971, ele foi publicado pela primeira vez com

---

<sup>74</sup> “Em 1626-27 um primeiro contato com os ‘Gualachos’ foi estabelecido pelo Pe. A Ruiz de Montoya, com a ajuda de um Guarani que tinha aprendido a língua kaingang quando se acidentou numa visita àquele grupo. Ele serviu de intérprete para os primeiros padres, e é bem provável que Topê foi introduzido por ele [...]. Em São Paulo se usa kañkê ‘céu’ para Deus, sem fazer diferença entre o céu e aquele que criou os céus.” (WIESEMANN, s/d, p. 211-2).

<sup>75</sup> Geralmente, trata-se de uma listagem de substantivos, verbos, frases nesta língua, organizada em ordem alfabética e por determinados temas (alimentos, animais, partes do corpo, utensílios domésticos, qualidades, natureza, sobrenatural, verbos).

<sup>76</sup> Este Centro foi criado em 1970, a partir de uma parceria institucional entre FUNAI, IECLB e *Summer Institute of Linguistics* (SIL).

<sup>77</sup> O grupo de pesquisa Rio das Cobras que deu origem a esse dicionário, formado pela lingüista Wiesemann e pelos professores bilíngües que representam todos os dialetos kaingang, caracteriza da seguinte maneira a situação da língua kaingang contemporânea: primeiro, uma maior homogeneidade da escrita da língua kaingang; segundo, o dialeto Paraná tornou-se o referencial lingüístico dos Kaingang falantes dos dialetos Central, Sudoeste e Sudeste; terceiro, o dialeto São Paulo está desaparecendo, devido ao forte contato dos Kaingang de São Paulo com as outras etnias e a sociedade regional. Quanto ao nome Rio das Cobras, deve-se ao primeiro espaço onde essas pessoas trabalharam juntas, entre 1958 e 1966, Terra Indígena Rio das Cobras. (WIESEMANN, 2002).

cerca de 2.800 verbetes; em 1981 aconteceu a segunda edição desse material; finalmente, em 2002, foi relançado em uma versão ampliada, com 4.000 verbetes. (WIESEMANN, 1981; 2002).

Pode-se dizer que a partir da terceira fase aconteceu uma especialização dos estudos da língua kaingang, tornando-se, com honrosas exceções, um conhecimento de domínio dos lingüistas e dos professores bilíngües kaingang que deram início, nessa mesma época, à sua formação profissional. Nesse período, além de Ursula Wieseemann, destacam-se também os trabalhos dos lingüistas Lucien Adam, Silvia Lovato Nascimento, Wilmar D'Angelis e dos professores bilíngües Walmir Cipriano, Dorvalino Refej Cardoso, Ka'egso Hery, para citar alguns.

Dando continuidade à proposta dos tópicos anteriores, será visto a seguir a contribuição de alguns especialistas que estudaram a língua kaingang — particularmente aqueles vinculados à segunda e à terceira fase — para a constituição de um léxico de palavras direcionado ao complexo xamânico dos Kaingang.

#### **2.4.1 A Contribuição dos Especialistas da Segunda Fase no Estudo da Língua Kaingang**

Uma pessoa de destaque na segunda fase de estudo da língua kaingang foi Telêmaco Borba. Dono de um *curriculum vitae* invejável. Além da coleta de narrativas mitológicas com o cacique Arakxô, Telêmaco Borba realizou diversas atividades político-administrativas, destacando-se a seguir: administrador do aldeamento indígena de São Jerônimo da Serra (1865), suplente de delegado e inspetor escolar na colônia de Jataí (1867 e 1875), diretor do aldeamento indígena de Barreiros (1877), diretor dos índios do Tibagi (1880), vereador e prefeito da cidade de Tibagi, além de capitão e coronel da Guarda Nacional. (MOTA, 2004).

Foi durante essas experiências profissionais que Telêmaco Borba aprendeu a língua kaingang, particularmente, entre os índios do rio Tibagi.

Segundo esse homem, a língua kaingang era muito gutural e, com exceção de duas palavras, nada se parecia com a língua guarani. (BORBA, 1908).

A publicação do “pequeno vocabulário da lingua Caingangue ou Coroado”, em 1882, foi um marco nos estudos lingüísticos daquela época, um trabalho que terminou influenciando a geração seguinte de pesquisadores da língua kaingang durante as primeiras décadas do século vinte. Por outro lado, tratando-se da perspectiva do complexo xamânico dos Kaingang, folheando-se o “pequeno vocabulário...”, relançado na obra “Actualidade Indígena”, em 1908, encontra-se cinco verbetes, quais sejam: *pandére* como “padre”; *pahi* como “chefe”; *vaccactá* como “medicina”, “religião”; *veictanje* como “médico” e *tupen* como “Deus”. (BORBA, 1908).

Uma outra ilustre pessoa e impressionante *curriculum vitae*, que trabalhou com a língua kaingang durante a segunda fase, foi Alfredo d'Escragnolle Taunay. Esse notável nasceu no Rio de Janeiro no dia 22 de fevereiro de 1843. Após o seu bacharelado em Letras no Colégio Pedro II (1858), formou-se em Ciências Físicas e Matemáticas na Escola Militar. Após o término da Guerra do Paraguai, onde participou como engenheiro, Taunay começou a trabalhar como professor na mesma instituição onde se licenciara e também na vida política. Desse modo, ele se tornou deputado e senador pelo Partido Conservador e presidente das províncias de Santa Catarina e do Paraná. Alfredo Taunay Produziu também inúmeros trabalhos literários, destacando-se “La Retraite de Laguna” (1871), “Inocência” (1872), “Ouro sobre Azul” (1875), “No Declínio” (1889), entre outros. Alfredo Taunay faleceu dia 25 de janeiro de 1899. (www.e-biografias.net, 2005).

Por sua vez, Taunay aprendeu a língua kaingang com os índios de Guarapuava, tendo publicando a partir desse conhecimento o “Vocabulário do Dialecto Kaingang”. Nessa obra ele faz uma série de comentários e referências ao trabalho lingüístico de Telêmaco Borba. Segundo as suas palavras: “não me atrevo, porém a condenar o Sr. Borba, pela razão que às vezes se trocam mutuamente as letras ‘r’ e ‘n’, e porque há muitas vezes elisão no fim da palavra”. (TAUNAY, 1918, p. 596).

Com relação ao sistema religioso, dois vocábulos apresentados por Taunay já constavam na lista de Telêmaco Borba, mantendo inclusive a mesma tradução, mudando o acento na vogal “e”: *pandère* e *tupén*. Porém, surgiram duas outras palavras importantes: *grengréia* como “batuque” e *guaikaktka* como “remédio”. (TAUNAY, 1918). A palavra *grengréia* teve uma rápida passagem, pois na continuidade do levantamento dos estudiosos da língua kaingang nenhum outro autor fez menção a sua existência.

Foi Affonso d’Escragnolle Taunay quem convidou o Frei Mansueto Barcatta de Valfloriana para fazer uma crítica ao glossário kaingang de seu pai, o Alfredo d’Escragnolle Taunay. As particularidades de pronúncia da língua kaingang, somada à dificuldade de impressão de um texto naquela época, levaram o Frei Valfloriana a fazer uma sisuda afirmação: “reconheço que há erros no trabalho de Alfredo; creio, porém, que a maior parte sejam tipográficos.” (VALFLORIANA, 1918B, p. 567).

Da mesma forma que Telêmaco Borba, Frei Valfloriana aprendeu a língua kaingang junto aos índios do Tibagi e como Taunay tornou-se presidente da província do Paraná, entre 28 de setembro de 1885 a 04 de maio de 1886. (VALFLORIANA, 1918B, p. 572). Em particular, o sentimento Frei Valfloriana para com Telêmaco Borba possuía um misto de respeito e superação.

[...] no glossário do sertanista [Borba] encontrei a melhor das contra provas de que os meus apontamentos deviam merecer-me fé e confiança. [...] Observo que o vocabulário de Borba traz 262 termos, ao passo que o meu encerra nada menos de 604, além de algumas frases que pude coligir. (VALFLORIANA, 1918B, p. 575-6).

Com relação ao complexo xamânico dos Kaingang, a percepção desse homem era que aqueles índios desconheciam os verdadeiros princípios da religião, apesar dos mesmos insistirem em lhe dizer o contrário: “algumas vezes diziam que Deus era o sol, outras a lua e concluía com uma palavra: Cequikekedi, quer dizer; nada sei a respeito.” Como se pode antever, Frei Valfloriana terminou trazendo apenas duas palavras kaingang ao nosso glossário, a segunda traduzida por “demônio”: *tupén* e *det koré*. (VALFLORIANA, 1918B, p. 585).

Com relação a Telêmaco Borba, Alfredo Taunay e Frei Valfloriana que marcaram a segunda fase da relação entre a lingüística e o xamanismo, sobressai-se o seguinte aspecto: entre 1870 e 1930, administradores de aldeamentos, prefeitos, presidentes de províncias, coronéis da Guarda Nacional, literatos, ainda se interessavam pelo conhecimento da língua kaingang, inclusive, disputavam a hegemonia desse conhecimento.

#### **2.4.2 A Contribuição dos Especialistas da Terceira Fase no Estudo da Língua Kaingang**

Segundo Ursula Wiesemann, uma das principais preocupações com relação à publicação do Dicionário Kaingang-Português, ainda nos anos 1960, foi o esgotamento do dicionário organizado por Frei Valfloriana, publicado pela última vez em 1920. (WIESEMANN, 1981, Prefácio).

Porém, observando-se a história do *Summer Institute of Linguistics* (SIL), onde estava vinculada Ursula Wiesemann, e para a realidade dos Kaingang dessa época, revela-se um outro aspecto. Na década de 1960, pressionados pela política assimilacionista do SPI e da Igreja Católica, os Kaingang estavam proibidos de realizar os seus rituais tradicionais e de falarem a sua própria língua. Sob a orientação do SIL, a formação dos professores bilíngües kaingang foi centrada no método de “bilingüismo de substituição”. Esse programa previa a gradual perda de espaço da língua kaingang ao português, na medida que em sala de aula a língua nativa era adotada enquanto língua de alfabetização exclusivamente por razões de eficiência pedagógica. (VEIGA, D’ANGELIS, 2000).

No prefácio de seu Dicionário, Ursula Wiesemann confirma o uso desse método entre essas crianças quando, por exemplo, ela justifica a ausência dos nomes de plantas e animais específicos a cada uma das regiões onde vivem os Kaingang: “o Dicionário objetiva ser usado, principalmente, pelos índios Kaingang que estão aprendendo a língua portuguesa.” (WIESEMANN, 1981). A partir dessa colocação fica esclarecido o seguinte: o método era o “bilingüismo de substituição”, uma importante ferramenta para implementá-lo era o Dicionário que possuía cerca de 2.800 vocábulos traduzidos do kaingang para o português.

Apesar desse contexto político, o Dicionário organizado por Ursula Wiesemann trouxe uma importante contribuição no registro e divulgação dos conhecimentos do complexo xamânico kaingang. Tratando-se desse complexo, o vocabulário específico que nele se encontra foi a mais valiosa obra, conforme demonstram os seguintes exemplos: “*gĩnh ke, ha, hyn-han*” traduzido por “sara”; “*hun-hòr*” por “ruído da alma deixando o corpo, espíritos andando de noite” (abandonar = *hun-hòr*); “*jãkà, kãkà*” por “soprar”; “*jãh, jãhjãh*” por “rezar”; “*jãti, jãgti, pèti, pigti*” por “sonhar”; “*jè, jã*” por “reza”; “*kaga, vėnh-kaga*” por “doença”; “*kãnhmèg, kãnhvèg, kuprĩg*” por “espírito”; “*kã vyr ke*” por “ataque de vento, de espírito”; “*kri fi, ki rã, ki ge*” por “fé”; “*kujã*” por “xamã”; “*mĩ, to mĩ*” por “curar por mágica com cuspe”; “*nèn kòrèg, vėnh-jagrè kòrèg*” por “diabo, demônio”; “*nèn nẽ*” por “sobrenatural”; “*nĩgrèg màg*” por “fantasma da noite”; “*pãgfũnh*” por “acariciar, esfregar para curar magicamente”; “*pãmĩ, tumĩ*” por “soprar para curar”; “*pěj*” por “pessoa com função cerimonial”; “*pėn fěj*” por “sara de doença grave”; “*rãva*” por “velar”; “*topě, ěg-jòg màg*” por “Deus”; “*Topě jô ĩh*” por “igreja”; “*tumĩ*” por “curar por mágica assoprando”; “*ũn-kaga, vėnh-kaga, fé kaga, fe kòreg, fe vėnhmỹ*” por “doente”; “*vėnh-kagta*” por “remédio”; “*vėnh-kuprĩg*” por “espírito dos mortos”. (WIESEMANN, 1981). Um equívoco de Ursula Wiesemann foi a tradução de “*núgme*” por “inferno”.

Para encerrar esse tópico, apresenta-se um quadro com os principais verbetes encontrados no material produzido sobre a língua kaingang relacionados ao complexo xamânico dessa sociedade.

**Tabela 1 – Palavras da Língua Kaingang Relacionadas ao Complexo Xamânico Kaingang**

Palavras em português	Carlos Teschauer (1927)	Telêmaco Borba (1908)	Alfredo Taunay (1918)	Mansueto Floriana (1918A)	Nicolau Mendes (1954)	Ursula Wiesemann (1981; 2002)
adoecer						<i>kagãg</i>
anjo					<i>tupecarein</i>	<i>topẽ-tỹ-jẽnẽ-jafã</i>
ataque de vento, ataque de espírito						<i>kã vyr ke</i>
batuque			<i>grengreia</i>			
chefe		<i>pahi</i>				<i>pã'i, pã'e</i>
Deus		<i>tupen</i>	<i>tupén</i>	<i>tupén</i>	<i>tupé</i>	<i>topẽ, ãg-jòg màg</i>
diabo, demônio				<i>det koré</i> (coisa ruim)	<i>detcorein</i>	<i>nèn kòrèg, vẽn-h-jagrẽ kòrèg</i>
doença			<i>kangati</i>			<i>kaga, vẽn-h-kaga</i>
doente						<i>ũn-kaga, vẽn-h-kaga, fé kaga, fe kòreg, fe vẽnhmỹ</i>
espírito, alma	<i>acupli, vaicupli</i>				<i>ouitemprin</i>	<i>kanhmèg kãnhvèg kuprĩg</i>
espírito dos mortos						<i>vẽn-h-kuprĩg</i>
fantasma da noite						<i>nĩgrẽg màg</i>
fé						<i>kri fi, ki rã, ki ge</i>
igreja						<i>topẽ jô ãn</i>
inferno						<i>nũgme</i>
medicina		<i>vaccactá</i>				
médico		<i>cafangue</i>				



		<i>veictanje</i>				
padre		<i>pandére</i>	<i>pandère</i>			
pessoa com função cerimonial						<i>pěj</i>
remédio			<i>guaikaktka</i>			<i>věnh-kagta</i>
religião		<i>vaccactá</i>				
reza						<i>jè, jã</i>
ruído da alma deixando o corpo, espíritos andando de noite						<i>hun-hòr</i> (= abandonar)
sobrenatural						<i>nèn ně</i>
xamã	<i>feiticeiro</i>					<i>kujà</i>
acariciar, esfregar para curar magicamente						<i>pāgfúnh</i>
curar por mágica com cuspe						<i>mĩ, to mĩ</i>
curar por mágica assoprando						<i>tumĩ</i>
rezar						<i>jãh, jãnjãh</i>
sarar						<i>gĩnh ke, ha, hyn-han</i>
sarar de doença grave						<i>pěn fěg</i>
soprar						<i>jākà, kākà</i>
soprar para curar						<i>pāmĩ, tumĩ</i>
velar						<i>rãva</i>

## 2.5 A Contribuição dos Jesuítas e dos Arqueólogos ao Xamanismo Kaingang no Século Vinte

A análise do complexo xamânico enquanto uma religião animista e a partir da polarização magia e religião gerou uma série de dificuldades na análise desse fenômeno, por exemplo: 1) a estigmatização do trabalho do xamã enquanto feitiçaria, magia; 2) a ruptura na relação sociedade e xamã; 3) a individualização do trabalho do xamã; isto é, esse mediador trabalhava para alguns indivíduos, não para o coletivo; 4) a eficácia do trabalho do xamã viria de poderes mágicos, não de um complexo que envolve seres humanos que pertencem ao mundo-aqui e seres do mundo-outro.

Como foi visto no Capítulo Um, esse modelo de análise dividido entre a magia e a religião perdurou durante décadas na Antropologia. À medida que, no decorrer do século vinte, foram os jesuítas que fundaram os principais centros de pesquisas de ciências humanas nas principais universidades do estado do Rio Grande do Sul, a Arqueologia e, posteriormente, a Etnologia Indígena tomou para si esse modelo de análise.

A partir da pesquisa realizada entre os Kaingang do antigo *toldo indígena Nonoai* e *toldo indígena Guarita*, Pe. Carlos Teschauer<sup>78</sup> concluiu que os “feiticeiros” gozavam de grandes prerrogativas entre os Kaingang (e não o contrário) e que esses os iludiam através de seus embustes. Nas palavras desse padre e pesquisador, “[os feiticeiros] davam oráculos depois de consultarem ou beberem erva-mate e proferiam o oráculo com as palavras: ‘a erva me disse isto’.” (TESCHAUER, 1927, p. 40). Cita ainda esse autor:

O Pe. Villarubia durante o tempo do luto procurava verificar se nas muitas manifestações da dor se encontrava algum vestígio de religião ou da fé na imortalidade da alma; mas todas as pesquisas deram resultado negativo. Têm, porém, medo de seu inimigo depois da morte dele e não ousavam passar pelo lugar onde morreu. Sobrevindo-lhes uma desgraça, atribuem-na à vingança dos maus espíritos, dizendo *vaicupli*, a alma, o espírito, e querem indicar com isso

---

<sup>78</sup> Carlos TESCHAUER nasceu em Birnstein, Alemanha, em 10 de abril de 1851 e faleceu em São Leopoldo, 16 de agosto de 1930, aos 79 anos. Foi ordenado sacerdote pela Companhia de Jesus na Inglaterra, em 1880. Embarcou no mesmo ano para o RS, chegando a Porto Alegre em setembro de 1880. Aqui exerceu toda a sua vida pastoral e científica. Seus principais campos de atuação foram a Historiografia, a Lingüística e a Etnografia. Os estudos sobre os índios se deram basicamente entre os Kaingang de Nonoai e Guarita. (BECKER, 1976, p. 330-1).

que o espírito do seu inimigo lhes causou dano. Reconhece-se facilmente a superstição dos antigos Guayaná, que, como vimos, chamavam as almas dos defuntos *acupli* e acreditavam que estas se convertiam em demônio. (TESCHAUER, 1927, p. 46).

Para o Pe. Carlos Teschauer, o sentimento de medo dos Kaingang com relação aos “*acupli*” (as almas dos defuntos) e o fato dessas pessoas procurarem os “feiticeiros” para estes proferirem os seus oráculos, dizia respeito à “superstição” dos Kaingang, e não a sua religião. Logo, a conclusão desse jesuíta sobre a religião dos Kaingang foi a seguinte: essas pessoas não tinham vestígio algum de religião, sendo indiferentes a essa instituição social, pois eles não tinham um conceito de ente superior, pois a palavra “tupé” pertence à língua guarani. (TESCHAUER, 1927).

Um outro importante jesuíta que, diga-se de passagem, fundou o setor de Antropologia da Universidade Federal do Rio Grande do Sul (UFRGS), em 1943, foi o Pe. Balduino Rambo. Nas palavras de Pedro Ignácio Schmitz:

Naquele tempo havia uma cadeira de Antropologia e Etnografia, com disciplinas de Antropologia Biológica e disciplinas de Etnografia e Etnologia, geral e do Brasil. Responsável pela cadeira era o Pe. Balduino Rambo, S.J., que tinha como auxiliar para as disciplinas de Antropologia o Prof. Petrucci. Nem um, nem outro, tinham nas atividades universitárias sua ocupação principal, mas as aulas eram mais uma atividade ao lado de (muitas) outras. (SCHIMITZ, 1997, p. 233).

Na mesma década de 1940, o Pe. Balduino Rambo realizou uma visita de duas semanas aos Kaingang do *toldo indígena Nonoai*, como ele frisou, aos “restos de indígenas” no Rio Grande do Sul. Segundo dados levantados por esse pesquisador, naquela época havia 550 Kaingang e 50 Guarani vivendo nesse *toldo indígena*.

Diferente da posição assumida pelo já falecido Pe. Carlos Teschauer, o Pe. Balduino Rambo percebeu que os “Caingangues modernos” do *toldo indígena Nonoai* mais do que ter uma religião, eles estavam integrados ao cristianismo. Segundo o mesmo, os Kaingang “crêem em Deus, tirando o chapéu quando se pronuncia este nome [...]. Os índios visitam a Igreja quando vão à vila, e falam muito numa capela misteriosa que existiria a algum lugar da mata [...]” (RAMBO, 1947, p. 84).

O Pe. Balduino Rambo foi o primeiro jesuíta a perceber que o Kaingang que ocupava o centro da religião de sua sociedade era chamada de “cuiem”. Para esse autor, essa chefia era uma “mescla de médico, guardião das tradições, vidente, sacrífice e chefe espiritual, enfim o ‘feiticeiro’ dos relatórios jesuíticos.” (RAMBO, 1947, p. 84).

O *kujà* que Pe. Balduino Rambo conheceu era um homem velho, com mais de sessenta anos de idade, falante apenas da língua kaingang, uma pessoa surda. Esse “médico” dos Kaingang do *todo indígena Nonoai* possuía as seguintes atribuições: a cura dos doentes através do saber das plantas medicinais, o aconselhamento das pessoas e o comando de um ritual cujo nome era o mesmo da planta que ele usava durante a realização dessa “reunião religiosa do povo” ou “missa”. (RAMBO, 1947).

Para este fim reúne-se todo o povo ou grande parte dele junto ao rancho de algum principal. Usando-se vela de cera silvestre e uma bebida de mel misturado com a tal erva (infelizmente não podemos vê-la). Esta bebida se prepara numa grande gamela de cabriúva (*Myrocarpus frondosus* Fr. All) com dimensões várias, atingindo às vezes 10 pés de comprimento. Enche-se o recipiente com mel, ajuntam-se ervas e tapa-se tudo, até o momento da missa. Entre velas de cera e diversas cerimônias, o ‘cuiem’ instrui o povo sobre o que deve fazer ou deixar de fazer para viver direito, para evitar secas e outras calamidades, enfim, aquilo é ‘como a missa’. Costuma durar de 8 ou 9 da manhã até a tarde. (RAMBO, 1947, p. 84).

O impacto desse ritual e a combinação de elementos da tradição kaingang e da Igreja Católica foi enorme nos pensamentos do Pe. Balduino Rambo. Porém, em uma atitude diferente das pessoas que lhe antecederam, em uma atitude de humildade intelectual, esse homem demandou, em caráter de urgência, “maiores e mais exatas investigações.” (RAMBO, 1947, p. 84).

Contrapondo-se às análises de Alphonse Mabilde e do Pe. Carlos Teschauer sobre a inexistência de um sentimento religioso por parte dos Kaingang, a historiadora Ítala Irene Basile Becker e o arqueólogo Pe. Pedro Ignácio Schmitz comentaram o seguinte:

Muitos outros autores nos dão claramente uma idéia de sua crença no sobrenatural, quer evidenciado pelo xamanismo, como pelo animismo. Sua própria origem, como a da agricultura, fogo, etc., a ela estão presos assim como forte é também a aquiescência às práticas mágicas quer para as adivinhações, como para as mais diferentes enfermidades. (BECKER, SCHMITZ, 1967, p. 08).

Tendo em vista os objetivos de seu artigo, Ítala Becker e Pe. Ignácio Schmitz deixaram de mencionar a diferença entre xamanismo, animismo e práticas mágicas. Já com relação à noção de religião, no célebre “O Índio Kaingáng no Rio Grande do Sul”, baseado em recortes de relatos históricos e etnográficos produzidos por diferentes autores sobre os Kaingang, do século dezesseis ao século vinte, a historiadora Ítala Becker conclui que esses índios estavam integrados ao cristianismo.

Suas idéias religiosas forçosamente devem ter sido alteradas, devido à existência de onze toldos catequizados (mais ou menos por volta de 1911); essas idéias devem ser, entretanto, muito nebulosas e confusas, como o são no Inhacorá segundo Fischer. A adoção de certos costumes cristãos parece antes decorrente de seu aparato externo do que de sua convicção. (BECKER, 1976, p. 27).

Por outro lado, no capítulo sobre a organização política dos Kaingang, baseando-se em uma informação de Antonio Serrano sobre a relação entre o cacique geral e o cacique subordinado, Ítala Becker trouxe novamente o dado que, pelo menos no século dezessete e dezoito, o cacique geral podia exercer também o trabalho de feiticeiro da aldeia através da inalação da erva-mate. “Daí, possivelmente, a classificação errônea de um governo de cunho teocrático e absolutista que mencionam alguns autores dos séculos seguintes.” (BECKER, 1976, p. 112).

Embora, por um lado, Ítala Becker não tenha conseguido avançar na análise sobre a religião kaingang, devido aos limites do método histórico seguido, por outro, seu recorte de “informações de segunda mão” (ALMEIDA, 2004, p. 87) possibilitou um aporte de dados e conexão de temas que continuaram negligenciados pelo pensamento antropológico, por mais de uma década ainda.



### CAPÍTULO 3

## OS KAINGANG JÊ: A CONTRIBUIÇÃO DA ETNOLOGIA INDÍGENA NA COMPREENSÃO DO COMPLEXO XAMÂNICO DOS KAINGANG

Junto a dezenas de sociedades indígenas que habitam na região centro-oeste e norte do Brasil, os Kaingang fazem parte dos Jê. A partir de critérios lingüísticos, culturais e geográficos, o tronco Macro-Jê está dividido no Brasil em três grupos: primeiro, os Jê Setentrionais (formado pelos Kayapó<sup>79</sup>, Timbira<sup>80</sup>, Suyá e Kreen-Akarore) que vivem na região de planaltos e rios do Brasil Central; segundo, os Jê Centrais (Akwen<sup>81</sup>) que vivem à direita do baixo Amazonas (Médio Xingu e Médio Tocantins); terceiro, os Jê Meridionais (Xokleng e Kaingang) que vivem na região de planaltos, floresta de Araucária e bacias no sul do Brasil. Apesar de Bororo e Krenak pertencerem a famílias lingüísticas distintas — Bororo e Botocudo — etnologicamente eles estão ligados aos Jê devido o número em comum de traços culturais com essas sociedades. (SEEGER, 1980; CUNHA, 1993; CRÉPEAU, 1997A; PREZIA, HOORNAERT, 2000).

Contemporaneamente os Kaingang se constituem na mais numerosa etnia Jê, com mais de vinte e duas mil pessoas. (VEIGA, 2000A; TOMMASINO, 2004). Essa sociedade se divide nos seguintes dialetos: dialeto São Paulo (segundo a lingüista Ursula Wiesemann, “falado ao norte do rio Paranapanema”), dialeto Paraná (“entre os rios Paranapanema e Iguaçu”), dialeto Central (“entre os rios Iguaçu e Uruguai”), dialeto Sudoeste (“falado ao sul do rio Uruguai e ao oeste do rio Passo Fundo”) e dialeto Sudeste (“falado ao sul do rio Uruguai e ao leste do rio Passo Fundo”). (WIESEMANN, 1981; 2002).

---

<sup>79</sup> Os Kayapó se dividem nos seguintes dialetos: Aukre, Gorotire, Kararaô, Nikretum, Kokraimoro, Kubenkokre (Mekrangnoti), Kubenkrankegn, Pu’ro, Pykany, Tapayúna, Txukahamãe (Mentuktire), Xikrim e grupos arredios. (PREZIA, HOORNAERT, 2000).

<sup>80</sup> Os Timbira se dividem nos seguintes dialetos: Canela Apaniekrá, Canela Rankokamekrá, Gavião Parakatejê, Gavião Pukobyé, Krahô, Kreye (Timbira) e Krikati (Krinkati). (PREZIA, HOORNAERT, 2000).

<sup>81</sup> Os Akwen se dividem nos seguintes dialetos: Xakriabá, Xavante e Xerente. (PREZIA, HOORNAERT, 2000).

Tanto na cosmologia como na organização social, os Kaingang se dividem nas metades denominadas *kamě* e *kanhru*. Essas metades homônimas aos heróis míticos kaingang são concebidas idealmente como sendo exogâmicas, patrilineares, complementares e assimétricas. A metade *kamě* é considerada “primeira” devido ao seguinte: na cosmologia, segundo o mito de origem do sol e da lua, *kamě* deu origem ao cosmos kaingang; já no Ritual do Kiki dos Kaingang do Posto Indígena (P.I.) Xapecó, *kamě* tem “mais força” que *kanhru* para lidar com os espíritos dos mortos.

Da mesma forma, as metades *kamě* e *kanhru* estão também associadas a duas seções cada uma: *kamě* está vinculada às subdivisões “*kamě*” e “*veineky*” (ou “*wonhétky*”) e *kanhru* às subdivisões “*kanhru*” e “*votor*”. Cada metade e subdivisão dos Kaingang têm um determinado prestígio social e religioso, da mesma forma uma pintura corporal e uma posição espacial por ocasião das danças, enterros e rituais na aldeia. (BALDUS, 1979; NIMUENDAJÚ, 1993; CRÉPEAU, 1994; 1997A; 2000; VEIGA, 1994; 2000A; 2000B; TOMMASINO, 1995; 2004; ALMEIDA, 1998; 2004A; ROSA, 1998; SILVA, 2001; 2002; FERNANDES, 2003). Veiga chama atenção ao seguinte aspecto:

As seções Votor e Wonhétky não são, porém, somente papéis cerimoniais, uma vez que o pertencimento tanto à seção Votor quanto à seção Wonhétky é patrilinear e, à semelhança do que ocorre com Kame e Kaïru, filho de pai Votor é votor, filho de pai Wonhétky é Wonhétky. (VEIGA, 1994, p. 71-2).

Pode-se dizer que as noções etnológicas acima sintetizam um século de conhecimentos da sociedade kaingang. A partir desse acúmulo de conhecimento da cosmologia, do ritual, da organização social kaingang, esse capítulo tem os seguintes objetivos: primeiro, uma análise do processo de construção do modelo etnológico kaingang, no decorrer do século vinte; segundo, um estudo sobre o xamanismo kaingang a partir das relações específicas dos *kujà* com seus *jagrě* em um determinado espaço; terceiro, um estudo sobre o xamanismo kaingang, agora a partir das relações dos Kaingang com os demais seres visíveis e invisíveis que atravessam os diferentes níveis, domínios e fronteiras do cosmos kaingang. (WRIGHT, 1992; LANGDON, 1992A; 1992B; CRÉPEAU, 1997B; 2000).

### 3.1 O Contexto de Construção do Modelo Etnológico Kaingang no Século Vinte

O século vinte ficou marcado para os Kaingang como uma época de fortes embates com o Estado brasileiro e com a Igreja Católica. A demarcação de exíguos espaços denominados toldos, a “pacificação” dos Kaingang do Rio Feio (1912), a perseguição religiosa e política aos antigos *kujà* pelos chefes de postos e padres, a proibição da prática dos rituais tradicionais, a estigmatização da língua indígena, o cerco a seus espaços pelos filhos dos imigrantes, foram algumas das práticas impostas por essas duas instituições à sociedade kaingang. (VEIGA, D’ANGELIS, 2000).

No contexto acadêmico, o modelo etnológico kaingang no século vinte foi marcado por duas fases. Na primeira geração evidenciou-se os trabalhos de Curt Nimuendajú, Herbert Baldus, Egon Schaden, Gioconda Mussolini, sendo que as análises desses etnólogos deram ênfase ao mito de criação, ao *Ritual do Kiki*, às relações diádicas dos Kaingang, no xamanismo, a polarização entre magia e religião. Já na segunda geração de etnólogos se evidenciam os trabalhos de Juracilda Veiga, Robert Crépeau, Kimiye Tommasino, Moacir Haverroth, Ledson Kurtz de Almeida, Ricardo Cid Fernandes, Rogério Reus Gonçalves da Rosa, Sergio Baptista da Silva, Niminon Suzel Pinheiro, para citar alguns.<sup>82</sup>

As duas gerações de pesquisadores foram bastante atentas às mudanças pelas quais os Kaingang passaram no decorrer do século vinte a partir da intensificação do contato com o Estado e outras ideologias religiosas. O grande diferencial foi o referencial teórico disponível em cada fase e, conseqüentemente, o conjunto de interpretações dadas à realidade de uma sociedade em transformação cosmológica e social e pauperização espacial.

---

<sup>82</sup> Já no “modelo institucional do contato”, proposto por Fernandes (2003), destacam-se os trabalhos de Silvio Coelho dos Santos, Cecília Helm, Ligia Simonian, José Otávio Catafesto de Souza.



### 3.1.1 A Contribuição da Primeira Geração de Etnólogos

No capítulo anterior foi visto que até os anos 1920, os estudos realizados por prefeitos, presidentes de províncias, senadores, etnógrafos, médicos disputavam a primazia da cultura e da língua kaingang. Já com relação ao xamanismo kaingang, como nas demais sociedades tradicionais do mundo, o trabalho do *kujà* kaingang na análise antropológica daquele momento estava vinculado à idéia de religião animista e a polarização magia e religião. O etnólogo Nimuendajú, por exemplo, nos anos de 1910, chamava o mediador espiritual dos Kaingang de “*kuiy*”, “rezador”, “*mbajé*”, “feiticeiro.” (NIMUENDAJÚ, 1993).

De qualquer modo, no modelo etnológico, Nimuendajú é o ponto de partida para a análise do xamanismo kaingang. Devido ao seu trabalho descobriu-se que o “fio vermelho”, a lei fundamental dessa sociedade — a divisão nas metades *kamê* e *kanhru* — que atravessa o mito de fundação e o mais importante ritual dessa sociedade (*Ritual do Kiki*) também se mostra na prática do *kujà* e nas relações desses Kaingang com seu espaço. Segundo Nimuendajú, “para os efeitos religiosos e feiticeiros cada clã só tira o material dos animais e vegetais da sua pinta.” (NIMUENDAJÚ, 1993, p. 58).

Além de Nimuendajú, outra fundamental contribuição ao modelo etnológico foi a de Herbert Baldus, destacando-se a sua análise sobre metades e subdivisões kaingang<sup>83</sup>, o diálogo com o cacique *Koikãng* sobre o mito do sol e da lua, a descrição do *Ritual do Kiki*, denominando-o de “culto aos mortos” — uma expressão que se tornou obrigatória nos estudos desse ritual das gerações seguintes.

Tratando-se do xamanismo dos Kaingang de Palmas, Baldus percebeu que algumas velhas mulheres trabalhavam com ervas medicinais, da mesma forma que um velho homem era conhecido como um “médico”. Essa segunda pessoa possuía ainda o dom de enxergar o interior da pessoa doente, além de não cobrar nada por seu tratamento. Apesar dessas anotações, marcado também pela

---

<sup>83</sup> “Os grupos duma das ‘metades’ chamam-se Votôro e Kadnyerú, os da outra Aniky e Kamé. Segundo uma interpretação, todos os quatro estão nessa seqüência, também segundo o prestígio social. Em todo caso, os Votôro valem mais do que os Kadnyerú, e os Aniky mais do que os Kamé; ‘eles têm mais força’, explicaram-me.” (BALDUS, 1979, p. 18).

divisão religião e magia, para Baldus os Kaingang de Palmas não possuíam nem *kujà*, nem xamanismo.

Médicos-feiticeiros que só trabalham por meios mágicos, por exemplo, exorcizando os espíritos, cantando e agitando a cabaça de música, soprando o doente e chupando dele a causa da doença, sob a forma de pedacinhos de osso, espinhas e pequenos animais que eles, antes, tinham escondido na boca, por conseguinte, médicos-feiticeiros como se encontram entre tantas tribos sul-americanas, são desconhecidos entre os Kaingang de Palmas. Isto parece natural quando se sabe que eles não crêem numa causa mágica da doença. (BALDUS, 1979, p. 30).

Mas o aporte empírico de Baldus aos estudos xamânicos se deu primordialmente através da sua descrição do *Ritual do Kiki*, mostrando com isto, além da organização social, a relação dos recém-mortos com os vivos<sup>84</sup>, culminando no processo de expulsão dos primeiros para o *núgme*<sup>85</sup> (mundo dos mortos) pelos segundos. Disso pode-se destacar a importância dos rituais na vida dos Kaingang e, por conseguinte, a necessidade de melhor entendê-los também nos estudos sobre xamanismo dessa sociedade, a partir do modelo etnológico.

Nas primeiras décadas do século vinte, os trabalhos de Nimuendajú e Baldus mantiveram os Kaingang no modelo etnológico nacional e internacional. Porém, na década de 1940, a partir da sobreposição das abordagens que focalizavam os processos de aculturação e mudança social, inspiradas nas teorias funcionalistas norte-americana e britânicas, aconteceu um deslocamento dos estudos kaingang para o modelo institucional do contato.<sup>86</sup> (OLIVEIRA, 1994; FERNANDES, 2003).

---

<sup>84</sup> “O morto é um poder porque, quando vivo, o individuo era uma parte do poder da comunidade, parte que agora — impossível de ser controlada, mas ainda de modo não tangível ligada à comunidade — pode tornar-se perigosa pra ela. [...] Os Kaingang dizem que o morto corre ao redor das cabanas dos vivos e é venenoso, e que muitos morrem se não é tratado segundo as instruções tradicionais.” (BALDUS, 1979, p. 22).

<sup>85</sup> Conforme grafia de Almeida (2004A), *numbê*.

<sup>86</sup> Em uma reação à abordagem culturalista, Robert Cardoso de Oliveira propôs então a noção de fricção interétnica. Segundo o mesmo, “chamamos ‘Fricção interétnica’ o contato entre grupos tribais e segmentos da sociedade brasileira, caracterizados por seus aspectos *competitivos* e, no mais das vezes, *conflituais*, assumindo esse contato muitas vezes proporções ‘totais’, isto é, envolvendo toda a conduta tribal e não tribal que passa a ser moldada pela situação de *fricção interétnica*.” (OLIVEIRA, 1994, p. 23).

Egon Schaden, por exemplo, influenciado pelos comentários do Pe. Francisco das Chagas Lima, da primeira metade do século dezenove<sup>87</sup>, reivindicou a distinção dos Kaingang em relação às demais sociedades Jê, no exato momento que tais sociedades ascendiam na etnologia internacional a partir da publicação dos artigos “As estruturas Sociais no Brasil Central e Oriental” e “As organizações Dualistas Existem”, por Claude Lévi-Strauss nos anos 1950. (LÉVI-STRAUSS, 1996). Segundo comentário de Schaden:

Além das diferenças lingüísticas entre Kaingang e as tribos do grupo Jê, do Brasil central, nota-se também uma diversidade bastante considerável nas várias esferas culturais, sobretudo na cultura não-material. Certo, não se pode falar numa homogeneidade cultural dos Jê em oposição aos Kaingang, mas, enquanto as culturas tribais dos Jês se nos apresentam como variações ligadas a um ‘background’ cultural comum a todas elas, os Kaingang são portadores de numerosos elementos culturais inteiramente diversos. (SCHADEN, 1959, p. 103).

Diga-se de passagem, o desconforto dos pesquisadores da primeira metade do século vinte para com os Kaingang, não se restringia a Schaden, na década de 1950. Telêmaco Borba, por exemplo, ainda no século dezenove, pensava que os Kaingang iriam desaparecer no futuro.<sup>88</sup> Esse político e estudioso da língua kaingang e Baldus compararam os Kaingang a “caipiras” de São Paulo. (BORBA, 1908; BALDUS, 1979).

Retomando Schaden, o trabalho desse intelectual foi lido e fichado por Lévi-Strauss, quando o mesmo escreveu “*Le Cru et le Cuit*” (O Cru e o Cozido), a primeira das célebres obras da “*Mythologiques*”. Nesse trabalho, Lévi-Strauss fez quatro menções aos Kaingang, todas em notas de rodapé. Na primeira delas, ele comentou o mito de origem do fogo dessa sociedade e a contestação que havia

---

<sup>87</sup> “As notícias relativas à organização social dos Kaingang são escassas e, em grande parte, incoerentes ou contraditórias. Divididos em certo número de hordas mais ou menos errantes, que viviam em hostilidade, esses índios estavam longe de desenvolver um sentimento de coesão tribal; pelo seu padrão de comportamento, as várias hordas antes pareciam condenadas a exterminar-se mutuamente. O relatório do Padre Chagas Lima, que encerra os dados mais antigos sobre os Kaingang do Paraná, enumera, como hordas indígenas dos sertões de Guarapuava, os Cames, Votorões, Dorins e Xocrens, referindo-se, além disso, a uma horda denominada Jacfé [...]. Cumpre acrescentar, todavia, que na mesma página, em nota de rodapé, faz referência a uma carnificina entre os índios causada pelo rapto de mulheres. As lutas constantes entre as várias hordas são mencionadas também por outros autores; em parte, devem ser atribuídas à oposição entre índios aldeados e não-aldeados.” (SCHADEN, 1959, p. 104).

<sup>88</sup> Fazendo menção a Nimuendajú, Baldus, Schaden, Mussolini, Kimiye Tommasino comenta o seguinte: “todos esses autores enfatizaram as grandes mudanças que ocorriam no modo de vida desse povo e, adeptos da teoria da aculturação, consideraram que os Kaingang (assim como os Guarani) estariam em processo de rápida assimilação dos valores nacionais e que seus sistemas tradicionais estavam praticamente destruídos.” (TOMMASINO, 2004, p. 147-8).

naquele momento quanto à ligação dos Kaingang às sociedades Jê: “o motivo dos heróis fechados (*bloqué*) em uma fenda no flanco da falésia aparece no mito de origem do fogo dos Kaingang do Brasil meridional, cujo pertencimento ao grupo Jê é hoje contestado.” (T. do A. LÉVI-STRAUSS, 1964, p. 151).

Uma contestação etnológica dessa envergadura, explicitada em uma obra que marcou o pensamento antropológico do século vinte, gerou um profundo impacto na etnologia kaingang. Ainda na mesma década de 1960, David Maybury-Lewis decidiu não incluir os Kaingang no famoso “*Harvard-Central Brazil Project*”.<sup>89</sup> Conforme Fernandes, “sendo assim, a etnologia kaingang nas décadas de setenta e oitenta ficou circunscrita a iniciativas isoladas, por vezes limitadas a pequenas inserções em meio a análises históricas ou a análises sobre o contato.” (FERNANDES, 2003, p. 13).

Após o vazio dos estudos etnológicos kaingang nos anos 1960, 1970 e 1980, nos anos 1990 apareceu uma segunda geração de pesquisadores com enorme disposição para colar novamente os Kaingang aos estudos dos Jê e Bororo — a partir disso, reintroduzir essa sociedade definitivamente na pauta etnológica nacional e internacional. Nesse esforço de aproximação dos Kaingang aos demais Jê, dois trabalhos se destacaram: a dissertação “Organização Social e Cosmovisão Kaingang: uma introdução ao parentesco, casamento e nomeação em uma sociedade Jê Meridional” (VEIGA, 1994) e o artigo “*Mythe et Rituel chez les Indiens Kaingang du Brésil Méridional*” (CRÉPEAU, 1994).

Apesar do mesmo modelo etnológico, o estilo do texto e as opções teóricas foram distintas. Em linhas gerais, Veiga discutiu os Jê Kaingang pensando em Schaden, Nimuendajú e Maybury-Lewis; por sua vez, Crépeau fez o mesmo, mas lendo Baldus, Koikãng, Vicente Fokãe e Lévi-Strauss. Essas opções terminaram marcando seus textos da seguinte maneira: enquanto Veiga olhou para o dualismo kaingang a partir da simetria e da complementaridade entre as metades *kamẽ* e *kanhru*, Crépeau tomou o caminho da assimetria e da complementaridade. Isto é, a partir do segundo antropólogo, os mitos kaingang

---

<sup>89</sup> Segundo Maybury-Lewis: “[...] não incluímos esses grupos em nosso plano original de pesquisa porque pensamos, erroneamente, sou grato em dizer isso, que eles haviam desaparecidos, ou ao menos que seu modo de vida estava extinto.” (T. do A. MAYBURY-LEWIS, 1979, p. 06).

foram situados, “em relação a um originário grau zero de aliança, onde desaparece a dualidade sociológica kairu/kamé.” (CRÉPEAU, 1994, p. 182).

### 3.1.2 A Contribuição da Segunda Geração de Etnólogos

Do mesmo modo que os “*mamaka*” dos Pima-Papago, os “*aküyamajui wunu’u*” dos Goajiro, os “*uwishin*” dos Achuar, os “*tojéex*” dos Nivaklé, os “*pi’ogonaq*” dos Toba, os *nēmara* dos Yagua, os “*kujà*” são os xamãs dos Kaingang que habitam em diferentes terras indígenas no sul do Brasil. (BAHR, 1988; PERRIN, 1978; CRÉPEAU, 1988B; TOMASINI, 1992; WRIGHT, 1992; CHAUMEIL, 2000).

Em outras palavras, o “*kujà*” trata-se do Kaingang responsável pelo equilíbrio das relações dos seres visíveis e invisíveis que habitam no “mundo-aqui” e no “mundo-outro”. Essa noção veio a substituir as idéias de “feiticeiro”, “mágico”, “médicos-feiticeiros”, “adivinhador”, “louco”, preconizadas pela primeira geração de etnólogos, no decorrer da primeira metade do século vinte.

Como demonstrou a dissertação de Oliveira (1996), entre os Kaingang do P.I. Xapecó existem três noções à pessoa responsável pela mediação entre os humanos e os espíritos: o “*kujà*”, o “curador” e o “feiticeiro”.

Segundo a mesma, o *kujà* é o mediador mais forte porque ele possui o *jagrê* animal da floresta enquanto seu espírito-auxiliar e trabalha exclusivamente com o *vênh-kagta*<sup>90</sup> (*remédio do mato*) que nasce na domínio “floresta virgem” dos Kaingang. Embora contemporaneamente esse profissional também trabalhe com espírito-auxiliar relacionado ao panteão do catolicismo popular, o animal é mais poderoso. (OLIVEIRA, 1996; 2000).

Por sua vez, o curador também é um mediador do poder de cura, que trabalha com os fitoterápicos (junto com os raizeiros, os benzedores e as parteiras). Finalmente, o feiticeiro. Trata-se também de um *kujà*, porém hábil no envio e tratamento de doenças que se deslocam através do vento. Para os Kaingang, trata-se de uma pessoa perigosa, não sendo conveniente nem apontá-

---

<sup>90</sup> Conforme grafia de Haverroth (1997).

los nem nomeá-los. Pode-se dizer que raros *kujà* se assumem também enquanto feiticeiro. (OLIVEIRA, 1996; 2000).

O poder e conhecimento desses três Kaingang são atravessados pelo saber “guiado”, isto é, baseia-se em uma aliança entre o *kujà* e o espírito-auxiliar. O xamanismo kaingang prevê três espécies de guias: primeiro, um espírito animal da floresta; segundo, um espírito vegetal da floresta; terceiro, um santo do panteão do catolicismo popular regional (*Nossa Senhora Aparecida, Santo Antônio, Divino Espírito Santo, São João Maria*). (CRÉPEAU, 1997B; 2000).

Diga-se de passagem, os Kaingang também reconhecem o saber “não-guiado”, sendo esse associado ao conhecimento fitoterápico difundido na população através do tratamento médico disponível na enfermaria da terra indígena ou no hospital do município mais próximo que atende os Kaingang. Embora os *kujà* estabeleçam trocas com essas duas formas de conhecimento, apenas o saber “guiado” pertence à sua ordem xamânica.<sup>91</sup> (CRÉPEAU, 1997B; 2000).

A partir da contribuição do pensamento etnológico contemporâneo, pode-se dizer que o saber “guiado” de um *kujà* possui estreita vinculação com a espécie de *jagrê* — animal, vegetal ou santo católico — que lhe auxilia, por exemplo, no trabalho de cura das pessoas. Geralmente um *kujà* trabalha junto com mais de uma espécie de espírito-auxiliar. Em outras palavras, desde Nimuendajú sabemos que um *jagrê* jamais encontra-se isolado das outras espécies de animais ou santos do panteão católico. (NIMUENDAJÚ, 1993; CRÉPEAU, 1997B; 2000).

A vinculação entre um *kujà* e *jagrê* de diferentes espécies não se dá em todas as terras indígenas da mesma forma, nem com a mesma intensidade. Retoma-se aqui a situação do “xamanismo telefônico”, praticado pelos Yagua na Amazônia peruana (CHAUMEIL, 2000), visto no Capítulo 1, “Noções Antropológicas sobre Magia, Religião e Xamanismo”, esse caso mostra como

---

<sup>91</sup> Conforme Crépeau: “os saberes ‘guiados’ se opõem aos saberes ‘não guiados’ que operam, freqüentemente, no mesmo campo que, por exemplo, aquele do tratamento de certas aflições pela fitoterapia, mas sem conhecer a fundo a força e a eficácia que os primeiros têm.” (T. do A. CRÉPEAU, 1997B, p. 09).

uma relação entre xamã e espírito-auxiliar depende do próprio conjunto de relações que a sociedade inteira desse mediador estabelece com o exterior em um determinado ecossistema e espaço de tempo.

### **3.2 Dados Quantitativos e Qualitativos sobre os *Kujà* e Curandores que “Xamanisaram” os Kaingang no Século Vinte**

Por certo, a ausência de pesquisas etnológicas sobre xamanismo kaingang, durante quase todo o século vinte, não foi devido à ausência dessa instituição nessa sociedade particular. Pelo contrário, conforme comentaram os velhos kaingang durante meu trabalho de campo entre os Kaingang do Posto Indígena Xapecó e Terra Indígena Nonoai e Terra Indígena Votouro, antigamente nos *toldos indígenas* havia diversos *kujà* responsáveis pelo bem-estar dessas pessoas. Como disse o velho Ernesto de Paula, na Terra Indígena (T.I.) Votouro: “*antigamente tinha bastante kujà, agora tem bem pouquinho, alguns; antigamente tinha bastante.*”

A partir do pensamento etnológico, a fala desse velho homem possibilita as seguintes indagações: quais antigos *kujà* trabalharam pelo bem-estar dos Kaingang no século vinte? Quais eram os seus *jagrê*? Quem lhes transmitiu o poder de *kujà*? Em quais espaços se desenrolam as relações entre *kujà* e curandores com a sociedade kaingang?

Obviamente, para se mostrar que no passado havia muitos *kujà* é necessário um conjunto de dados. Para isso, foram realizadas pesquisas em fontes distintas. A primeira no livro “*Ëg Jamën Kÿ Mũ – Textos Kanhgãg*”, organizado por André Amaral de Toral, uma coletânea de artigos sobre os conhecimentos dos *kujà*, escritos pelos professores bilíngües. (TORAL, 1997). A segunda consulta foi realizada na produção acadêmica contemporânea, particularmente, os textos etnológicos. Esses dados foram levantados durante a realização do doutorado do autor na UFRGS e na *Université de Montreal*. O terceiro levantamento trata-se dos dados obtidos durante o trabalho de campo realizado entre os Kaingang da T.I. Nonoai, T.I. Votouro e da Aldeia Grande (Porto Alegre), essa última, durante a realização do CD “*Kanhgág Ag Vĩ Ymã Mág Kĩ*” (Vozes Kaingang na Aldeia Grande). Por fim, o quarto levantamento trata dos

nomes de *kujà* gentilmente cedidos por Rodrigo Alegretti Venzon (indigenista, licenciado em Ciências Sociais-UFRGS) e Ana Elisa de Castro Freitas (doutoranda PPGAS-UFRGS), em “comunicação pessoal”, a partir de suas experiências profissionais entre os Kaingang.

Ao todo, nessa pesquisa sobre *kujà* e curandores do século vinte, foram obtidos 93 nomes. A seguir, essa população foi dividida a partir dos espaços correspondentes a cada dialeto kaingang — São Paulo, Paraná, Central, Sudoeste e Sudeste (WIESEMANN, 1981; 2002) —, dando origem a 11 tabelas de análises. O esforço para tabulação desses dados implicou em uma certa padronização das informações, cujas principais são as seguintes:

- primeiro, para o caso de *kujà* que tem nome e apelido citados pelos autores, o apelido foi colocado após o nome, entre parêntese e com aspas;
- segundo, no caso de dúvida quanto à pessoa e o seu respectivo nome, foram incluídas as duas informações na tabela, considerando que se tratam de pessoas distintas;
- terceiro, para a situação de *kujà* sabidamente falecido, usou-se o sinal “+”;
- quarto, as tabelas abaixo não se preocuparam em diferenciar nem *kujà* de ex-*kujà*, nem *kujà* de curandor;
- quinto, da mesma forma, não houve preocupação quanto à definição do nome científico dos animais citados (por exemplo, do *tigre*, da *jaguaritica*, do *gavião*);
- sexto, a tabela possui dados de primeira mão (etnográficos) e, majoritariamente, dados de segunda mão, captados por outros etnólogos e pelos professores bilíngües; todos os nomes foram assinalados na coluna “Fonte”;
- sétimo, a informação “ni” na Tabela significa “não-informado”;
- oitavo, em um dialeto, a ordem de classificação dos nomes dos *kujà* segue a seguinte ordem: a) ano de publicação do mesmo, justamente, para ressaltar o momento que esse dado foi incorporado por uma produção de cunho acadêmico; b) ordem alfabética; c) trabalho etnográfico; d) comunicação pessoal.

Nas tabelas abaixo, referentes aos *kujà* e curandores localizados nos espaços correspondentes aos dialetos kaingang, analisar-se-ão os seguintes aspectos: 1) o sistema de metades entre *kujà* e curandores; 2) o gênero do *kujà* e



curador; 3) espécie do espírito-auxiliar do saber “guiado”; e 4) transmissão do poder xamânico kaingang.

### 3.2.1 O Complexo Xamânico Kaingang na Região do Dialeto São Paulo

Dos 93 nomes de *kujà* e curadores pesquisados, 01 pertence à região do dialeto São Paulo. A seguir são apresentados alguns dados a respeito do complexo xamânico desses Kaingang.

**Tabela 2 — *Kujà* e Curadores dos Kaingang do Século Vinte, no Espaço do Dialeto São Paulo**

<i>Kujà</i> ou Curador	Metade	Espécie do Espírito-Auxiliar	Dom Recebido	Bacia-Terra Indígena (T.I.)	Fonte
+ <i>Fugígn</i>	<i>kamě</i>	ni	ni	Rio Feio	NIMUENDAJÚ, [1912]1982, p. 44.

**Tabela 3 — Dados Quantitativos e Qualitativos dos *Kujà* e Curadores do Espaço do Dialeto São Paulo**

	Rio Feio	Resumo
<i>kujà kamě</i>	01	01
<i>kujà kanhru</i>	–	–
<i>kujà</i> masculino	01	01
<i>kujà</i> feminino	–	–
espécie de <i>jagrě</i>	–	–
espécie de guia santo católico	–	–
transmissor de dom	–	–

Com relação ao xamanismo dos Kaingang pertencente ao dialeto São Paulo, os dados da Tabela 2 e Tabela 3 são ainda incipientes. Destaca-se a pesquisa realizada ainda por Nimuendajú (1982), em 1912.

Para fins de análise, considerando apenas os dados acima, aparece uma exclusividade de *kujà* da metade *kamě* e do sexo masculino na liderança xamânica dos Kaingang do Rio Feio. Já com relação ao *jagrě*, não existe nenhuma informação publicada a respeito do mesmo.

### 3.2.2 O Complexo Xamânico Kaingang na Região do Dialeto Paraná

Dos 93 nomes de *kujà* e curandores pesquisados, 05 pertencem à região do dialeto Paraná. Vejamos nas tabelas que seguem certos dados referentes ao complexo xamânico desses Kaingang.

**Tabela 4 – *Kujà* e Curandores dos Kaingang do Século Vinte, no Espaço do Dialeto Paraná**

	<i>Kujà</i> /Curandor	Metade	Espécie do Espírito-Auxiliar	Dom Recebido	Bacia–Terra Indígena (T.I.)	Fonte
02	Argemiro <i>Kasìn Fa</i>	ni	São João Maria, <i>São Gonçalo</i>	ni	T.I. Rio das Cobras	Glória <i>Fěrá</i> Cornélio ( <i>apud</i> TORAL, 1997).
03	Antônio <i>Kafanh</i>	ni	ni	ni	T.I. Ivaí	VEIGA, 2000A, p. 134.
04	João Zacarias <i>Reprág</i>	ni	ni	ni	T.I. Ivaí	VEIGA, 2000A, p. 173.
05	Juvêncio <i>Ngakrã</i> Adolfo	<i>kamě</i>	santo católico	ni	T.I. Apucarana	ALMEIDA, 2004, p. 97.
06	+Francisco <i>Muká</i> da Silva	<i>kamě</i>	ni	ni	T.I. Palmas	Trabalho de Campo (T.I. Votouro, 2003)

**Tabela 5 – Dados Quantitativos e Qualitativos dos *Kujà* e Curandores do Espaço do Dialeto Paraná**

	T.I. Ivaí	T.I. Rio das Cobras	T.I. Apucarana	T.I. Palmas	Resumo
<i>kujà kamě</i>	–	–	01	01	02
<i>kujà kanhru</i>	–	–	–	–	–
<i>kujà</i> masculino	02	01	01	01	05
<i>kujà</i> feminino	–	–	–	–	–
espécie de <i>jagrě</i>	–	–	–	–	–
espécie de guia santo católico	–	São João Maria e <i>São Gonçalo</i>	santo católico	–	03 menções
transmissor de dom	–	–	–	–	–

Com relação ao xamanismo dos Kaingang pertencentes ao espaço do dialeto Paraná, os dados da Tabela 4 e Tabela 5 também são incipientes. Dessa vez, destacam-se as pesquisas realizadas pela professora bilíngüe Glória *Fěrá* Cornélio (*apud* TORAL, 1997), Veiga (2000A), Almeida (2004A) e o trabalho de campo do autor entre os Kaingang da T.I. Votouro, em 2003.

Considerando os dados acima, como no caso anterior, no dialeto Paraná acontece uma exclusividade de *kujà* da metade *kamě* e do sexo masculino, considerando a liderança xamânica das terras indígenas Ivaí, Rio da Cobras, Apucarana e Palmas.

Já com relação aos espíritos-auxiliares, dessa vez destaca-se a presença dos guias santos católicos *São Gonçalo* e *São João Maria*, informação essa coletada por Glória *Fěrá* Cornélio. (*apud* TORAL, 1997). Infelizmente, essa professora bilíngüe não informou a metade correspondente do *kujà* Argemiro *Kasĩn Fa* para se fazer uma relação entre esse sistema e os santos católicos mencionados.

### **3.2.3 O Complexo Xamânico Kaingang na Região do Dialeto Central**

Dos 93 nomes de *kujà* e curandores pesquisados, 15 estão localizados na região do dialeto Central. Em particular, nesse espaço está localizado o P.I. Xapecó, última aldeia a interromper a prática do *Ritual do Kiki*, no ano de 2000. Vejamos nas tabelas 6 e 7 alguns dados referentes ao complexo xamânico desses Kaingang.

**Tabela 6 — Kujà e Curandores dos Kaingang do Século Vinte, no Espaço do Dialeto Central**

	<i>Kujà</i> ou Curandor	Metade	Espécie do Espírito-Auxiliar	Dom Recebido	Bacia-Posto Indígena (P.I.)	Fonte
07	+ <i>Krédiñiã</i>	ni	ni	ni	P.I. Xaçecó	VEIGA, 1994, p. 149-50.
08	+Henrique <i>Karói</i>	<i>kamě</i>	<i>onça</i>	tio	P.I. Xaçecó	OLIVEIRA, 1996, p. 146; 2000.
09	Ivanira	<i>kanhru</i>	<i>Nossa Senhora Aparecida</i>	São João Maria	P.I. Xaçecó	OLIVEIRA, 1996, p. 172; 2000; ALMEIDA, 1998; 2004A.
10	São João Maria	<i>kamě e kanhru</i>	ni	<i>Jesus Cristo</i>	P.I. Xaçecó	OLIVEIRA, 1996, p. 132; 182.
11	<i>Ni vènh</i>	<i>kanhru</i>	ni	ni	P.I. Xaçecó	HAVERROTH, 1997, p. 83.
12	<i>Gatỹ</i>	<i>kamě</i>	<i>Divino Espírito Santo</i>	pai	P.I. Xaçecó	HAVERROTH, 1997, p. 83.
13	<i>Vaha</i>	<i>kamě</i>	ni	ni	P.I. Xaçecó	HAVERROTH, 1997, p. 129-30.
14	Raulzinho <i>Kemuprâg</i>	<i>kamě wonhétky</i>	ni	<i>Rengá</i> , velho que era <i>kujà</i> , avô materno	P.I. Xaçecó	Alcides Jacinto <i>Mũrenh</i> (apud TORAL, 1997). VEIGA, 2000A, p. 110.
15	<i>Rengá Kanhgág</i>	ni	ni	ni	P.I. Xaçecó	Alcides Jacinto <i>Mũrenh</i> (apud TORAL, 1997).
16	Adão Pinheiro	<i>kanhru</i>	ni	mãe	P.I. Xaçecó	Trabalho de Campo (P.I. Xaçecó, 2004).
17	Sebastiana Pinheiro	<i>kamě</i>	<i>São Sebastião</i>	ni	P.I. Xaçecó	Trabalho de Campo (P.I. Xaçecó, 2004).
18	Diva	<i>kamě</i>	ni	ni	P.I. Xaçecó (Pinhalzinho)	Trabalho de Campo (P.I. Xaçecó, 2004).
19	Chico Pataca	ni	ni	ni	T.I.Chimbandue	D'ANGELIS, 1984, p. 41.
20	Clemente Fortes <i>Xeyuyá</i>	<i>kanhru</i>	ni	ni	T.I.Chimbandue	VEIGA, 1994, p. 155.
21	João Nore Fortes	<i>kanhru</i>	espíritos dos espíritos	três vultos de espíritos guerreiros; <i>kujà</i> que falecera dez	T.I.Chimbandue	Glória Fêrá Cornélio (apud TORAL, 1997).

				anos antes		
--	--	--	--	------------	--	--

**Tabela 7 – Dados Quantitativos e Qualitativos dos *Kujà* e Curandores do Espaço do Dialeto Central**

	P.I. Xapecó	T.I.Chimbandue	Resumo
<i>kujà kamẽ</i>	07	–	07
<i>kujà kanhru</i>	04	02	06
<i>kujà</i> masculino	07	03	10
<i>kujà</i> feminino	04	–	04
espécie de <i>jagrẽ</i>	<i>onça</i>	–	01 menção
espécie de guia santo católico	São João Maria, <i>Jesus Cristo, São Sebastião, Divino Espírito Santo, Nossa Senhora Aparecida</i>	espírito dos espíritos	06 menções
transmissor de dom	<i>Jesus Cristo, São João Maria, pai, mãe, avô materno, velho kujà, tio</i>	velho <i>kujà</i> , três espíritos guerreiros	09 menções (pelo menos 04 menções à rede de parentesco)

O P.I. Xapecó é uma comunidade intensamente pesquisada, em particular, os temas cosmologia, *Ritual do Kiki*, organização social, religião, xamanismo. Desse modo, podem ser citados os trabalhos de Veiga (1992; 1994, 2000A, 2000B, 2004), Crépeau (1994, 1995, 1997A, 1997B, 2000), Oliveira (1996; 2000), Haverroth (1997; 2004), Almeida (1998, 2004A), Rosa (1998; 2004) e, da mesma forma, o trabalho do professor bilíngüe Alcides Jacinto *Mürenh* (*apud* TORAL, 1997).

Tratando-se do sistema de metades na prática xamânica dos Kaingang desse posto indígena, há um predomínio da metade *kamẽ* sobre a metade *kanhru* (na ordem de 1,75 *kamẽ* para 1,0 *kanhru*) e do masculino sobre o feminino (1,75 homem para 1,0 mulher).

Com relação ao saber “guiado”, no P.I. Xapecó há uma profusão de santos católicos. Nessa comunidade, aconteceram nessa comunidade 05 menções de santos católicos como espírito-auxiliar, além de mais duas menções como os que transmitem o poder xamânico. São João Maria, *Jesus Cristo, São Sebastião,*

*Divino Espírito Santo, Nossa Senhora Aparecida* são alguns dos santos presentes nas casas dos *kujà*, dos curandores e dos kaingang católicos — nos *altarzinhos* dos profissionais responsáveis pelo bem-estar do P.I. Xapecó.<sup>92</sup>

A partir desses números, no que diz respeito ao espírito-auxiliar, a relação entre santo católico e espírito da floresta é da ordem de 5,0 santos católicos para 1,0 onça do mato. Uma significativa diferença pró santo católico que revela a influência do catolicismo popular e dos caboclos nesse posto indígena. (OLIVEIRA, 1996; CRÉPEAU, 1997B; ALMEIDA, 1998).

### **3.2.4 O Complexo Xamânico Kaingang na Região do Dialeto Sudoeste**

Dos 93 nomes de *kujà* e curandores pesquisados, simplesmente 55 pertencem à região do dialeto Sudoeste. Em particular, nesse espaço está localizada a T.I. Votouro e o Capão Alto (T.I. Nonoai), onde foi realizado o trabalho de campo. A seguir serão vistos certos dados referentes ao complexo xamânico desses Kaingang.

---

<sup>92</sup> Ainda no P.I. Xapecó, Veiga (2000A) apontou Irineu *Xarimbang* Pinheiro como sendo um *kujà* dessa comunidade. Do mesmo modo, Oliveira (2000) definiu Vicente Fernandes *Fokanh* como um “curador”. Diga-se de passagem, os dados de campo não confirmam essa informação.

**Tabela 8 — Kujà e Curandores dos Kaingang do Século Vinte, no Espaço do Dialeto Sudoeste**

	<i>Kujà</i> / Curandor	Metade	Espécie do Espírito-Auxiliar	Dom Recebido	Bacia-Terra Indígena (T.I.)	Fonte
22	Antônio Miguel <i>Kajër Mý</i>	kamě	<i>Bom Jesus, vela, passarinho</i>	velho kaingang Manuel, pai, Dr. Santos	T.I. Inhacorá	Valmir Cipriano <i>Jěsĩ</i> , Sebastião Luiz Camargo, Wilson <i>Grũn</i> Policeno ( <i>apud</i> TORAL, 1997); Veiga, 2000A
23	Artur do Mato	ni	ni	ni	T.I. Inhacorá	Wilson <i>Grũn</i> Policeno ( <i>apud</i> TORAL, 1997).
24	+Manuel da Silva	ni	ni	ni	T.I. Inhacorá	Sebastião Luiz Camargo ( <i>apud</i> TORAL, 1997).
25	Natálio Miguel	ni	ni	ni	T.I. Inhacorá	VEIGA, 2000A p. 209-10.
26	+Santos <i>Pén nón</i>	ni	ni	ni	T.I. Inhacorá	VEIGA, 2000A.
27	+Martim Ribeiro	<i>kamě</i>	<i>tigre, filho do tigre</i>	ni	T.I. Guarita	Adão Sales <i>Vyjkág</i> ( <i>apud</i> TORAL, 1997).
28	+Natalia <i>Kamüri Kanhró</i>	<i>kanhru</i>	ni	ni	T.I. Guarita (Irapua)	José <i>Nĩnsu</i> Sales ( <i>apud</i> TORAL, 1997).
29	Pedro <i>Keginh</i> de Oliveira	ni	<i>São Pedro, São João, Santo Antônio</i>	pai	T.I. Guarita (Bananeiras)	José <i>Nĩnsu</i> Sales ( <i>apud</i> TORAL, 1997)
30	+Pedro Oliveira Motta (ou Pedro Bento de Oliveira)	ni	ni	ni	T.I. Guarita	José <i>Nĩnsu</i> Sales ( <i>apud</i> TORAL, 1997)
31	Vicentina <i>Nijog</i> Ribeiro	<i>kamě</i>	<i>Deus, criador do universo</i>	tia <i>Kamuri</i> , pai	T.I. Guarita	Aldair <i>Nenh</i> Alfaiate, Dirceu Bento <i>Kójégjég</i> , Luiz Adriano <i>Penĩ</i> Dias Sales ( <i>apud</i> TORAL, 1997)
32	Benedito <i>Kanhró</i>	<i>kanhru</i>	ni	ni	T.I. Guarita	Trabalho de Campo (Água Grande, 2004)
33	Bento de Oliveira	<i>kanhru</i>	ni	ni	T.I. Guarita	Trabalho de Campo (Porto Alegre, 2004)
34	Maria Rosa Jacinto	<i>kanhru</i>	ni	ni	Rio dos Índios	Trabalho de Campo (Rio dos Índios, 1997)
35	+João Balbino da Silva	ni	<i>grun (gato do mato)</i>	tataravô	T.I. Iraí	Trabalho de Campo (T. I. Iraí, 1992)
36	+Maria de Oliveira	<i>kamě</i>	<i>cobra</i>	avó (paterna?)	T.I. Iraí	Trabalho de Campo (Porto Alegre, 2004)

37	Pedrinho da Silva <i>Katân</i>	<i>kanhru</i>	ni	<i>kujà</i> Pedro Constante	T.I. Iraí	Trabalho de Campo (T. I. Iraí, 1992)
38	+“Bicha”	<i>kamê</i>	ni	ni	Rio do Mel–T.I. Iraí	Rodrigo Venzon (comunicação pessoal)
39	Francisco Nascimento	<i>kanhru</i>	<i>beija-flor</i>	ni	T.I. Serrinha	Trabalho de Campo (Porto Alegre, 2004)
40	Ana Maria <i>Vengrã</i>	<i>kanhru</i>	ni	<i>gato do mato, São Roque</i>	Rio da Várzea–T.I. Rio da Várzea	VEIGA, 2000A, p. 117.
41	+Francisco <i>Kanhró</i>	<i>kanhru</i>	ni	ni	Rio da Várzea–T.I. Rio da Várzea	VEIGA, 2000A, p. 131-2. Trabalho de Campo (Nonoai, 2003)
42	Hortêncio Constante <i>Fwótáj</i>	<i>kanhru</i>	ni	ni	Rio da Várzea–T.I. Rio da Várzea	VEIGA, 2000A, p. 265; ALMEIDA, 2004A, p. 174
43	Albino Fortes	<i>kanhru</i>	ni	ni	Rio da Várzea–T.I. Rio da Várzea	CERNEV ROSA, 2004, p. 25
44	Enriqueta <i>Kanhró</i>	<i>kanhru</i>	<i>grun (gato do mato)</i>	ni	Rio da Várzea–T.I. Rio da Várzea	Trabalho de Campo (Porto Alegre, 2004)
45	+Josefa <i>Kanhró</i>	<i>kanhru</i>	ni	ni	Rio da Várzea–T.I. Rio da Várzea	Trabalho de Campo (Porto Alegre, 2004)
46	Joaquim <i>Kanhró</i>	<i>kanhru</i>	ni	ni	Rio da Várzea–T.I. Rio da Várzea	Trabalho de Campo (Porto Alegre, 2004)
47	Olivia Fortes <i>Kanhró</i>	<i>kanhru</i>	ni	ni	Rio da Várzea–T.I. Rio da Várzea	Trabalho de Campo (Porto Alegre, 2004)
48	Isidoro <i>Nór</i> de Paula	<i>kanhru</i>	ni	São João Maria; um homem alto, roupas brancas, cabelos compridos	T.I. Nonoai (Pinhalzinho)	Waldomiro <i>Kafár</i> Mineiro, Marilde Luiz <i>Ganhgre</i> (apud TORAL, 1997).
49	João da Silva <i>Mĩg Mág</i>	<i>kamê</i>	ni	ni	T.I. Nonoai (Pinhalzinho)	Gelson Vergueiro <i>Kagrër</i> . (apud TORAL, 1997).
50	Lourival <i>Kukrũ</i> <i>Sĩ</i> Matias	ni	ni	ni	T.I. Nonoai (Vila Alegre)	Gelson Vergueiro <i>Kagrër</i> (apud TORAL, 1997).
51	Abílio <i>Mĩng iãfá</i>	<i>kanhru</i>	<i>kombê</i> (veado macho), <i>Nossa Senhora</i> , homens	avô	T.I. Nonoai	SILVA, 2002, p. 204.



			vestidos de branco			
52	João <i>Karein</i> dos Santos	<i>kanhru</i>	ni	ni	T.I. Nonoai (Pinhalzinho)	Trabalho de Campo (Nonoai, 2000)
53	Jorge <i>Kagnãg</i> Garcia	<i>kamẽ</i>	<i>tigre, São Jorge</i>	sogro Pedro Constante	Lajeado do Tigre–T.I. Nonoai	Trabalho de Campo (Nonoai, 2000)
54	+Maria Forte	<i>kanhru</i>	dois <i>cachorros</i> , São João Maria	ni	T.I.Nonoai e T.I.Votouro	Trabalho de Campo (Votouro, 2003)
55	+Pedro Constante	<i>kanhru</i>	<i>gavião, São Pedro</i>	ni	T.I.Nonoai	Trabalho de Campo (Nonoai, 2003)
56	+Antônio Cardoso	<i>kamẽ</i>	ni	pai	T.I.Nonoai (Rio dos Índios)	Trabalho de Campo (Porto Alegre, 2004)
57	+Arthur Bernardo Salvador	<i>kamẽ</i>	<i>jaguaririca fêmea</i>	pai	T.I. Nonoai (Sede)	Trabalho de Campo (Porto Alegre, 2004)
58	+Dénso (lê-se Dédxo)	<i>kanhru</i>	ni	ni	T.I. Nonoai	Trabalho de Campo (Porto Alegre, 2004)
59	+Joaquim Caetano (“Cabo Veio”)	ni	ni	ni	T.I. Nonoai	Trabalho de Campo (Porto Alegre, 2004)
60	+José Líbano <i>Kojónh</i>	<i>kamẽ</i>	ni	ni	T.I. Nonoai	Trabalho de Campo (Porto Alegre, 2004)
61	+Maurícia Vitorina	<i>kamẽ</i>	<i>Santo Antônio, São João</i>	ni	T.I. Nonoai (Bananeira)	Trabalho de Campo (Porto Alegre, 2004)
62	Ricardo Chimbangue	<i>kamẽ</i>	<i>nor kokog</i> (coruja)	ni	T.I. Nonoai (Bananeira)	Trabalho de Campo (Porto Alegre, 2004)
63	Rosinha Eufrazio	<i>kamẽ</i>	<i>São Roque</i>	ni	T.I. Nonoai	Trabalho de Campo (Porto Alegre, 2004)
64	José Campos Novos (“José Gordo”)	<i>kamẽ</i>	ni	ni	T.I. Nonoai (Bananeira)	Rodrigo Venzon (comunicação pessoal)
65	<i>Carolina Pereira da Silva (Carula)</i>	–	<i>Nossa Senhora Aparecida, Santo Antônio, São Bom Jesus, São João Maria</i>	Madrinha Manoela	Lajeado do Tigre–Nonoai (cidade)	Trabalho de Campo (Nonoai, 2003)
66	+João Lopes	–	<i>Nossa Senhora Aparecida, São Pedro, São Jorge, São João Maria</i>	São João Maria	Nonoai (cidade)	Trabalho de Campo (Nonoai, 2003)
67	Joane Xavier Rigon	–	<i>Nossa Senhora Aparecida, São João Maria, Santo Antônio</i>	<i>Deus</i>	Faxinalzinho	Trabalho de Campo (Votouro, 2003)

68	<i>Sofia Kischer</i>	–	<i>Nossa Senhora Aparecida, Santo Expedito, Santa Clara, Nossa Senhora Santa Cruz</i>	Pe. Stanislao	Faxinalzinho	Trabalho de Campo (Votouro, 2003)
69	+Cristina <i>Kŷnója (lê-se Candóia)</i>	ni	São João Maria	ni	T.I. Votouro	Trabalho de Campo (Votouro, 2003)
70	+Guilherme Pinto	<i>kanhru</i>	ni	ni	T.I. Votouro	Trabalho de Campo (Votouro, 2003)
71	+Maria de Paula	<i>kanhru</i>	<i>glug (gato do mato); Deus, Jesus, Nossa Senhora Aparecida, Nossa Senhora da Luz</i>	ni	T.I. Votouro	Trabalho de Campo (Votouro, 2003)
72	+Matilde da Silva	<i>kamê</i>	São José	ni	T.I. Votouro	Trabalho de Campo (Votouro, 2003)
73	Luisa Jagnigri	<i>kamê</i>	<i>tigre, Jesus Cristo, Ave Maria, Nossa Senhora Aparecida e Santa Catarina</i>	avô materno Chico Maneco Pedroso	T.I. Votouro	Trabalho de Campo (Votouro, 2000)
74	Madalena de Paula	<i>kamê</i>	<i>três bichinhos, São João</i>	sogra Mariazinha	T.I. Votouro	Trabalho de Campo (Votouro, 2000)
75	<i>Domingos Catabilio</i>	<i>kanhru</i>	<i>pomba, São Pedro</i>	<i>São Pedro</i>	T.I. Votouro	Trabalho de Campo (Votouro, 2002)
76	<i>Darci Brandino</i>	–	<i>Santo Antônio, Nossa Senhora Aparecida</i>	Carolina Pereira da Silva (Carula)	T.I. Votouro	Trabalho de Campo (Votouro, 2003)

Tabela 9 – Dados Quantitativos e Qualitativos dos *Kujà* e Curandores do Espaço do Dialeto Sudoeste

	T.I. Inhaçorá	T.I. Guarita	T.I. Rio Índios	T.I. Iraí	T.I. Serrinha	T.I. Rio da Várzea	T.I. Nonoai	T.I. Votouro	Resumo
<i>kujà kamê</i>	01	02	–	02	–	–	09	03	17
<i>kujà kanhru</i>	–	03	01	01	01	08	06	03	23
<i>kujà</i> masculino	05	05	–	02	01	04	15	04	36
<i>kujà</i> feminino	–	02	01	02	–	04	04	06	19
espécie de <i>iangrê</i>	<i>passarinho</i>	<i>tigre, filho de tigre</i>	–	<i>grun (gato do mato), cobra</i>	<i>beija-flor</i>	<i>grun (gato do mato)</i>	<i>kombê (veado macho), cachorro (2), gavião, grun (jaguaritica fêmea), tigre, nor kokog fêmea (coruja)</i>	<i>glug (gato do mato), tigre, bichinho (3), pomba</i>	20 menções a espécies de felídeos carnívoros.
espécie de guia santo católico	<i>Bom Jesus, vela</i>	<i>São Pedro, São João, Santo Antônio, Deus criador do universo</i>	–	–	–	–	<i>N.ª. S.ª. Aparecida (3), Santo Antônio (2), São João, São João Maria (3), São Roque, São Pedro (2), São Jorge (2), São Bom Jesus, homem vestido de branco</i>	<i>N.ª. S.ª. Aparecida (5), São João Maria (2), São João, Santo Antônio (2), Santo Expedito, Santa Clara, N.ª. S.ª. Santa Cruz, Deus, Jesus Cristo (2), N.ª. S.ª. da Luz, São José, Ave Maria, Santa Catarina, São Pedro</i>	43 menções a <i>N.ª. S.ª. Aparecida</i>
transmissor de dom	velho kaingang Manuel, pai, Dr. Santos	tia Kamuri, pai (2)	–	tataravô, avô, <i>kujà</i> Pedro Constante	–	<i>grun (gato do mato) e São Roque</i>	pai (02), sogro Pedro Constante ( <i>kanhru</i> ), São João Maria (2), avô; homem branco, alto; madrinha	<i>Deus, Pe. Stanislao, avô, sogra Mariazinha, São Pedro, Carolina Pereira da Silva (Carula)</i>	25 menções a pai)

Com relação ao complexo xamânico dos Kaingang, o espaço do dialeto Sudoeste apresenta uma grande complexidade etnológica; diga-se de passagem, 59% dos *kujà* e curandores abrangidos por esse levantamento pertencem a essa região situada ao sul do rio Uruguai e ao oeste do rio Passo Fundo, incluindo também a T.I. Votouro.<sup>93</sup> (WIESEMANN, 2002). Destacam-se nesse mesmo espaço a presença do Parque Florestal de Nonoai, a maior floresta de araucária (*Araucária angustifolia*) do RS, junto ao Rio da Várzea e Rio do Mel, o Parque Florestal Estadual do Turvo, no rio Turvo, e o espaço das Missões Jesuíticas dos séculos dezesseis e dezessete.

O maior volume de informações se deve aos dados de primeira mão do trabalho de campo junto ao *ex-kujà* Jorge *Kagnãg* Garcia, que morava até 2004 na T.I. Nonoai, e aos curandores João Lopes e Carolina Pereira da Silva, na cidade de Nonoai. Saindo de Nonoai, em direção a T.I. Votouro cruza-se pela cidade Faxinalzinho, onde vivem os curandores Joane Xavier Rigon e Sofia Kischer. Por fim, na T.I. Votouro o trabalho etnográfico envolveu outros três *kujà* e um curador, além da memória de três falecidos *kujà* e uma curandora pelas pessoas dessa comunidade.

Ainda com relação à T.I. Nonoai, trata-se de uma área clássica nos estudos antropológicos voltados ao modelo institucional do contato. Já no tema religião e xamanismo destacam-se as pesquisas de Rambo (1947), Vieira (1949), Silva (2001; 2002) e dos professores bilíngües Gelson Vergueiro *Kagrêr*, Waldomiro *Kafár* Mineiro e Marilde Luiz *Ganhgre* (*apud* TORAL, 1997).

A partir dos dados da Tabela 9, conclui-se que a T.I. Nonoai é uma comunidade que estabelece um equilíbrio relativo entre as metades *kamê* e *kanhru*, na ordem de 1,5 *kamê* pra 1,0 *kanhru* em seu complexo xamânico. Já na questão de gênero dessa instituição, aparece uma predominância masculina, isto é, 3,75 homens para 1,0 mulher.

---

<sup>93</sup> Além desses *kujà* e curandores, Rodrigo Venzon indicou outros nomes a serem pesquisados: Mauro Cipriano, T.I. Inhacorá; Antônia Camilo (*kamê*), T.I. Guarita; Terezinha Sales (*kamê*), T.I. Iraí; falecida Arcelinda Inácio (*kamê*), T.I. Serrinha; Candinha Fortes (T.I. Serrinha, T.I. Votouro). Da mesma forma, Ana Elisa de Castro Freitas mencionou o falecido Domingos Inácio (*kamê*), T.I. Serrinha. Durante o trabalho de campo entre os Kaingang da T.I. Votouro, apareceu também o nome da curandora Cecília, que mora na cidade de Erechim; infelizmente, dessa vez não foi possível incluí-la nessa pesquisa sobre xamanismo kaingang.

Com relação ao *jagrê* animal da floresta nessa terra indígena existe a presença da *jaguaririca*, do *tigre*, do *veado macho* e da *coruja fêmea*. No trabalho auxiliar dos santos ligados ao panteão do catolicismo popular, aparece três vezes a *Nossa Senhora Aparecida* e São João Maria e duas vezes o *Santo Antônio*, o *São Jorge* e o *São Pedro*. Por fim, na transmissão do dom, destaca-se nesse levantamento o trabalho do *kujà* Pedro Constante (*kanhru*) e por duas vezes a figura do pai e do profeta São João Maria.

Já na T.I. Rio da Várzea, que hoje faz divisa com a T.I. Nonoai (no passado compunham o mesmo *aldeamento indígena*), destacam-se as análises etnológicas realizadas por Veiga (2000A; 2004), Fernandes (2003), Cernev Rosa (2004) e Almeida (2004A). Diferente de todas as demais terras indígenas levantadas, os *kujà* pertencem exclusivamente à metade *kanhru*. Já com relação ao gênero acontece um equilíbrio, pois 04 homens e 04 mulheres dividem o cargo de *kujà* nessa sociedade. Com relação ao espírito-auxiliar desse mediador, o único *jagrê* mencionado até o momento foi o *grun* (*gato do mato*). Já na transmissão do dom, aparece, novamente, o *gato do mato* e o santo *São Roque*. Diga-se de passagem, pela primeira vez um felídeo carnívoro apareceu nesse estudo enquanto espírito-auxiliar e repassador do poder de *kujà* a uma pessoa.

Para fechar essa região correspondente ao dialeto Sudoeste, em Guarita destacam-se as pesquisas realizadas pelos professores bilíngües Adão Sales *Vyjkág*, Aldair *Nenh* Alfaiate, Dirceu Bento *Kójégjég*, José *Nĩnsu* Sales e Luiz Adriano *Penĩ* Dias Sales (*apud* TORAL, 1997). Por sua vez, no Inhacorá, aparecem os trabalhos de Veiga (2000A; 2004) e dos professores bilíngües Sebastião Luiz Camargo, Valmir Cipriano *Jěsĩ*, Wilson *Grũn* Policeno (*apud* TORAL, 1997). Em Serrinha, Iraí, Rio dos Índios e Guarita ainda não foi realizada nenhuma pesquisa etnológica com relação ao tema xamanismo.

### 3.2.5 O Complexo Xamânico Kaingang na Região do Dialeto Sudeste

Dos 93 nomes de *kujà* e curandores pesquisados, 17 pertencem à região do dialeto Sudeste.<sup>94</sup> Em particular, nesse espaço está localizada a T.I. Ligeiro, onde teve destaque a pesquisa realizada pelos professores bilíngües kaingang para a escritura dos artigos. (TORAL, 1997). A seguir são apresentados certos dados referentes ao complexo xamânico desses Kaingang.

**Tabela 10 — *Kujà* e Curandores dos Kaingang do Século Vinte, no Espaço do Dialeto Sudeste**

	<b>Kujà / Curador</b>	<b>Metade</b>	<b>Espécie do Espírito-Auxiliar</b>	<b>Dom Recebido</b>	<b>Bacia-Terra Indígena (T.I.)</b>	<b>Fonte</b>
77	João <i>Kanhgãg</i>	ni	<i>vaga-lume</i>	pai	T.I. Cacique Doble	Nestor Antônio <i>Kavág</i> ( <i>apud</i> TORAL, 1997).
78	João Manoel Antônio	ni	ni	ni	T.I. Cacique Doble	Trabalho de Campo (Ijuí, 2002)
79	Augusto Ferreira Doble	<i>kanhru</i>	ni	ni	T.I. Cacique Doble	Rodrigo Venzon (comunicação pessoal)
80	Malvina Braga	<i>kanhru</i>	ni	ni	T.I. Cacique Doble	Rodrigo Venzon (comunicação pessoal)
81	Adamor Franco	ni	<i>cachorro do mato; gavião branco; pomba grande; onça preta; índio Pena Branca</i>	avô	T.I. Ligeiro	Iraci <i>Greja</i> Antônio ( <i>apud</i> TORAL, 1997)
82	Adão Silveira	ni	ni	ni	T.I. Ligeiro	Iraci <i>Greja</i> Antônio ( <i>apud</i> TORAL, 1997)
83	Angelina Silva	ni	<i>São Divino, Deus</i>	ni	T.I. Ligeiro	Aurelino Góg Ribeiro ( <i>apud</i> TORAL, 1997)
84	Cristina Tina	<i>kamě</i>	<i>onça preta; cachorro do mato; pombo da cachoeira; Divino Espírito Santo</i>	padrasto <i>kamě</i>	T.I. Ligeiro	Iraci <i>Greja</i> Antônio, Neusa <i>Jagmú</i> Ferreira ( <i>apud</i> TORAL, 1997)

<sup>94</sup> Além desses *kujà* e curandores do dialeto Sudeste, Rodrigo Venzon mencionou ainda: *kujà* em formação Hercules Braga, T.I. Ligeiro; falecido Manoel Inácio (*kamě*), T.I. Carreiro; Josefa Cunha *Fa Kfi* (ou *Gfi*) (*kanhru*), Fazenda Quatro Irmãos, entre T.I. Serrinha e T.I. Ventarra; falecido Lederal Marques de Oliveira, falecido Pedro Rodrigues, Teodoro Linhares, esses todos da Borboleta; Eva Mello, Estrela; jovem *kujà* em formação Ricardo *Pó Ror Toldi*, Aldeia Grande, Porto Alegre. Da mesma forma, Ana Elisa de Castro Freitas mencionou Fernandes Mariano, T.I. Ligeiro; Angelina Pinto, Estrela; *kujà* em formação Zílio Salvador (*kamě*), Aldeia Grande, Porto Alegre. Nessa mesma cidade tem ainda a *kujà* Lurdes *Kóri Kanhró* (*kamě*), conforme Silva (2004). Trata-se de *kujà* e curandores que poderão ser considerados em uma futura pesquisa sobre xamanismo kaingang.

85	Ernesto	ni	ni	ni	T.I. Ligeiro	Iraci Greja Antônio ( <i>apud</i> TORAL, 1997)
86	Inocêncio Deodoro	<i>kamě</i>	<i>gavião branco e gavião preto; jagrě associados: cachorro, jaguatirica, tigre, cobra, pomba grande do mato, gaviões, garça, sabiá, bem-te-vi, periquito e abelha</i>	<i>gavião, kujà mais velho</i>	T.I. Ligeiro	Iraci Greja Antônio, Rogério Antônio <i>Kagŷn</i> ( <i>apud</i> TORAL, 1997)  ALMEIDA, 2004A, p. 96.
87	Maria (“dona Maria”)	ni	ni	ni	T.I. Ligeiro	Iraci Greja Antônio ( <i>apud</i> TORAL, 1997)
88	Teresa	ni	ni	ni	T.I. Ligeiro	Iraci Greja Antônio ( <i>apud</i> TORAL, 1997)
89	Josefina Elias	ni	ni	ni	T.I. Ligeiro	PIRES, 2003.
90	“Benzedeira”	ni	<i>Nossa Senhora Aparecida, Santo Antônio</i>	ni	T.I. Carreteiro	Clarice Fágte dos Santos Berton ( <i>apud</i> TORAL, 1997)
91	+Joana Caetano Chaves	<i>kamě</i>	ni	ni	T.I. Carreteiro	Rodrigo Venzon (comunicação pessoal)
92	Virginia Silva de Oliveira	<i>kamě</i>	ni	ni	T.I. Ventarra	Rodrigo Venzon (comunicação pessoal)
93	Adriano de Oliveira	<i>kanhru</i>	<i>planta</i>	pai	T.I. Monte Caseiros	Trabalho de Campo (Monte Caseiros, 2002)

**Tabela 11 – Dados Quantitativos e Qualitativos dos *Kujà* e Curandores do Espaço do Dialeto Sudeste**

	T.I. Cacique Doble	T.I. Ligeiro	T.I. Carreiro	T.I. Ventarra	T.I. Monte Caseiros	Resumo
<i>kujà kamě</i>	–	02	01	–	–	03
<i>kujà kanhru</i>	02	–	–	01	01	04
<i>kujà</i> masculino	03	04	–	–	01	08
<i>kujà</i> feminino	01	05	02	01	–	09
espécie de <i>jagrě</i>	<i>vaga-lume</i>	<i>gavião branco</i> (2), <i>gavião preto</i> , <i>pomba grande</i> (2), <i>pombo da cachoeira</i> , <i>garça</i> , <i>sabiá</i> , <i>bem-te-vi</i> , <i>periquito</i> , <i>onça preta</i> (2), <i>jaguarica</i> , <i>tigre</i> , <i>cachorro</i> , <i>cachorro do mato</i> (2), <i>cobra</i> , <i>abelha</i>	–	–	<i>planta</i>	24 menções (01 menção à planta)
espécie de guia santo católico	–	<i>Deus</i> , <i>Divino Espírito Santo</i> (2), <i>Índio Pena Branca</i>	<i>Nossa Senhora Aparecida</i> e <i>Santo Antônio</i>	–	–	06 menções
transmissor do dom	–	<i>gavião</i> , <i>kujà</i> mais velho, <i>padrasto</i> ( <i>kamě</i> ), <i>avô</i>	–	–	<i>pai</i>	05 menções



Em particular, entre os Kaingang da T.I. Ligeiro, até o presente, a pesquisa sobre *kujà* e curandores foi realizada por Almeida (2004A) e pelos professores bilíngües Iraci Greja Antonio, Rogério Antônio *Kagÿn*, Nestor Antônio *Kavág*, Vanderlei Malaquias e Neusa *Jagmú* Ferreira. (*apud* TORAL, 1997). Diga-se de passagem, o trabalho de Iraci Greja Antônio merece uma distinção, pois dos onze nomes de *kujà* que vivem nessa aldeia, sete deles foram pesquisados por essa profissional.

Apesar do número expressivo de *kujà* e curandores na T.I. Ligeiro, apenas duas vezes aparece a metade correspondente dessas pessoas. Já com relação ao gênero, acontece um equilíbrio entre o masculino e o feminino (04 homens para 05 mulheres).

O dado que mais se destacou no complexo xamânico desses Kaingang é o expressivo número de *jagrẽ* da floresta. Ao todo foram levantados 19 animais, desses 07 são mamíferos carnívoros (*onça preta, jaguatirica, tigre, cachorro do mato*) e 10 são pássaros (*gavião branco, gavião preto, pomba grande, garça, sábia, bem-te-vi, periquito*).

Outra marca importante do complexo xamânico dos Kaingang da T.I. Ligeiro é o número de *jagrẽ* de cada *kujà* e curandor. Por exemplo, a *kujà* Cristina Tĩna tem três *jagrẽ* do mato mais um santo católico; já o *kujà* Adamor Franco possui quatro *jagrẽ* do mato além de um santo católico; finalmente, o campeão de *jagrẽ*, o *kujà* Inocência Deodoro tem dois *jagrẽ* principais e mais onze “associados”.

Com relação à pesquisa de *kujà* e curandores nas terras indígenas Carreteiro, Ventarra e Monte Caseiros, no momento, existe somente a pesquisa realizada pela professora bilíngüe Clarice *Fágtẽ* dos Santos Berton, entre os Kaingang da T.I. Carreteiro. (*apud* TORAL, 1997).

### 3.2.6 Dados Gerais sobre o Complexo Xamânico Kaingang

Os 93 nomes de *kujà* e curandores apontados nas dez tabelas acima possibilitam algumas generalizações a respeito do complexo xamânico kaingang, conforme indica a Tabela 12.

**Tabela 12 – Dados Quantitativos e Qualitativos do Complexo Xamânico Kaingang do Século Vinte**

	Dialeto São Paulo	Dialeto Paraná	Dialeto Central	Dialeto Sudoeste	Dialeto Sudeste	Resumo
<i>kujà kamẽ</i>	01	02	07	17	03	30
<i>kujà kanhru</i>	–	–	06	23	04	33
<i>kujà</i> masculino	01	05	10	36	08	60
<i>kujà</i> feminino	–	–	04	19	09	32
espécie de <i>jagrẽ</i>	–	–	01	20	24	45
espécie de guia santo católico	–	03	06	43	06	58
transmissor de dom	–	–	09	25	05	39

Os dados obtidos a respeito dos 93 *kujà* e curandores, nos espaços correspondentes aos cinco dialetos kaingang, revelam, de início, o seguinte: na relação do cargo de *kujà* e curandor com o sistema de metades kaingang acontece uma equiparação entre *kamẽ* e *kanhru*, na ordem de 1,0 *kamẽ* para cada 1,1 *kanhru*).

Essa situação se altera significativamente quando se trata do gênero dos mesmos<sup>95</sup>, pois acontece a predominância do sexo masculino sobre o feminino, na ordem de 1,9 homem para cada 1,0 mulher ou 65% homens e 35% mulheres.

Considerando a partir de agora somente o complexo xamânico das regiões mais pesquisadas — respectivamente dialetos Central, Sudeste e Sudoeste — é possível chegar a algumas conclusões.

<sup>95</sup> No caso de *Vaha*, *kujà* pesquisado por Haverroth (1997), não foi possível a identificação de seu gênero.

Com relação ao sistema de metades, o complexo xamânico no espaço do dialeto Central mostra uma equidade quanto ao número de pessoas pertencente à *kamẽ* e *kanhru* (1,17 *kamẽ* para 1,0 *kanhru*), sendo que a T.I. Chimbangue fez cair a média apresentada antes no P.I. Xapecó (1,75 *kamẽ* para 1,0 *kanhru*). No caso específico de gênero, nesse mesmo espaço há 2,5 homens para 1,0 mulher que trabalham enquanto *kujà* e curador.

Tratando-se dos espíritos auxiliares, houve 06 menções a santos católicos e apenas 01 menção ao *jagrẽ onça*. Por hora, isso demonstra um predomínio do panteão do catolicismo popular sobre os *jagrẽ* animais da floresta na ordem do saber “guiado” desses Kaingang. Já com relação à transmissão de poder, aconteceu um predomínio de pessoas ligadas à rede de parentesco do *kujà* neófito; isto é, das 09 menções existentes, entre 04 e 06 casos correspondem ao pai, a mãe, ao avô materno, ao tio — no caso do velho *kujà*, que é citado duas vezes, não foi informado se existia algum tipo de vínculo de parentesco.

Um dado importante desse complexo xamânico é a presença de São João Maria. Esse santo popular, que já havia aparecido no xamanismo dos Kaingang do dialeto Paraná, agora aparece como *kujà*<sup>96</sup>, espírito-auxiliar e transmissor do poder xamânico. Outro aspecto importante que valoriza a presença desse santo é o seguinte: nas duas últimas atribuições, São João Maria aparece ao lado de *Jesus Cristo*. No P.I. Xapecó alguns velhos afirmam que São João Maria pertence tanto à metade *kamẽ* como a *kanhru*.<sup>97</sup>

Com relação ao sistema de metades do complexo xamânico pertencente ao espaço do dialeto Sudeste, aconteceu um equilíbrio entre *kamẽ* e *kanhru*, na ordem de 1,3 *kanhru* para 1,0 *kamẽ*. Da mesma forma, aconteceu um equilíbrio entre o gênero masculino e feminino (1,1 mulher para 1,0 homem). Diga-se de passagem, trata-se do único dialeto onde o número de mulheres foi maior que o número de homens.

---

<sup>96</sup> Conforme Oliveira, “o monge antes de ser líder político, é curador e capelão” (OLIVEIRA, 1996, p. 182).

<sup>97</sup> Segundo Oliveira, “para Fokãe, além disso, o Monge é Kamé e Kairu porque tem dois nomes: João e Maria. Temos aí uma espiritualização do que há de humano em São João Maria ou uma humanização do espiritual.” (OLIVEIRA, 1996, p. 121).

Um aspecto a ser destacado nesse complexo xamânico foi a forte presença de *jagrẽ*. Ao todo, aconteceram 23 menções a *jagrẽ* da floresta e 01 *planta* (que não foi especificada pelo *kujà*). Com relação aos animais, como se viu na análise acima da T.I. Ligeiro, houve 06 menções a mamíferos animais carnívoros e 10 menções a pássaros. Ainda com relação aos *jagrẽ* pássaros, a região do dialeto Sudeste foi o único onde aconteceu a presença de pássaros na transmissão do dom ao *kujà* neófito. Trata-se do *gavião*, o espírito animal que transmitiu o poder para o *kujà* Inocência Deodoro, na T.I. Ligeiro.

O complexo xamânico na região do dialeto Sudoeste, espaço onde se desenrolou o trabalho de campo, apresenta um número maior de *kujà* e curandor da metade *kanhru* sobre a metade *kamẽ* (23 *kanhru* para 17 *kamẽ*). O contexto xamânico dos Kaingang da T.I. Rio da Várzea foi decisivo para inverter a lógica de predomínio da metade *kamẽ* que se apresentava nas regiões dos outros dialetos. Trata-se de uma comunidade onde, por hora, existem 08 *kujà* e curandores *kanhru* e nenhum da metade *kamẽ*. Um fenômeno social a ser analisado futuramente. Em boa medida isto deve acontecer devido à biografia do falecido *kujà* e *pã'í-mbâng* dessa aldeia, o *kanhru* Francisco *Kanhró*. Tratando-se da relação de gênero, acontece um predomínio do masculino sobre o feminino, na ordem de 1,9 homem para cada 1,0 mulher.

Já com relação ao *jagrẽ*, ao todo aconteceram 20 menções a algum animal da floresta, com destaque às 08 menções de felídeos carnívoros. Aliás, a presença dos espíritos-auxiliares *tigre*, *jaguaririca*, *gato do mato* e *cachorro do mato*, foi uma constante nessa região. Eles apareceram duas vezes na T.I. Guarita, uma vez na T.I. Iraí, uma vez na T.I. Rio da Várzea, duas vezes na T.I. Nonoai e duas vezes na T.I. Votouro. Esse dado revela a presença do complexo-jaguar — mencionado também entre os Kaingang do rio Ivaí, pelo etnólogo Nimuendajú, em 1912 (NIMUENDAJÚ, 1993) — entre os Kaingang situados abaixo do rio Uruguai, entre os rios Ijuí e Passo Fundo.

No mesmo sentido, essa região teve 43 menções a guias santos católicos de *kujà* e curandores, sendo 08 menções a *Nossa Senhora Aparecida*. O São João Maria voltou a aparecer enquanto espírito-auxiliar e transmissor do poder

xamânico na T.I. Nonoai, aldeia que possui inclusive uma fonte de água benzida por esse santo. Aliás, quanto à transmissão de dom, nesse espaço aconteceram 25 menções ao todo; desse total, os pais do *kujà* e curandores neófitos apareceram cinco vezes enquanto transmissores do poder, da mesma forma o falecido *kujà* Pedro Constante (*kanhru*) transmitiu o seu dom para dois outros Kaingang no antigo *toldo indígena Nonoai* — Jorge *Kagnâg* Garcia (*kamê*) e Pedrinho da Silva *Katân* (*kanhru*), que na época morava nesse espaço.

Para terminar esse tópico, os complexos xamânicos ressaltados acima — correspondentes aos dialetos Central, Sudeste e Sudoeste — sinalizam o fato que um mesmo *kujà* e curador trabalham com uma grande variedade de espíritos-auxiliares, tanto animais da floresta como santos ligados ao panteão do catolicismo popular. (CRÉPEAU, 1997B; 2000).

Com relação à definição de uma hierarquia por parte dos *kujà* e curandores aos seus espíritos-auxiliares, ela poucas vezes aparece de modo explícito, sendo uma exceção o caso de Inocência Deodoro (número 86), da T.I. Ligeiro. A professora bilíngüe Iraci *Greja* Antônio revelou que os *jagrê* desse *kujà* são o *gavião branco* e o *gavião preto*, do mesmo modo que os seus “*jagrê* associados” são o *cachorro*, a *jaguaririca*, o *tigre*, a *cobra*, a *pomba grande do mato*, a *garça*, o *sabiá*, o *bem-te-vi*, o *periquito* e a *abelha*. (apud TORAL, 1997). De maneira geral, os dados das tabelas acima, nesse patamar de pesquisa, não possibilitam uma contribuição mais significativa com relação a esse tema do complexo xamânico dos Kaingang.

Com relação à “área geográfica” de cada dialeto kaingang (WIESEMANN, s/d), trata-se ainda de um olhar externo às lógicas estabelecidas pelos *kujà* e curandores em seus complexos xamânicos. Pensando a partir do modelo etnológico, torna-se difícil analisar as relações dos Kaingang com os seres invisíveis que povoam a sua cosmologia dentro da noção do espaço correspondente ao dialeto Sudoeste, por exemplo.

A próxima questão a ser analisada nesse capítulo é: quais são as noções de espaço dos Kaingang vinculadas ao seu complexo xamânico? No próximo tópico, a partir do cruzamento das relações formais diádicas e espaciais triádicas,

adentrar-se-á na “topologia de domínios concretos e hierárquicos” da sociedade kaingang. (T. do A. CRÉPEAU, 1997B, p. 14).

### 3.3 O Território Xamânico Kaingang

A atual distribuição de línguas Jê remonta a uma origem de aproximadamente dois, três anos A.P. (antes do presente), entre os rios São Francisco e Tocantins.<sup>98</sup> Baseando-se nos estudos lingüísticos realizados por Greg Urban, o etnólogo Sergio Baptista da Silva assinala que os Kaingang e Xokleng foram os primeiros a se separarem do grupo Jê, não se sabendo ainda explicar nem os motivos que levaram a essa separação, nem quando teriam chegado essas pessoas no sul do Brasil. (SILVA, 2001).

De cerca de três mil anos A.P. os antepassados dos atuais Kaingang observaram o ecossistema, sistematizaram o seu conhecimento de plantas, animais que se localizavam nos mesmos espaços. A partir de suas exigências simbólicas e do manejo desses territórios, os Kaingang atribuíram um determinado sentido ao seu cosmos. (LÉVI-STRAUSS, 1989; SILVA, 2001; TOMMASINO, 2004).

A partir do modelo etnológico sabe-se que na sociedade kaingang — diferente da condição dos Kayapó e dos Bororo que moram em aldeias circulares e semi-circulares — as pessoas pertencentes às metades *kamẽ* e *kanhru* não vivem espacialmente separados nas terras indígenas. Mesmo assim, os etnólogos contemporâneos têm observado que as marcas, os sinais das metades kaingang são perceptíveis, por exemplo, na criação dos animais após o grande dilúvio, nas inversões espaciais realizadas pelos *rezadores* e convidados durante as etapas de fogos do *Ritual do Kiki*, realizado pelos Kaingang do P.I. Xapecó, da mesma forma, na atividade xamânica realizada na floresta virgem. (CRÉPEAU, 1997B; 2000; HAVERROTH, 1997; ALMEIDA, 2004A).

Para Crépeau, os Kaingang atravessam as relações formais diádicas prescritas nos mitos, nos rituais e na organização social — marcadas pelos

---

<sup>98</sup> “Segundo estes estudos lingüísticos, relatados por Urban, a família Jê representa um ramo relativamente recente do chamado Tronco Macro-Jê, tendo se separado deste último há uns três mil anos ou mais, de acordo com as semelhanças internas entre as línguas Jê atuais.” (SILVA, 2001, p. 08).

contrastes *kamě/kanhru*, vivos/mortos, masculino/feminino — às relações espaciais que se apresentam a partir de dois esquemas triádicos — verticalmente, através dos planos “alto”, “médio” e “baixo”; horizontalmente, pelos domínios “casa”, “espaço limpo” e “floresta virgem”. (CRÉPEAU, 2000).

Fazendo a devida aproximação dessa concepção acerca das relações espaciais kaingang com a análise da “geografia cosmológica” dos Siona e Toba (LANGDON, 1992B; WRIGHT, 1992), pode-se dizer que os Kaingang concebem o seu espaço a partir de três níveis sobrepostos, quais sejam: o nível subterrâneo ou embaixo da terra (por sua vez, formado pelo domínio “*núgme*”), o nível terra (constituído pelos domínios “casa”, “espaço limpo” e “floresta virgem”) e o nível mundo do alto (concebido pelos domínios “céu” e “*fãg kawã*”<sup>99</sup> ou “*kaikã*”).

Por sua vez, cada um desses domínios é formado por determinadas fronteiras. Por exemplo, no domínio “floresta virgem” existe o espaço dos ‘pinheiros’, do ‘taquaral’, da ‘fonte de água’, do ‘lajeado’, etc. (LANGDON, 1992; WRIGHT, 1992; CRÉPEAU, 2000). A seguir, será analisada passo-a-passo essa topologia específica do território xamânico kaingang.

### 3.3.1 O Nível Subterrâneo

Pode-se dizer que o primeiro pesquisador a mencionar a presença do nível subterrâneo foi Nimuendajú, a partir de seu trabalho entre os Kaingang do rio Ivaí, nos anos 1910. Como narra esse etnólogo, a partir do mito de origem dessa sociedade, alguns Kaingang teriam decidido permanecer embaixo da terra enquanto os irmãos *kamě* e *kanhru* saíam do solo. O grande domínio do nível subterrâneo, ainda seguindo a lógica desse etnólogo, é o “*núgme*”, traduzido por “toldo dos defuntos”. (NIMUENDAJÚ, 1986, 1993).

#### 3.3.1.1 O domínio “*núgme*”

O acesso de um *kujà* ou espírito kaingang ao “*núgme*” é trabalhoso. A partir dos Kaingang do rio Ivaí, desde os anos 1910, sabe-se que para um espírito

---

<sup>99</sup> Conforme grafia de Almeida (2004A). Por sua vez, o professor bilíngüe Gelson Vergueiro Kagrër escreve *fãg kavá*. Segundo o mesmo, significa “pinheiro sem galho, um tipo de pinheiro [...]” (Kagrër *apud* TORAL, 1997, p. 162).

chegar nesse domínio, ele deve entrar em um buraco, em seguida caminhar em uma estrada escura até chegar a um espaço iluminado. Caso esse ser cometa algum erro durante o percurso, uma imensa vespa preta devora-o. Na medida que o espírito alcança esse espaço claro, algumas almas de pessoas já falecidas lhe oferecem um prato de comida. Caso ele decida aceitar essa dádiva, o convite à continuidade da viagem é realizado; caso contrário esse espírito retornara ao nível terra, “entrando novamente no corpo que a alma abandonara.” (NIMUENDAJÚ, 1986, p. 88; 1993).

Por outro lado, a decisão de comer significa que o espírito deseja continuar caminhando até o “*núgme*”; sendo assim, abre-se um novo caminho também formado por perigosas encruzilhadas, lugares onde habitam gigantescos animais devoradores, laços que colhem almas, panelas com água fervida. Superada essa fase, o espírito deverá ainda atravessar um brejo através de uma estreita e escorregadia pinguela, onde debaixo vive um enorme caranguejo ou cágado, alcançando, somente após tudo isso, o “*núgme*”, “onde os seus conhecidos finados já a esperavam com *goyo-kupri* para festas e danças.”<sup>100</sup> (NIMUENDAJÚ, 1986, p. 88; 1993).

Essa narrativa dos Kaingang do rio Ivaí sobre os caminhos que levam até o “*núgme*” tornou-se célebre nos estudos etnológicos devido o trabalho de Nimuendajú. A partir desse etnólogo ficou-se sabendo, por exemplo, que nesse domínio existem as seguintes fronteiras: o ‘buraco’ que faz a divisa, a ‘estrada escura’, o ‘espaço iluminado’, a ‘encruzilhada’, o ‘brejo’ entre a pinguela estreita e escorregadia, a ‘aldeia dos mortos’, a ‘água’, a ‘roça’. (NIMUENDAJÚ, 1986; 1993).

Na década de 1990, em consonância com os Kaingang do rio Ivaí (situados no espaço do dialeto Paraná), os Kaingang do P.I. Xapecó (espaço do dialeto Central) revelaram aos etnólogos que o “*núgme*” é o domínio onde moram os *Věnh-kupřĩg-kòrèg* (espíritos ruins) e onde ficam confinados os *kupřĩg* (espíritos dos vivos) raptados pelos *Věnh-kupřĩg-kòrèg* dos corpos dos Kaingang. Somente

---

<sup>100</sup> Os Kaingang do Posto Indígena Xapecó mencionam aos etnólogos contemporâneos que o “*núgme*” fica no interior de um paredão, junto a um precipício, também dentro de um buraco situado no lado oeste da mata. (VEIGA, 1994; ALMEIDA, 2004A).



um *kujà*, a partir dos poderes que ele recebeu dos *jagrě*, consegue chegar até esse lugar e retornar, em seguida, com o *kuprĩg* junto ao nível terra. Segundo Almeida: “uma pessoa muito doente perde temporariamente seu **kuprim** que passa a vagar pela terra podendo cair no **numbê**. Ele fica preso e a pessoa vem a falecer.” A partir de sua cosmologia, os Kaingang do P.I. Xapecó relacionam os *Věnh-kuprĩg-kòrèg* à metade *kanhru*. (ALMEIDA, 2004A, p. 169; OLIVEIRA, 1996).

Segundo os Kaingang, a paisagem do “*nũgme*” é similar aquela dos domínios pertencentes ao nível terra. Porém, quando se compara com algumas características dos domínios que pertencem aos Kaingang vivos são perceptíveis algumas inversões ou ênfases. Por exemplo, conversando com os Kaingang do rio Ivaí, Nimuendajú descobriu que no “*nũgme*” a *vespa*, o *caranguejo*, o *cágado* são animais imensos. Da mesma forma, conversando com o *kujà* Antônio Miguel, da T.I. Inhacorá (na região do dialeto Sudoeste), Veiga concluiu que a *abóbora* é o principal cultivo dos espíritos que vivem no “*nũgme*” desses kaingang. Aliás, segundo essa etnóloga, as folhas desse segundo fruto são usadas, por exemplo, na cobertura das casas por esses seres invisíveis. (NIMUENDAJUÚ, 1986; VEIGA, 2000A).

Mas as inversões de ritmos entre os níveis subterrâneo e terra não param nos exemplos acima. Os Kaingang da T.I. Inhacorá explicaram a Veiga que quando chove no “*nũgme*” faz sol no nível dos Kaingang vivos — terra. Da mesma forma, ainda segundo esses Kaingang, no nível subterrâneo acontece o predomínio de chuvas.<sup>101</sup> (VEIGA, 2000A).

Mas a mudança de ritmo não interfere na carga de sentimentos que sentem os espíritos no “*nũgme*” para com as pessoas que estão ainda no nível terra. Segundo me explicaram os Kaingang da T.I. Votouro (região do dialeto Sudoeste), os espíritos são constituídos pelas mesmas capacidades dos Kaingang vivos, quais sejam: eles se emocionam, sentem saudades dos parentes

---

<sup>101</sup> Quando os etnólogos que participaram do projeto “O Ritual do Kiki:...” conversaram com Simplício *Waktun*, em fevereiro de 1996, a respeito do cotidiano dos espíritos no domínio “*nũgme*”, esse rezador mencionou que a vida dos seres no “*munho dos mortos*” era como a das pessoas vivas no nível terra, afinal, “*eles são uma irmandade igual a nós*”.

vivos, vivem unidos organizando as suas festas, dançando, comendo. No domínio “*núgme*” também é conservado o modo de viver dos antepassados dos Kaingang vivos.

### **3.3.2 O Nível Terra**

O segundo nível do território xamânico kaingang é chamado de terra. Trata-se do nível onde se desenrolam as relações sociológicas dos Kaingang. Ele é constituído por três domínios hierarquizados, a “casa”, o “espaço limpo” e a “floresta virgem”. Assim como os Kaingang concebem que a metade *kamẽ* engloba a metade *kanhru*, no plano cosmológico o domínio “floresta virgem” engloba a “casa” e o “espaço limpo”; por sua vez, no plano sociológico, a “casa” (contemporaneamente, a casa do chefe político, do *cacique*) engloba o “espaço limpo” e a “floresta”. (CRÉPEAU 1997B; 2000; ALMEIDA, 2004A).

#### **3.3.2.1 O domínio “casa”**

Pesquisando entre os Kaingang do P.I. Xapecó, Crépeau reparou que a casa kaingang é associada ao percurso do sol, sendo essa orientada a partir do eixo leste-oeste e norte-sul. Segundo o mesmo etnólogo, em cada extremidades desse domínio existe uma porta: uma situada para leste, espaço associado às atividades masculinas e às visitas; outra situada para oeste, correspondente às atividades femininas. Conforme ainda Crépeau:

Os espaços masculinos e femininos no interior da casa são divididos por um eixo norte-sul. Um espaço situado no exterior da casa, do lado da porta oriental, é consagrado à socialização. No entanto, não se trata de um lugar exclusivamente masculino. (T. do A. CRÉPEAU, 2000, p. 311).

Por sua vez, o domínio “casa” é constituído por diferentes fronteiras, considerando-se, por exemplo, cada peça desse espaço — o ‘canto do fogo’ para cozimento dos alimentos, o ‘altarzinho’ dos santos, da mesma forma, o lugar de confecção de artesanato, das plantas cultivadas (folhagens), dos animais domésticos (galinha, gato, cachorro).

Por sua vez, no espaço exterior do domínio “casa” existe também as fronteiras ‘fonte de água’ (*‘goj jonh’*), ‘casa de fogo’ (*‘iñg-xim’*)<sup>102</sup>, ‘roça’, ‘terreno da casa’<sup>103</sup>. Em cada fronteira, informados pelo sistema dual, a partir da divisão sexual do trabalho, de geração, os Kaingang se relacionam entre si e com qualquer pessoa que se aproxima para estabelecer algum tipo de troca.

### 3.3.2.2 O domínio “espaço limpo”

Os Kaingang constroem as suas aldeias no domínio “espaço limpo”, sendo que uma importante fronteira desse espaço é o ‘cemitério’. Segundo os velhos kaingang da T.I. Nonoai e da T.I. Votouro, antigamente os ‘cemitérios’ eram construídos em uma fronteira do domínio “floresta virgem”. Contemporaneamente, organizado espacialmente a partir do dualismo diametral, esse recinto também é associado ao percurso do sol, ao eixo leste-oeste e norte-oeste.<sup>104</sup> (CRÉPEAU, 2000; ALMEIDA, 2004A).

No P.I. Xapecó e na T.I. Votouro, por exemplo, o ‘cemitério’ está situado a leste dos mesmos. Por sua vez, observando do interior desse recinto, tomando os dois pontos mais equidistantes — a cruz mestra e a porta de entrada — enquanto a primeira está situada a leste, a segunda está voltada a oeste. Do mesmo modo, a cruz da sepultura colocada junto à cabeça do morto fica para leste, e os pés do mesmo para oeste. (CRÉPEAU, 1997B; 2000; ALMEIDA, 1998; 2004; ROSA, 1998).

Uma outra fronteira do “espaço limpo” é o ‘sítio’. Trata-se de um espaço irregular, cultivado manualmente, com equipamentos rudimentares, devido a

---

<sup>102</sup> Para Fernandes, trata-se de um espaço “onde os mais velhos, especialmente os homens, passam boa parte do tempo - é no *lñ-Xin*, ao redor do fogo que os *velhos* recebem seus visitantes, falam sobre as histórias dos antigos, comentam sobre assuntos da atualidade, preparam e consomem a erva-mate, armazenam os produtos de suas roças.” (FERNANDES, 2003, p. 129).

<sup>103</sup> Para Almeida, “o pinheiro vem da mata, para o terreno da casa do **paí**. Esta casa é o lugar de cozimento do hidromel servido durante a noite da reza. Além disso, estabelece outra importante mediação, entre as casas da periferia – onde estão as cruzes na residência das famílias dos mortos – e o cemitério. Ou seja, media os dois principais tipos de relação extra-social, por um lado entre natureza e cultura e por outro entre vivos e mortos.” (ALMEIDA, 2004A, p. 161).

<sup>104</sup> Conforme Crépeau, “os membros de cada metade são respectivamente enterrados de cada lado deste eixo. Em uma aglomeração chamada Xapecozinho, os *kamé* são enterrados ao sul e os *kairu* ao norte deste eixo leste-oeste.” (T. do A. CRÉPEAU, 2000, p. 312).

dificuldade de acesso do maquinário da FUNAI e particulares. Conforme Fernandes, “a produção nestes *sítios* é de responsabilidade do chefe do grupo familiar; o produto colhido é de sua propriedade.”<sup>105</sup> (FERNANDES, 2003, p. 121). Os principais produtos cultivados nessa fronteira são o milho e o feijão. Com relação à distância da “casa”, a lonjura dessa fronteira varia de aldeia para aldeia, chegando a ser três, quatro, até doze quilômetros. (FERNANDES, 2003; ALMEIDA, 2004A; TOMMASINO, 2004).

Na continuidade, uma outra fronteira do “espaço limpo” é a ‘lavoura’. Trata-se de um espaço viabilizado e organizado, por um lado, pelos representantes de poucas famílias kaingang — a liderança política e demais famílias aliadas; de outro, por empresários, prefeitos, funcionários públicos influentes na política e na economia da região onde esta localizada a terra indígena. O trigo e a soja são as duas principais plantas cultivadas nesse tipo de fronteira.

A fronteira seguinte do “espaço limpo” é a ‘Sede’. Esse local é constituído pelo complexo espacial de uma terra indígena contemporânea, qual seja: a sede do posto da Funai, a casa do cacique, a escola indígena, a enfermaria, a cadeia, a Igreja Católica, o salão de baile, as igrejas pentecostais, a bodega, os açudes e a estrada de chão batido. (FERNANDES, 2003).

Por fim, pode-se conceber que as ‘colônias’ de imigrantes arredores e as próprias ‘cidades’ que fazem divisa com o espaço demarcado pelo Estado aos Kaingang também são fronteiras que pertencem ao “espaço limpo”. Nessas duas fronteiras, os Kaingang costumam ir ao ‘posto de venda’, à ‘parada de ônibus’, às ‘igrejas’, ao ‘comércio’, à ‘escola’, à ‘prefeitura’, à ‘câmara de vereadores’, às ‘oficinas mecânicas’, o ‘campo de futebol’, às ‘bodegas’, aos ‘bordéis’, à ‘casa dos proprietários rurais’, ‘casa dos curandores’. Definitivamente, cada vez mais os *brancos* dizem respeito às relações sociais kaingang no domínio “espaço limpo” do nível terra.

---

<sup>105</sup> Como menciona Fernandes, trata-se de um espaço de responsabilidade, não de propriedade. No entanto, um sítio pode permanecer nas mãos de uma única família durante décadas, passando de pai para filhos. (FERNANDES, 2003; ALMEIDA, 2004A).

### 3.3.2.3 O domínio “floresta virgem”

Os Kaingang do P.I. Xaçecó associam o domínio “floresta virgem” a tudo aquilo que não foi transformado pela mão humana. Segundo os Kaingang do P.I. Xaçecó, a “floresta virgem” é o domínio dos animais selvagens e dos espíritos. (OLIVEIRA, 1996; ALMEIDA, 2004A). Já os Kaingang da T.I. Votouro chamam esse domínio de “*matão*”.

No plano sociológico, a “floresta virgem” possui, por exemplo, as seguintes fronteiras: ‘*krĩn téj*’ (‘montanha’, ‘serra’), ‘*něn*’ (‘mata’), ‘*něn kute*’ (‘capão de mato’), ‘*goj*’ (‘rio’), ‘*krug*’ (‘cachoeira’), ‘*ěpry*’ (‘caminho estreito’), ‘*goj věnhkâpóv*’ (‘barra de rio’). Nessas fronteiras, os Kaingang costumam caçar *fãfã* (tatu), *krygnyg* (capivara), *kãme* (veado), quati, cateto, cotia, paca, *minfyg* (passarinho), além dos extintos *ógor* (anta) e queixada. Além desses animais, existem outros bichos que também vivem nessas fronteiras, como o *mĩg* (onça), o *grun* (jaguatirica) e o *jóti* (tamanduá).<sup>106</sup> (TOMMASINO, 2004).

Já no plano cosmológico, novamente foi Nimuendajú o primeiro etnólogo a narrar a existência da “morada invisível e inacessível no fundo da mata” do espírito dono do *jaguar* (o *migtán*) e sua sedutora filha. Essa observação foi realizada a partir do seu trabalho entre os “Kaingang do Paraná”, no ano de 1913. (NIMUENDAJÚ, 1993).

Assim, a partir da análise desse etnólogo, fica-se sabendo que na “floresta virgem” desses Kaingang se reúnem os animais do partido do *jaguar*, quer dizer, os *leões*, as *jaguatiricas*, os *macacos*, as *queixadas*, os bichos valentes que devem obediência ao *migtán*. Da mesma forma, na estrutura da casa de *migtán* vivem as aves de rapina, isto é, o *gavião branco* e o *gavião penacho*.<sup>107</sup>

---

<sup>106</sup> Estes seres que habitam as fronteiras da mata possuem também cheiros particulares. Essa característica exige dos Kaingang certas práticas quando eles entram nesse domínio para caçar e pescar. No primeiro caso, o homem é obrigado a passar terra e folhas no seu corpo para se apropriar das propriedades aromáticas desses seres. No segundo caso, o Kaingang molha a sua roupa, além de esfregar o seu corpo no mato. Tratando-se do plano sociológico, no caso das atividades realizadas pelos kaingang no domínio “floresta virgem” dão ênfase a audição e ao olfato. As mulheres com perfumes industriais não são convidadas a participar de uma pescaria, devido o seu cheiro. (TOMMASINO, 2004).

<sup>107</sup> “*Migtán* e sua filha voltam e recolhem eles como se fosse a sua criação.” (NIMUENDAJÚ, 1993, p. 73).

(NIMUENDAJÚ, 1993).

Assim como *migtán* e sua sedutora filha, os *věnh-kupřǐg-kòrèg* (espíritos ruins e malfazejos dos mortos) são também seres invisíveis ao olhar dos Kaingang comum. Para os Kaingang da bacia Tibagi (na região do dialeto Paraná), pesquisados por Tommasino, os *věnh-kupřǐg-kòrèg* tornam-se perceptíveis através do assobio que eles lançam quando se aproximam de uma pessoa. Em contrapartida, esses mesmos Kaingang comentaram a essa etnóloga que o *nén kórég*, traduzido por “diabo”, são seres visíveis, de cheiro forte, de aspecto monstruoso. Enquanto os *věnh-kupřǐg-kòrèg* costumam carregar o espírito dos kaingang caçadores, dos transeuntes e das crianças para o “outro mundo”, os *nén kórég* gostam de castigar os caçadores quando esses destroem a “floresta virgem”. (TOMMASINO, 2004; OLIVEIRA, 1996).

Pode-se dizer também que, enquanto no plano sociológico, a ênfase da relação dos Kaingang com os espíritos na “floresta virgem” acontece através da audição e do olfato, no plano cosmológico, as atividades realizadas pelos *kujà* e seus *jagrě* são marcadas pela visão — o olhar. Segundo Nimuendajú, por exemplo, o dono dos jaguares “é um ente daqueles invisíveis e imortais que só os rezadores e sonhadores enxergam e visitam nos seus sonhos.” (NIMUENDAJÚ, 1993, p. 73).

Em resumo, na perspectiva do plano cosmológico, na “floresta virgem” se situam as seguintes fronteiras: a ‘casa dos espíritos animais’, a ‘casa do dono dos espíritos dos animais’, a ‘casa de *migtán*’. (NIMUENDAJÚ, 1993). Nesse momento nada sabemos a respeito da fronteira onde se situa o *nén kórég* (o “diabo”) em algum domínio. Pois, como vimos acima, embora os *věnh-kupřǐg-kòrèg* desloquem-se pelo domínio “floresta virgem”, a ‘casa’ deles está situada mais abaixo — no domínio “*nűgme*” do nível subterrâneo.

Apesar dos seres visíveis e invisíveis do “mato virgem” também serem classificados de acordo com as marcas *kamé* e *kanhru*, de forma geral, esse espaço está associado à metade *kamé*. Conforme a cosmologia dessa sociedade, na perspectiva do complexo xamânico kaingang, o “mato virgem” engloba e circunscreve a “casa” e o “espaço limpo”. Conforme Crépeau, “o mato virgem

forma assim uma tríade com os dois elementos que ele engloba.”<sup>108</sup> (CRÉPEAU, 1997B, p. 14).

### 3.3.3 O Nível Mundo do Alto

O terceiro nível do território xamânico kaingang é o mundo do alto, sendo esse formado, primeiro, pelo domínio “céu” e, segundo, pelo domínio “*fõgkawé*” ou “*kaikã*”.

Para os Kaingang que vivem no nível terra terem acesso a esse domínio, eles fazem o seguinte: de início, eles caminham por uma trilha no domínio “floresta virgem”; em seguida, essas pessoas sobem uma serra até chegarem a uma *palmeira alta e escada de pinheiro*. Após isso, os Kaingang sobem por essa escada, alcançando, finalmente, o nível mundo do Alto. (ALMEIDA, 2004A).

#### 3.3.3.1 O domínio “céu”

No plano sociológico, no domínio “céu” está localizada a constelação formada pelo *rã* (sol), *kysã* (lua), *kysã ror* (lua cheia), *kysã sa tãg* (lua nova), *krĩg* (estrela), *krĩg rónhrój* (estrela Alva), *krĩg mág* (estrela da Manhã), *krĩg pãm* (estrela de Ave Maria), *mĩg tỹ kysã mãn* (eclipse da lua), *mĩg tỹ rã mãn* (eclipse do sol) e *krĩg pãm* (Plêiades).

Por sua vez, no plano cosmológico esse mesmo domínio é formado pela fronteira ‘sol’ e ‘lua’. Segundo Almeida, “um morador de Iraí ao ser entrevistado sobre a posição do mundo dos mortos informa: o cruzamento do sol e da lua fica um pouco mais embaixo que o **kaikã**.” (ALMEIDA, 2004A, p. 194). Ou seja, no mundo do alto existe primeiro o domínio “céu” e, acima, o domínio “*fãg kawã*” ou “*kaikã*”.

---

<sup>108</sup> Para Crépeau, “o dualismo concêntrico se caracteriza por seu caráter triádico, por exemplo, o centro e sua periferia são englobados por um terceiro termo: a floresta que os rodeia. É que face às formas binárias e as suas mediações por um terceiro termo constituem as formas ternárias.” (CRÉPEAU, 1997B, p. 07).

### 3.3.3.2 O domínio “*fãg kawã*” ou “*kaikã*”

Os Kaingang do P.I. Xapecó utilizam o “*fãg kawã*” e o “*kaikã*” como sinônimos, sendo o segundo traduzido para o português através da palavra “*glória*”, espaço onde vive o *Topé, deus* para os Kaingang.<sup>109</sup> (ALMEIDA, 2004A).

Nesse domínio habitam os *věnh-kuprřg-hà*. Diferente dos *věnh-kuprřg-korég*, esses seres são concebidos como espíritos bons, os protetores dos mortos. Em determinadas situações, o *kujà* e *jagrě* levam um *kuprřg* que estava aprisionado no domínio “*nũgme*” para o domínio “*fãg kawã*”. Conforme Simplício *Waktun*, da T.I. Palmas, o “*fãg kawã* é o lugar que tem o *kujà*”. (ROSA, 1998, p. 107; ALMEIDA, 2004A).

Dessa forma, quando os *věnh-kuprřg-korég* perseguem algum *kuprřg*, o *kujà* leva esse espírito da pessoa ao domínio “*fãg kawã*” para temporariamente resguardá-lo, protegê-lo, antes dele retornar ao seu corpo no nível terra. Ainda segundo esse rezador, somente um *kujà* consegue entrar no “*fãg kawã*”; um *věnh-kuprřg-korég*, por exemplo, não alcança. Da mesma forma, *kamě* e *kanhru*, depois de mortos, vão para níveis diferentes: ou seja, enquanto os *kanhru* descem para o domínio “*nugmě*”, os *kamě* sobem para o domínio “*fãg kawã*”. (ROSA, 1998; ALMEIDA, 2004A).

Segundo os Kaingang do P.I. Xapecó, a paisagem dessa aldeia dos *věnh-kuprřg-hà* é similar aquela encontrada no nível terra. Segundo Vicente Fernandes, “*fãg kawã*” trata-se de um espaço de pinheiro ralo ou pinheiro baixo. Além dos pés de araucária, também existe taquaral baixo, palmeira, campina, guamirim, pés de fruta do mato, abelheiras. Por sua vez, segundo Simplício *Waktun*, da T.I. Palmas, o “*nũgme*” é somente *matão*, um lugar onde não existe o *pecado*. Por causa disso, os *kuprřg* perdem-se porque caminham no escuro por ser mato fechado. (OLIVEIRA, 1996; ROSA, 1998; ALMEIDA, 2004A).

Com relação as casas, em contraste com as moradias construídas no “*nũgme*” com folha de abóbora, os seres que vivem no “*fãg kawã*” constroem as mesmas com folha de madeira. Os Kaingang desse posto indígena consideram o

---

<sup>109</sup> “Segundo Diogo, rezador do grupo **kamě**, os mortos vão para a *Glória*, **kaikã**, e os pecados, **ñdeve** vão para o **numbê**.” (ALMEIDA, 2004A, p. 163).



“*fãg kawã*” como um espaço mais bonito que o domínio “*nũgme*” e o nível terra. (OLIVEIRA, 1996; ALMEIDA, 2004A).

Para os Kaingang do P.I. Xapecó, tanto o domínio “*fãg kawã*” como os *vẽnh-kuprĩg-hà* que lá habitam são associados à metade *kamẽ* — da mesma forma que a mata, a montanha, o leste, o direito, o sol, o fogo. Conforme Almeida, “o fogo está associado com o mundo de cima. A origem do fogo está associada a **kamé.**” (ALMEIDA, 2004A, p. 192). Diferente desse, a água esta associada ao domínio “*nũgme*” e à metade *kanhru*.

Após essa análise dos diferentes níveis, domínios e fronteiras, será visto, em seguida, algumas “encruzilhadas” (NIMUENDAJÚ, 1986; 1993) do território xamânico kaingang. Afinal de contas, são por esses cruzamentos que os Kaingang e os demais seres visíveis e invisíveis sobem e descem através dos “três mundos”, como disse Vicente Fernandes *Fokanh*.

### **3.3.4 O Cruzamento dos Três Mundos do Território Xamânico Kaingang**

Os três níveis do território xamânico kaingang não são espaços estanques, separados, sem acesso um ao outro. Como foi apresentado acima, existe uma escada, uma série de estreitos caminhos que cruzam os três níveis, sendo que outros ligam os diferentes domínios.

Mas, além das encruzilhadas e caminhos, uma determinada fronteira chama atenção porque ela está presente no subterrâneo, na terra e no mundo do alto, qual seja: a “água”. Segundo Almeida, “o universo da aldeia é mediador entre o universo da mata e o universo da água. Sendo que a água está equacionada com o mundo de baixo e a mata com o mundo do alto.” (ALMEIDA, 2004A, p. 191).

Nas narrativas mitológicas kaingang, duas qualidades da água são sublinhadas. Conforme a narrativa mitológica dos Kaingang da bacia do Tibagi, do nível mundo do alto vêm as águas da morte, as águas diluviais, as águas que nascem no topo da serra e correm do leste para oeste. Por sua vez, a partir das narrativas do *pã’í mbâng Nonohay* dos Kaingang da T.I. Iraí (espaço do dialeto Sudoeste), do nível subterrâneo vêm as águas que brotam na terra, as águas

terapêuticas frias e quentes que brotam nas fontes, as águas noturnas associadas à lua. (ROSA, 1998; ALMEIDA, 2004A).

Afinal de contas, tomando aqui apenas a narrativa mitológica do cacique Arakxô, as águas diluviais que mataram os personagens mitológicos *kamě* e *kanhru* são diferentes das águas que brotaram no caminho de *kanhru*, no momento que os dois principais personagens kaingang saiam do domínio “*núgme*”. Diga-se de passagem, as águas que brotam debaixo da terra englobam as águas que saem do interior da grande rocha, a leste, quebrada pela dupla de pássaros. (ROSA, 1998; ALMEIDA, 2004A).

A cosmologia kaingang ensina nesse tópico do capítulo que tanto os seres visíveis como os invisíveis de um nível e domínio interferem no cotidiano dos demais seres que habitam outros níveis e domínios. Da mesma forma, em todos os níveis e domínios existe o devido “dono” do espaço — conforme mencionam Vicente Fernandes *Fokanh*, do P.I. Xapecó, e Jorge *Kagnãg* Garcia, da T.I. Nonoai a respeito do “cacique dos bichinhos”. Mesmo os mais famosos animais selvagens da “floresta virgem” têm seu dono (*tãn*). Segundo Nimuendajú, “os jaguares têm o seu dono no mato *migtán*.” (NIMUENDAJÚ, 1993, p. 73).

A partir da análise etnológica contemporânea, pode-se dizer que os *kumbã* (espíritos dos vivos), que pertencem às metades *kamě* e *kanhru*, ocupam níveis, domínios e fronteiras distintas após a última separação de seus corpos kaingang. Segundo Almeida:

A idéia de separação após a morte é muito forte. Os espíritos ficam divididos de acordo com a marca. Esta divisão após a morte é expressa pela própria divisão entre eles no cemitério. O **Kiki** não transforma tal situação, mas a confirma. Após a morte todos da mesma marca permanecem juntos vivendo em um mundo de consangüíneos. [...] De forma geral admite-se que os **kamé** vão para o **fãg kawã** e os **kairu** para o **numbê**. Esta referência no pensamento kaingang é fruto de um valor básico, **numbê** corresponde ao mesmo tempo ao baixo e onde o sol se põe; **fãg kawã** corresponde ao alto e onde o sol nasce. (ALMEIDA, 2004A, p. 163; 169).

Como na análise etnológica dos Toba, realizada por Wright, a mesma questão é colocada para os Kaingang: onde se localiza o ponto onde se cruza o eixo vertical — que liga o domínio “*núgme*” do nível subterrâneo ao domínio “*fãg*

*kawã*” do mundo do alto — com o eixo horizontal — que liga o domínio “casa” ao domínio “floresta virgem” — no território xamânico kaingang?

O domínio “floresta virgem” é o espaço paradigmático da atividade xamânica, pois nele se localiza e desenrola-se uma série de atividades dessa instituição social; isto é, trata-se, primeiro, do domínio onde vivem os animais e os seus respectivos donos (*tãn*); segundo, do espaço onde eram construídos os antigos cemitérios kaingang; terceiro, do buraco que dá acesso ao “*nũgme*”; quarto, do ponto onde habitam os *jagrẽ* e onde os *kujà* neófitos se encontram pela primeira vez com os mesmos; quinto, da encruzilhada onde os *kumbã* descem quando são raptados pelos *vẽnh-kuprĩg-korég* e os *kuprĩg kamẽ* sobem quando seus corpos kaingang morrem; sexto, do ambiente onde os *kujà* retiram o *vẽnh-kagta* (remédio do mato) e os minerais para curarem as pessoas doentes no domínio “casa”.<sup>110</sup>

Em suma, o domínio “floresta virgem” pode ser considerado a fronteira que divide o “mundo-aqui” e o “mundo-outro”, do “sistema a dois pólos” de Perrin (1978). Do mesmo modo, é nesse ponto que os níveis verticais do território xamânico kaingang — subterrâneo, terra e mundo de cima — cruzam-se através, respectivamente, dos domínios horizontais “*nũgme*”, “floresta virgem” e “*fãg kawã*”. Portanto, trata-se do espaço “nó” dessa sociedade.

Ou seja, para encerrar esse capítulo, o equivalente ao “oeste” dos Tobas, do chaco argentino, é o domínio “floresta virgem” do território xamânico dos Kaingang. São pelos motivos acima que um *kujà* kaingang, quando ele decide ir ao “*nũgme*” para buscar um *kumbã* raptado por um *vẽnh-kuprĩg-korég*, sai de sua casa e toma — através do sonho — o caminho que leva à “floresta virgem”.

---

<sup>110</sup> Com relação à cura, segundo Crépeau, “as plantas utilizadas nos tratamentos devem provir do *neit kushan*, literalmente ‘floresta fria’ porque muito sombria, quer dizer inabitada e inexplorada do ponto de vista agrícola pelos humanos.” (T. do A. CRÉPEAU, 2000, p. 314).



Im. 18



Im. 20



Im. 19



Im. 21



Im. 23



Im. 22



Im. 24



Im. 25

## PARTE 2

# O SISTEMA KUJÀ E O SISTEMA CABOCLO DO COMPLEXO XAMÂNICO KAINGANG





## CAPÍTULO 1

### O SISTEMA KUJÀ NO XAMANISMO E PODER KAINGANG

Viu-se anteriormente (Parte Um) que o *kujà* é o xamã dos Kaingang. Trata-se do único representante kaingang que tem poderes para atravessar os três mundos, isto é, os domínios e as fronteiras dos níveis subterrâneo, terra e mundo do alto.

Da mesma forma, somente o *kujà* tem acesso aos humanos e animais, ao *kumbã* (espírito dos vivos) e *kunvê* (sombra da pessoa), aos espíritos dos animais e seus respectivos donos, ao *Věnh-kupřĩg-kòrèg* (espíritos dos mortos ruins) e *Věnh-kupřĩg-kòrèg-hà* (espíritos bons) — enfim, a todos seres visíveis e invisíveis que habitam e se deslocam pelo território xamânico kaingang.

Não por acaso, durante o trabalho de campo, por ocasião de uma conversa com o professor bilíngüe Dorvalino *Refej* Cardoso, na Terra Indígena (T.I.) Votouro, em fevereiro de 2003, esse homem revelou que antigamente o *kujà* era a pessoa de maior prestígio na aldeia. Ele possuía muitos poderes, curava as pessoas, ninguém se igualava a essa liderança, a não ser *Topé*, o *Deus* dos Kaingang. Somente em segundo plano aparecia o *pã'í*, na condição de um organizador da vida ritual, das festas comandadas pelos *kujà*. Quando foi indagado a esse professor quem havia lido no passado esse conhecimento, ele afirmou que foram os velhos kaingang, referindo-se então a Vicente Fernandes *Fokanh*, a Luisa *Jagnigri* e a Jorge *Kagnãg* Garcia. Nas palavras desse professor bilíngüe:

*Os mais antigos contam essa história, eu também concordo. Tem que funcionar dessa maneira, se resgatar um pouco dessa prática. Ele está acima de qualquer liderança da aldeia, cura as crianças, cura os adultos. Quando vem o mal, ele sabe tudo e vem a prevenção. Eu concordo com os antigos que consideravam o kujà como o mestre, um organizador, a função do cacique seria por este lado.*

A superioridade do *kujà* sobre o *pa'í* deve-se a especial interação com o *jagrẽ*, o espírito-auxiliar que pode ser — conforme a lógica do saber “guiado”

dessa sociedade (CRÉPEAU 1997B; 2000) — tanto um animal da floresta como um santo do panteão do catolicismo popular. Segundo Jorge *Kagnãg* Garcia, a espécie de *jagrẽ* define, inclusive, a identidade do *kujà* kaingang.

*Então o kujà não é de um jeito só, tem muitos modos de kujà, até na época que nós usava só os kujà, então um falava do outro, só porque desta diferença que eles tinham, um trabalhava com a onça, outro com o gato-do-mato, com gavião, com uma coisa, com outra; então eles falavam um do outro; já é quase igual à religião, eles falavam assim, ele queria que viesse nele, que ele entendia mais, o remédio dele era mais importante; seria mesmo que a gente notava nas épocas que tinha kujà que o que ele dizia ele fazia.*

Ou seja, o depoimento acima de Jorge *Kagnãg* Garcia e a lógica do saber “guiado” terminam por revelar duas características centrais do xamanismo kaingang, quais sejam: primeiro, no plano cosmológico a fonte de poder e de identidade do *kujà* é o próprio *jagrẽ* desse mediador; segundo, o *jagrẽ* sendo tanto um animal da floresta como um santo católico evidencia o caráter dinâmico, criativo e contínuo das práticas xamânicas dos Kaingang no eixo sincrônico e diacrônico dessa sociedade.

Por outro lado, sendo o *jagrẽ* o sustentáculo do *kujà* no plano cosmológico, cabe, então, a seguinte questão: qual a ideologia que legitima o trabalho desse *kujà* no plano sociológico? Como ela se estrutura em uma sociedade em contínua transformação devido o intenso contato dos Kaingang com a Igreja Católica Apostólica Romana e com o Estado no eixo temporal? As respostas a essas novas demandas dependem, particularmente, dos próximos diálogos com o Kaingang Jorge *Kagnãg* Garcia.

### **1.1 Uma Visita a Jorge *Kagnãg* Garcia**

Conheci Jorge *Kagnãg* Garcia em 1999, durante o trabalho de campo realizado para a Perícia Antropológica sobre a “área objeto de divergência entre a comunidade kaingang da T.I. Nonoai e a Companhia Agro-Pastoril Alto Uruguai Ltda”, conforme Portaria nº 283/PRES/Funai. (ROSA, 2000). Naquele momento, Jorge *Kagnãg* Garcia se destacou como a principal liderança política dos Kaingang. Para participar do processo de retomada das terras do Capão Alto, primeiro, ele se mudou do setor Bananeira para uma barraca de lona situada no Capão Alto, na divisa dessa terra indígena com o município de Nonoai.

Jorge *Kagnãg* Garcia destacou-se como o guardião da “memória coletiva” das antigas divisas do espaço usurpado pela Companhia Agro-Pastoril Alto Uruguai, propriedade do atual prefeito da cidade de Nonoai, Ademar Dall’Asta (2000-2008). (ROSA, 2000)

No ano seguinte, em 2000, nos encontramos outra vez no Capão Alto, dessa vez para a realização do vídeo *Kanhgág Ag Kãme* (Histórias Kaingang), produzido pela Cooperativa de Vídeo para a Secretaria de Educação do Estado do Rio Grande do Sul. Quando designado por essa empresa de Vídeo como seu consultor em antropologia, orientei a equipe a gravarmos com Jorge *Kagnãg* Garcia. O que eu não sabia até esse momento era que esse velho também era uma antiga liderança religiosa dessa comunidade. Diante das câmeras, frente a um amontoado de cabos, luzes, microfones, rebatedores, ele surpreendeu a todos narrando longas histórias do macaco e do tigre, cantos de guerra, rezas do *Ritual do Kiki*, além da preparação de *vẽnh-kagta* (*remédio do mato*) colhidos no *Mĩg goj* (lajeado do Tigre) no interior da “floresta virgem”.

Impressionado com o talento musical de Jorge *Kagnãg* Garcia, o momento seguinte de nossa parceria foi a realização do CD *Kanhgãg Jykre* (CHAPECOZINHO, CD, 2002), um trabalho originado a partir das gravações das rezas da noite do “terceiro fogo” do *Ritual do Kiki* dos Kaingang do P.I. Xapecó (1996), além de narrativas, cantos e rezas xamânicos.

Minha admiração e amizade por esse velho homem e sua família fizeram com que novamente decidisse procurá-lo durante o trabalho de campo entre os Kaingang da T.I. Votouro, em março e abril de 2003 e janeiro de 2004, para que me explicasse a respeito do complexo xamânico da sociedade Kaingang. Para a minha surpresa, no decorrer desse processo, descobri que Jorge *Kagnãg* Garcia nascera na T.I. Votouro e quando jovem partira para o lado oeste do rio Passo Fundo, quer dizer, para a T.I. Nonoai.





Im. 27



Im. 28



Im. 29



Im. 30



Im. 31



À medida que materializamos os nossos encontros em uma perícia judicial, vídeo e CD, tornamo-nos primeiro conhecidos, depois grandes amigos. Descobri em Jorge *Kagnãg* Garcia um velho de imensa sabedoria, um grande professor, um verdadeiro mestre kaingang. Muito do que sei sobre os Kaingang aprendi com Jorge *Kagnãg* Garcia. Escutando-o falar sobre o antigo *kujà* kaingang, do alto de seus setenta e dois anos de vida, a partir da sua própria experiência xamânica, seu Jorge *Kagnãg* Garcia tornou-se uma pessoa também imprescindível a essa tese de doutorado.

Jorge *Kagnãg* Garcia é filho da Guarani Margarida de Paula e João Valencio Garcia. Em uma das viagens de seus pais ao P.I. Xapecó a casa de seus parentes, sua mãe veio a falecer. Margarida de Paula foi sepultada, então, no cemitério dos Guarani dessa comunidade. Com a morte dessa mulher, o pai João Valencio Garcia extraviou seus filhos.

João Valencio Garcia casou-se, então, com uma filha dos *Kỹnója* (lê-se Candóia) ainda na época do *toldo Votouro*. Tendo em vista essa situação, Jorge *Kagnãg* Garcia tem três irmãs e dois irmãos somente por parte de pai. Margarida de Paula era descendente de Guarani e João Valencio Garcia de Guarani com caboclo. Conforme comenta seu Jorge, “*eu me criei com Kaingang Coroado, aprendi a falar o idioma coroadado. Quando criança falava idioma guarani, depois mudei. Os que me criaram me ensinaram. Minha raça mesma era Guarani.*”

Por certo, esse aspecto terá algum desdobramento nessa tese de doutorado sobre xamanismo kaingang, qual seja: Jorge *Kagnãg* Garcia é meu principal informante, portanto, muitos dos aspectos aqui abordados trazem a marca dessa raiz guarani, cabocla e kaingang. Como se verá logo, tratando-se de xamanismo kaingang, nenhum impedimento.

Na T.I. Nonoai Jorge *Kagnãg* Garcia tornou-se um líder político e religioso respeitado, ocupando durante a sua vida o cargo de *polícia, cabo, sargento, capitão, major*. No campo da religião, segundo Luis Thiago, “*ele era um capelão de Nonoai; ele aprendeu tudo aqui, depois ele rezava lá.*” Hoje Jorge *Kagnãg* Garcia é um “*conselheiro*” dos Kaingang da T.I. Serrinha, espaço onde ele mora

desde o início de 2004. Ele nunca ocupou o cargo de “cacique”, mas garante: “quando está difícil me chamam.”

Foi exatamente essa situação que me levou dia 11 de março de 2003 tomar um ônibus da T.I. Votouro à cidade de Nonoai para me encontrar com Jorge *Kagnãg* Garcia. Naqueles dias, Jorge *Kagnãg* Garcia ainda estava morando com a sua esposa Maria Constante e netos nas terras do Capão Alto da T.I. Nonoai, esse espaço que faz divisa com a cidade de Nonoai através do *Mĩg goj* (lajeado do Tigre).

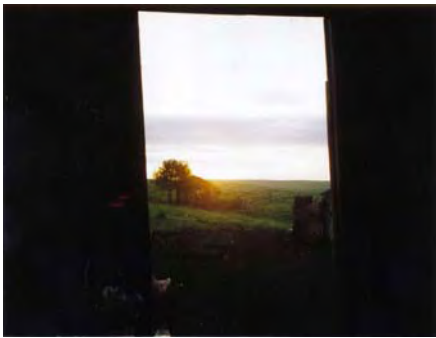
A casa de madeira serrada da família de Jorge *Kagnãg* Garcia foi construída por ele e seus filhos homens, segundo a orientação leste-oeste do percurso do sol e do eixo norte-sul da tradição kaingang. Porém, diferentemente das casas do Posto Indígena (P.I.) Xapecó, nessa residência existe somente uma porta de acesso. (CRÉPEAU, 1997B; 2000). De qualquer modo, o espaço voltado ao norte está reservado às atividades masculinas, por exemplo, a recepção às visitas durante o dia. Já o espaço para o sul está destinado às ocupações femininas, particularmente, o cozimento dos alimentos, a limpeza da roupa em uma fonte de água.

Também a leste, situa-se um pequeno galpão — o *iñg-xim*<sup>111</sup> — onde esse homem armazenava uma carga de sementes de milho que se destinam à alimentação da sua criação de porcos e gado. Foi justamente nesse espaço, durante as frias noites de março de 2003, à luz de uma lamparina de querosene, que Jorge *Kagnãg* Garcia falou-me sobre seus conhecimentos xamânicos. De fato, Jorge *Kagnãg* Garcia confirmou o que Dorvalino *Refej* Cardoso me dissera ainda na T.I. Votouro, a respeito da superioridade do *kujà* em relação ao *cacique* nas antigas aldeias kaingang.

*Na época que existia kujà de verdade, todo mundo respeitava, ele mandava até o cacique. O que ele dizia o cacique tinha que obedecer, pois se o cacique desobedecesse ele era o contrário dele mesmo. Ele dizia o que ia acontecer pro cacique e acontecia. Era maior que o cacique.*

---

<sup>111</sup> Conforme grafia de Almeida (2004A).



Ainda segundo esse informante, um mesmo Kaingang pode ocupar simultaneamente os cargos de *kujà* e de *pã'i mbâng*, citando, então, os casos, no século dezenove, de *Nonohay* e, no século vinte, João Domingos *Kỹnója* (atual T.I. Votouro) e Francisco *Kanhró* (T.I. Rio da Várzea).

Mas quando eu indaguei Jorge *Kagnãg* Garcia a respeito da relação de Artur (uma liderança política que sucedera João Domingos *Kỹnója*, na T.I. Votouro, que viera do P.I. Xapecó no final da década de 1940) com a tradição religiosa dos Kaingang daquela comunidade, esse homem mencionou, pela primeira vez durante nossa conversa, a idéia de sistema: “*tudo aqueles que vieram do Xapecozinho eram muito religioso, no sistema kujà.*” Então, sem pestanejar, perguntei o seguinte a Jorge *Kagnãg* Garcia:

- *Eram kujà ou só sistema?*
- *Jorge Kagnãg Garcia: não, eram só sistema, eles acompanhavam. Os kujà eles tinham os homens escolhidos pra ajudar eles, faziam reunião, faziam remédio, faziam tudo que era preparo, kiki. Eles tinham os homens já preparados. A maior parte deles eram tudo pej, aqui existe pej. [...]*
- *O senhor conheceu o falecido Florencinho?*
- *Florencinho Pinto? Conheci, lá no Votouro, era muito religioso.*
- *Ele era kujà, rezador, alguma coisa?*
- *Não, ele era só fazedor de festa. Na época a gente carregava muito a Bandeira do Divino, a gente acredita muito nele, na religião. Mas esta tradição da bandeira do Divino já partia da parte dos caboclos. O índio mesmo era diferente.*
- *A Festa do Divino Espírito Santo não era do sistema kujà?*
- *Não, era caboclo!*
- *O que é sistema kujà?*
- *Sistema kujà? O kujà é só a tradição dele, do índio. Essas partes já da religião que hoje diz religião católica, eu penso assim que ele já começou a abraçar junto com o branco. Fazer um terço assim no português. Sessenta, setenta anos começaram a fazer esses intrusos de religião, com a religião indígena. [...] Puro índio já existe muito pouco, a maior parte já foi mestiçado.*
- *O que veio depois do sistema kujà?*
- *Pois é, o que veio é o sistema caboclo, hoje desde um baile, festa isso aí é do sistema caboclo.*

A partir desse encontro no *iñg-xim* de Jorge *Kagnãg* Garcia, aprendi que a experiência xamânica dos Kaingang, marcada pelo saber “guiado”, não se trata de um fenômeno homogêneo. Em outras palavras, essa importante instituição social está atravessada por dois sistemas ideológicos interdependentes, que formam uma unidade: conforme as noções desse ex-*kujà*, trata-se do “*sistema kujà*” e do “*sistema caboclo*”.

Pode-se dizer que, no presente, o sistema kujà e o sistema caboclo são os dois pilares do xamanismo kaingang. Eles se constituíram à medida que determinadas experiências de contato com os espíritos, tanto no plano cosmológico como no plano sociológico, foram acomodadas pelos Kaingang no eixo sincrônico e diacrônico dessa sociedade — no fluxo do tempo.

Em poucas palavras, o sistema kujà resulta, no plano cosmológico, das relações do *kujà* com seus *jagrê* animais do domínio “floresta virgem”; no plano sociológico, das trocas religiosas entre Kaingang e Guarani. Por sua vez, o sistema caboclo se origina, no plano cosmológico, das relações dos *kujà* e curandores com seus *jagrê* e santos do panteão do catolicismo popular; por sua vez, no plano sociológico, do contato religioso dos *kujà* e curandores kaingang com os jesuítas, os padres, os santos que caminhavam pela terra, os curandores caboclos, as sociedades regionais.

## 1.2 O Sistema Kujà

Do mesmo modo que nas sociedades indígenas que “xamanizam” no continente americano, analisadas na Parte 1 dessa Tese de Doutorado, o xamã kaingang se diferencia das demais pessoas que vivem em uma terra indígena — do “mundo-aqui” — na medida em que ele tem uma relação privilegiada com certos espíritos que pertencem ao “mundo-outro”. Diga-se de passagem, o acesso privilegiado a esses seres lhe possibilita uma grande soma de poder.

Mas uma especificidade da instituição xamânica dos Kaingang é a seguinte: a partir da lógica do sistema kujà e do saber “guiado” que regulam tal instituição social, destaca-se a relação exclusiva do *kujà* com os *jagrê* — diferentes espécies de espíritos animais que provém do domínio “floresta virgem”.

A partir do sistema kujà, os espíritos animais invisíveis do domínio “floresta virgem” cedem os seus poderes e a sua identidade ao *kujà*, sendo esse preponderantemente do sexo masculino. A partir desse poder cedido pelo *jagrê* durante a formação desse mediador na “floresta virgem”, o *kujà* assume a responsabilidade pelo bem-estar das pessoas, do equilíbrio das relações entre os diferentes seres que habitam tanto no mundo-aqui como no mundo-outro, da



domesticação e socialização do *tar* (força) dos seres visíveis e invisíveis que habitam nos três níveis do território xamânico kaingang, da mesma forma, do *ethos* beligerante da sociedade kaingang. Conforme Langdon: “o xamanismo, como instituição, expressa as preocupações centrais da cultura e da sociedade, como a preocupação com o fluxo das energias e sua influência no bem estar dos humanos.” (LANGDON, 1996, p. 28).

Por outro lado, os Kaingang reparam que um *kujà* não é igual ao outro devido à influência das diferentes espécies de *jagrẽ* que existem e a qualidade do poder que os mesmos cedem aos *kujà*. Inclusive, um *kujà* pode ser mais poderoso que o seu colega devido às diferentes espécies de *jagrẽ* que habitam no domínio “floresta virgem”. Desse modo, a reputação de um *kujà* está baseada na relação que existe entre a espécie de *jagrẽ*, o tipo de poder que ele possui e a capacidade de gerar um sentimento de bem-estar entre os Kaingang na terra indígena.

Um dos primeiros relatos etnológicos sobre a relação dos *kujà* com seus *jagrẽ* foi realizada por Nimuendajú, em 1912, a partir de uma narrativa dos Kaingang do rio Ivaí, sobre a criação de animais.

Quando já estava claro, eles começaram a correr, e logo uma onça pegou um *Kanyerú*, e Kamé foi mordido por uma cobra. Pararam para tratar o doente, quando o surucua (**Trogon** sp.) cantou: *Tug! Tug! Tug!* Um velho explicou essa cantiga como *tu* (–carregar) e mandou que carregassem o doente para o lugar do acampamento. Um pequeno gavião cantou: *Tokfin!* (–amarrar) e o velho mandou amarrar o membro lesado. Um outro passarinho cantou: *Ngidn!* (–cortar), e eles abriram a ferida com um corte. Outro cantou: *landyóro!* (–espremer) e eles espremeram a ferida. Por fim um outro cantou: *Kaimparará!* (*kaimparará* – inchado), e o velho disse: ‘Isto é um mau grito! Amanhã o membro estará inchado!’ Assim foram tratando o doente até que se restabelecesse. (NIMUENDAJU, 1986, p. 87).

Essa experiência de um kaingang doente ter sido picado por uma cobra, além do diálogo privilegiado do “velho” (*kujà*) com alguns pássaros e com sua sociedade, narrada acima por Nimuendajú, foi vivenciada pelos Kaingang do rio Ivaí cerca de um século atrás. Cabe assinalar que essa mesma situação seria vivenciada algumas décadas mais tarde pelos Kaingang do *toldo indígena Nonoai*, desta vez narrada por Jorge *Kagnãg* Garcia, durante o trabalho de campo entre os Kaingang do Capão Alto, na T.I. Nonoai, em janeiro de 2004.

*Se ele dissesse assim pra nós: ‘tal hora vai ter um movimento, vocês podem ficar escutando que vocês vão ver, vão tomar um choque’, acontecia mesmo. A gente ouvia um grito no ar, um estrondo de repente, parecia que dava longe aquele estrondo, mas só ali que dava, só ali quem estava dentro daquela casa, tudo isto eles faziam. Uma época um kujà, eu não vi, mas isto me contaram que foi verdade, naquelas épocas uma cascavel pegou uma menina de doze anos, ela pegou ele, diz que ela estava morta. Só que ela estava quentinha, mandaram chamar um kujà, quando ele chegou, ela estava nos últimos suspiros. Ele disse, ‘vocês tinham que me chamar antes, demoraram um pouquinho, mas não é nada, se vocês acreditam em mim vou curar’. Ela estava perdendo o fôlego; as mães, os pais começaram a chorar: ‘não chorem, ela não esta morta ainda; se vocês começam a chorar é pior, ela não vai ressuscitar mais’. Um caso que todo mundo naquela época ficavam admirados. Já tardezinha, quando escureceu: ‘não quero que ninguém de vocês falem, fique tudo quietinho’, tava assim de gente, ‘agora vou fazer ela vir de volta, voltar o fôlego dela, vocês me escutem, baixem a cabeça, me escutem’. Tudo baixaram a cabeça, ficaram escutando. Dali a pouco viram no ar um jato que vinha vindo; mais alto aquele barulho, parecia um jato que tava descendo em cima da casa; e aquela cascavel, eles mataram, ele mandou pendurar de cabeça pra baixo; fincou um pauzinho no rabo dela, pendurou ela; tava na beira de um galpãozinho. Aquele barulho veio, veio, parece que tava levantando aquela casa pra cima, de repente parou, quietou: ‘agora vocês levantem a cabeça, olhem a menina’, olharam ela começou... ‘Corram lá fora, vão olhar o bicho que esta pendurado’. Foi lá; – ‘oh, não esta mais aqui!’. – ‘Então tá bom, ela esta curada, o gavião veio levar ela’. Foi o barulho da asa daquele gavião que desceu lá de cima pra pegar aquela cobra lá embaixo. Diz que fez vento por tudo da casa assim, a asa daquele bichinho. Só que ninguém viu ele também, só viram o barulho que ele desceu de cima de uma árvore. Esta história ficou muito tempo eles contavam. Eles viram. Dali uma hora ou duas, a menina começou a chupar o peito. Teve umas quatro, cinco horas morta, perfeitamente. Era uma historia que eles contavam e era verdade. Muitos que viram aquilo me contaram que aquele kujà fazia.*

Convergindo com o conceito de ecossistema na Ecologia, em que o gavião é o predador da cobra, no xamanismo kaingang o espírito desse animal foi decisivo no restabelecimento da saúde de uma menina kaingang mordida por uma espécie peçonhenta. Entre tantos aspectos, a situação acima narrada por alguém a Jorge *Kagnãg* Garcia também revelou que a fronteira entre o plano cosmológico e o plano sociológico dos Kaingang é bastante tênue, podendo estar situada, por exemplo, entre o espaço interior e exterior do domínio “casa”.

Segundo as palavras desse velho, enquanto “dentro daquela casa” o kujà tinha autoridade sobre as pessoas, ou seja, “baixem a cabeça, me escutem”, “não quero que ninguém de vocês falem, fique tudo quietinho”, tendo em vista que somente esse profissional poderia salvar a menina mordida pela cobra, no espaço exterior da casa, somente o espírito auxiliar trabalhava na busca de tal objetivo,

*“só que ninguém viu ele também, só viram o barulho que ele desceu de cima de uma árvore.”*

Conforme Jorge Kagnãg Garcia, o desenvolvimento da relação do *kujà* com seu *jagrë*, de conexão com a experiência empírica invisível, ou seja, a transmissão de conhecimento e poder de um determinado espírito animal à pessoa responsável pela mediação entre o “mundo-aqui” e o “mundo-outro” na sociedade kaingang, acontece através de sonhos.

*Tudo que eles sonhavam pra eles era verdade, acontecia aquele sonho. O kujà sempre foi assim, até eu comecei a trabalhar com remédio, eu sonhava com remédio, eu via um doente me pedir remédio, que tinha um problema, amanhã ele vem aí; um litro de remédio, de noite eu sonhava qual remédio que eu ia, aquele remédio que eu sonhava eu ia e curava a pessoa. Mesmo que ser mandado; mandado pelo sonho, sonhava que tal folha era bom; por ali era o sistema kujà. É só ir no mato ali, pegar o remédio, prepará-lo, pra pedir qualquer coisa; lá no mato mesmo posso pedir; tal hora vou sonhar com tal coisa; eu deitava já dormindo; era o mesmo que dar um tiro; já começava a sonhar com o pedido que fiz, preparado com remédio; também pedia de novo pra minha guia me ajudar a curar; dar o remédio certo. A gente dorme até a hora que ele deixa; a hora que ele te acordar, que já venceu o pedido que fiz, se eu vou atrás do espírito de uma pessoa lá no nügme buscar ele, até a hora que eu ando atrás, se eu consegui, consegui, a hora que é pra ele me acordar, ele me acorda.*

Conforme mencionou Jorge Kagnãg Garcia nessa narrativa, a relação especial entre os *kujà* e seus *jagrë* possibilitava a estes mediadores uma grande soma de poderes a ser utilizada na cura dos humanos. O modo como os *kujà* acessavam esse conhecimento era através de sonhos noturnos no domínio “casa” ou no domínio “floresta virgem”. Embora a experiência onírica seja algo valorizado por toda a sociedade kaingang, o *kujà* é o único que tem acesso a tais visões por sua livre escolha. (WRIGHT, 1992).

Do mesmo modo, é através dos sonhos, da conversação do *kujà* na língua kaingang com o *jagrë*, que esse espírito-auxiliar cede o poder para o *kujà* conseguir “olhar” para o futuro, saber o nome do *kujà* ou pessoa inimiga que enviou um feitiço (da mesma forma, o nome do ser invisível responsável pelo “ataque de espírito”), viajar através do tempo e do território xamânico kaingang formado por planos, domínios e fronteiras específicas.

Ainda pensando na relação entre *kujà* e *jagrë*, o primeiro assimila certas características que pertencem ao seu espírito auxiliar. Por exemplo, se o *jagrë* é

um *tigre*, o *kujà* torna-se um bom caçador; quando o *jagrê* é uma *abelha*, o *kujà* torna-se um grande melador. A relação inversa também acontece, pois os *jagrê* podem se tornar “agressivos”, “mansos”, “bons”, “ruins”, “pacíficos” e “bravos” de acordo com as atitudes do *kujà* a qual ele se encontra vinculado. (OLIVEIRA, 2000; TOMMASINO, 2004).

### 1.3 A Formação do *Kujà* a partir do Sistema *Kujà*

A partir da lógica do sistema *kujà*, o processo de formação de um novo *kujà* é marcado por duas fases: na primeira delas, trata-se da relação de um *kujà* experiente com um neófito na aldeia; na segunda, trata-se do encontro desse novo *kujà* com seu *jagrê* no domínio “floresta virgem”.

Baseado nesse pressuposto, são trazidos a seguir dois processos de aprendizagem xamânica analisadas a partir do modelo etnológico, quais sejam: a primeira experiência aconteceu entre os Kaingang do P.I. Xapecó, tendo sido narrada por Kaxú durante o trabalho de campo de Robert Crépeau, em 1994, relatadas em um artigo ainda inédito em português, “*Le Chamane croit-il vraiment à ses manipulations et à leurs fondements intellectuels?*” (CRÉPEAU, 1997B). Já a segunda experiência aconteceu entre os Kaingang da T.I. Nonoai, tendo sido narrada por Abílio *Ming iãfá* durante o trabalho de campo de Sergio Baptista da Silva, em 1999, mencionada no artigo “Dualismo e Cosmologia Kaingang: o xamã e o domínio da floresta.” (SILVA, 2002). Após essas duas narrativas, será apresentada a análise de outra experiência vivenciada pelos Kaingang da T.I. Nonoai, dessa vez narrada por Jorge *Kagnãg* Garcia durante a realização do trabalho de campo, em abril de 2003.

#### 1.3.1 O Tigre que Comeu a Caça de Kaxú, Revisitando Robert Crépeau

No artigo “*Le Chamane croit-il vraiment à ses manipulations et à leurs fondements intellectuels?*”, Crépeau analisou o processo de aprendizagem narrado por um informante de nome Kaxú<sup>112</sup>, em julho de 1994. Conforme o autor,

---

<sup>112</sup> Kaxú é um nome fictício atribuído por Crépeau para proteger a identidade desse Kaingang no P.I. Xapecó. Trata-se de uma pessoa da metade *kamé*, tendo, então, cinquenta anos de idade. (CRÉPEAU, 1997B).

desde muito jovem, Kaxú apreciava circular entre os mais velhos do P.I. Xaçecó, conversar com esses a respeito do *kujà* e *jagrě*. (CRÉPEAU, 1997B).

Cabe assinalar que o sentimento de Kaxú era correspondido, pois os antigos dessa aldeia admiravam bastante a sua companhia. Um dia então, Kaxú decidiu perguntar a um velho *kujà* particular como esse havia aprendido a fazer o *remédio do mato*, que situações ele havia passado sem que os demais Kaingang percebessem o ocorrido. O velho não titubeou em sua resposta: “*tu queres aprender?*”. (CRÉPEAU, 1997B).

Já no dia seguinte, o velho *kujà* e o jovem aprendiz se reencontraram e partiram para o domínio “floresta virgem” para as primeiras lições sobre o xamanismo kaingang. O jovem, que carregava uma foice, nada disse a seus pais em casa. Na floresta, o velho subiu no alto de um coqueiro, cortou-o, produziu três tubos com talhados diferentes. O maior deles tinha cerca de um metro de comprimento. A seguir, ele trouxe os tubos para perto de um rio, pegou um vaso, solicitou a Kaxú que sentasse. Em seguida, encheu os tubos de palmeira com água e comentou: “*o pequeno possui um significado, o médio e o mais longo igualmente. Mais tarde tu verás por ti mesmo qual o significado que tem estes três tubos.*” Por fim, o velho *kujà* cavou um buraco onde foram deixados os três tubos durante os nove dias seguintes. (T. do A. CRÉPEAU, 1997B, p. 11).

Na vez que eles retornaram à floresta, Kaxú resgatou os três tubos. Enquanto o menor estava praticamente vazio, restando apenas um pouco de água, os outros dois tubos estavam cheios desse líquido. Então o velho *kujà* disse: “*tu debes beber a água do primeiro tubo.*” Kaxú bebeu sem pensar em nada, deixando os outros de lado. Quando retornaram à aldeia, o *kujà* perguntou se ele havia visto alguma coisa. O neófito confirmou que enxergará um resto de água no tubo menor. Para o velho isto significava que aquele jovem tornar-se-ia um *kujà*.<sup>113</sup> O passo seguinte seria a caçada aos pássaros. (T. do A. CRÉPEAU, 1997B, p. 11).

---

<sup>113</sup> “Quando um animal bebeu dessa água, trata-se infalivelmente da manifestação de um animal-auxiliar que o xamã-aspirante pode escolher como seu, através do ato de beber um gole da mesma, borrifando-a na cabeça e no corpo.” (T. do A. CRÉPEAU, 2000, p. 313).

De volta ao domínio “floresta virgem”, agora tendo o velho *kujà* uma espingarda e Kaxú um bastão, cada um tomou um caminho determinado. Tempo depois, Kaxú conseguiu golpear um pássaro, mas quando esse caiu no chão um *mĩg shi* (ocelote) apanhou a ave e desapareceu no *matão*. Uma segunda tentativa de Kaxú, novamente o *mĩg shi* apareceu e sumiu com a sua caça. Com medo, esse neófito retirou-se para a aldeia no “espaço limpo”. Lá chegando, ele contou tudo ao velho *kujà* que respondeu: “*mas é ele que é teu companheiro, ele que vai te ensinar os exemplos de todos os remédios, não deverias ter medo. É um pequeno gato como este.*” Então, o jovem confidenciou que o *mĩg shi* havia comido os seus pássaros e, em seguida, desaparecido. O velho *kujà* perguntou: “*tu falaste a alguém?*” Kaxú revelou ter conversado com alguns amigos a respeito de sua formação xamânica. O velho sentenciou: “*eu havia prevenido que era um segredo, que não deverias confiar em ninguém. Tu não sonharás mais.*” (T. do A. CRÉPEAU, 1997B, p. 11).

No dia que Kaxú narrou esse episódio a Crépeau, ele reconheceu que nunca mais havia conseguido sonhar com o *mĩg shi* e que dali em diante jamais conseguira tornar-se um *kujà*. (T. do A. CRÉPEAU, 1997B).

### **1.3.2 O Aviso do *Jagrê* ao *Kujà* no Ritual de Nominação, Revisitando Sergio Baptista da Silva**

Assim como os *pej* (entre os Kaingang, pessoas portadoras de espíritos fortes, que exercem atividades relacionadas aos mortos) são escolhidos desde crianças, nominados a partir de banhos com ervas, o artigo de Sergio Baptista da Silva aponta que os *kujà* também podem escolher os seus respectivos sucessores durante um ritual de nominação. Pelo menos foi desse modo que Abílio *Mĩng iãfá* tornou-se um *kujà*. (SILVA, 2002).

Durante o ritual de nominação de Abílio *Mĩng iãfá*, o avô desse homem, que era um *kujà*, foi informado por seu *jagrê* que ele seria vitimado por uma grave doença no futuro. Então, esse avô decidiu naquele instante dar um banho ritual com ervas escolhidas por seu *jagrê* para torná-lo um *kujà*, para Abílio *Mĩng iãfá* começar a chamar o seu futuro *jagrê*. “*Recebe, então, o nome de Mĩng iãfá — Fezes de onça — de seu nominador-Kuiã para ‘assustar a doença’ prevista. São*

os chamados *yiyi korég* (nomes feios), usados como prevenção contra a crise *vislumbrada*.” (SILVA, 2002, p. 204).

Segundo confidenciou Abílio *Mĩng iãfá* ao etnólogo, somente após o seu casamento e nascimento dos primeiros filhos é que sucedeu-se o sonho com seu *jagrẽ*.<sup>114</sup>

*A minha visão, que deu pra mim, foi assim, oh: quando eu tava lá no patrão, trabalhando lá uma semana. Me deu aquela visão, sonho, né? Tava Nossa Senhora junto, com aqueles homens de vestido branco, né? Que era em cima de uma água, com onda. Estavam aquelas pessoas unidas, ajuntadas em cima daquela água. Esse sonho sempre, né? Sempre aparece pra mim. Agora, de vez em quando, me aparece pra mim, essas pessoas no sonho. Elas usam esses cadernos, livros, assim, e lêem pra mim, no sonho. Eles contam pra mim que é oração boa.* (SILVA, 2002, p. 204-5).

Um importante detalhe dessa segunda narrativa: embora o *jagrẽ* de Abílio *Mĩng iãfá* seja o “*kombê*” (veado macho), ele adquiria uma outra forma quando se aproximavam desse *kujà*: “*quando chega pra conversar, ele se transforma em Nossa Senhora. Acho que pra ele não se assustar.*” Como acabou explicando Abílio *Mĩng iãfá* ao etnólogo, o *bugio* também queria tornar-se o seu *jagrẽ*, mas como ele aparecia muito na casa desse homem, a esposa acabou se assustando e pedindo a para que ele abandonasse esse animal e, conseqüentemente, a carreira de *kujà*. (SILVA, 2002, p. 202).

Para encerrar essas duas experiências de iniciação xamânica kaingang, passo a uma sucinta comparação. Enquanto no episódio descrito por Crépeau (1997B), o velho *kujà* escolheu Kaxú para substituí-lo devido o interesse desse neófito em participar dos assuntos dos velhos, na experiência narrada por Silva (2002), aparece o poder de antecipação do avô *kujà* frente a uma premonição que vitimaria o próprio neto Abílio *Mĩng iãfá*. Duas situações que, por coincidência, redundaram em frustração por parte dos velhos *kujà*, a primeira devido a negligência do neófito, a segunda por causa da disputa entre o *jagrẽ* e a esposa do *kujà*/marido.

Tendo em vista o que disse acima Crépeau, que os velhos *kujà* exigem que os seus aprendizes mantenham “segredo” a respeito de sua formação e prática

---

<sup>114</sup> “O sonho, ou a visão, como é denominada pelos *Kaingang*, é a manifestação do *jagrẽ*.” (SILVA, 2002, p. 204).

xamânica, é possível compreender o silêncio, o não-dito, de Abílio *Mĩng iãfá* na sua conversação com o etnólogo, isto é: “*eu era piázote quando ele me deu este banho. Daí, eu fui crescendo, fui crescendo...*” (SILVA, 2002, p. 204). Fazendo uma triangulação dessas duas experiências e uma terceira a ser narrada por Jorge *Kagnãg* Garcia, ver-se-á o quanto se pode avançar a respeito do processo de aprendizagem de um *kujà*.

### **1.3.3 A Formação do *Kujà* no Domínio “Espaço Limpo”, Conforme Relato de Jorge *Kagnãg* Garcia**

Na mesma oportunidade que fui da T.I. Votouro à T.I. Nonoai para conversar com Jorge *Kagnãg* Garcia, esse *ex-kujà* me narrou, dessa vez sentado ao lado da porta voltada a leste de sua casa, na manhã seguinte a nossa conversa à luz de lamparina de querosene no *iĩg-xim*, como era o processo de formação dos *kujà* aspirantes ao poder dos *jagrẽ* em sua comunidade.

Diferentemente da situação do P.I. Xapecó, onde trabalharam particularmente Crépeau (1997B; 2000), Oliveira (1996; 2000), Haverroth (1997; 2004) e Almeida (1998; 2004A) — há um predomínio da metade *kamẽ* sobre a metade *kanhru* (na ordem de 1,75 *kujà kamẽ* para 1,0 *kujà kanhru*), da mesma forma, do sexo masculino sobre o feminino (1,75 *kujà* homens para 1,0 *kujà* mulher) — na T.I. Nonoai, onde vive Jorge *Kagnãg* Garcia, também existe um predomínio da metade *kamẽ* sobre a metade *kanhru* (1,5 *kujà kamẽ* para 1,0 *kujà kanhru*) e uma expressiva prevalência do masculino sobre o feminino (3,75 *kujà* homens para 1,0 *kujà* mulher).

Apesar do grande predomínio do masculino sobre o feminino, segundo Jorge *Kagnãg* Garcia, tanto um como outro podem se tornar um *kujà*. Em tese, não existe nenhum impedimento sociológico que inviabilize a formação de uma mulher *kujà* nessa comunidade. O mesmo vale para *kamẽ* e *kanhru*, onde, inclusive, a média 1,5 *kujà kamẽ* para 1,0 *kujà kanhru* é relativamente próxima da média geral dos Kaingang, ou seja, 1,0 *kamẽ* para cada 1,1 *kanhru*. Apesar dessas primeiras conclusões a respeito do complexo xamânico na T.I. Nonoai, ver-se-á mais abaixo que também existem nessa sociedade aspectos particulares que inviabilizam a formação de um *kujà* aprendiz.



Tratando-se do sistema kujà, pelo menos na T.I. Nonoai e na T.I. Rio da Várzea, a relação entre um velho e seu discípulo não acontecia em segredo, como no episódio relatado acima por Kaxú a Crépeau (1997B). Um velho *kujà* quando fazia um ritual de nomeação das crianças, um *Ritual do Kiki*, ele convidava outros *kujà* para participarem da sua festa. Nessa oportunidade, eles se reuniam para conversarem, acertarem quais remédios seriam buscados no domínio “floresta virgem” para a formação dos novos *kujà* de suas comunidades — além, é claro, de compararem os seus conhecimentos, os seus poderes, os seus *jagrê*. Segundo conta Jorge *Kagnãg* Garcia:

*Eles tinham o remédio separado para preparar as crianças pra kujà, então eles combinavam entre eles ‘qual é a criança que nós podia preparar’. Daí eles falavam com os pais das crianças, se eles eram de acordo. Então eles começavam a cuidar aquele, se ele prestaria pra...*

Diferentemente das situações mencionadas por Crépeau (1997B) e Silva (2002), Jorge *Kagnãg* Garcia destaca o caráter coletivo da iniciação dos *kujà* aprendizes — isto é, os *kujà* “*combinavam entre eles...*”. Conforme detalhou esse homem, acontecia, primeiro, uma reunião somente entre os velhos *kujà* para decidirem quais crianças eles investiriam os seus conhecimentos xamânicos. Feita essa triagem, segundo, acontecia a busca de *remédio do mato* na “floresta virgem”; terceiro, a preparação dos mesmos com “água limpa”; quarto, a separação em recipientes próprios conforme a formação de cada criança; quinto, o pedido de autorização aos pais para eles banharem e transformarem os filhos desses em um *kujà*, por exemplo. Esse velho sublinha que a partir desse consentimento, os pais estavam também se comprometendo a comparecerem periodicamente aos rituais para banharem os seus filhos, meninos e meninas, *kamê* e *kanhru*, com o *remédio do mato* preparado pelos *kujà*.

*Tinha o kakain [?], era o cutieiro; mrúr tar, o cipó, o cipó duro; krygmê-kāsir é pariparoba, mas é da grande, ela dá alta. Tem duas qualidades de pariparoba, da baixinha, tem da alta. Aquela alta é o remédio do kujà. O primeiro começo era por ali, então depois, quanto mais idade a pessoa ia tomando, vem o angico, vem uma grapa, um alecrim, eles iam usando tudo este remédio. Mas depende a idade da criança, da arrancada, o começo era este aí. Mas também pouquinho, uma meia folha, duas folhas, de cada um, ali ia subindo, quanto mais idade ele tinha, mais forte o remédio tinha, aquilo tanto faz passar pelo corpo por fora como tomar, e se lavar, passar pelo cabelo, passar pelo músculo, pelas pernas, ali ele esta se preparando, até que ele fica homem. Quando ele ficar bem maduro, que*

*ele já está preparado pra um kujà, dai pode enfrentar qualquer coisa, ele vai e se prepara.*

Como os velhos *kujà* sabiam que as crianças não eram iguais, eles tinham métodos diferenciados para a formação de seus discípulos. Ou seja, primeiro, durante o ritual de banho com *remédio do mato* no “espaço limpo”, eles passavam as plantas nos ouvidos, nos dentes, nos músculos do corpo do neófito. Conforme Jorge *Kagnãg* Garcia:

*Eles enchem a cabeça da gente de casca e folha, tudo moído. Fica tapado o corpo inteiro daquela folha. Fica ali uma meia hora, quando ela se enxuga por si, você mesmo se limpa. Só vai tomar banho de tarde, depois que ele entrar bem no couro.*

Terminado, então, esse ritual, após a droga penetrar no corpo das crianças, eles pediam que as mesmas fossem tomar um outro banho, agora em um lajeado de água corrente e limpa, para somente depois dormirem no domínio “casa”. Conforme explicou Jorge *Kagnãg* Garcia, como os velhos sabiam que o *remédio do mato* era forte, dava sonolência nas crianças, eles observavam a reação de tais substâncias durante o processo de sono dos seus pequenos aprendizes.

Mas além dos banhos com *remédio do mato* e água corrente e limpa, do acompanhamento do sono, um outro método empregado pelos *kujà* era a “entrevista”. Quer dizer, como explicou o mesmo velho, passando o remédio e conversando, indagando e escutando a “prosa”<sup>115</sup> deles, as suas “*idéinhas*”, os velhos *kujà* observavam atentamente quais eram os planos dos seus alunos.

*Eles eram velhos, antigos, acostumados a fazer aquilo, tinham muita experiência, prostrar com as crianças, fazer as perguntas, como hoje fazem os professores nas aulas, criança responde certo, idéia firme, idéia boa. Se dois meses atrás você disse uma palavra pra ele, você faz nova pergunta, ele responde igual ou não, tudo aquilo ali eles faziam também, tirar a experiência das crianças. Então, ele sabia o que ele falou primeiro com a criança pra depois ele repetir, pra ver se a criança repetia igualmente, então ali que eles tiravam as provas. Tinham crianças que esqueciam de tudo, começavam a falar a toa, eles diziam ‘esse aí não vai prestar’.*

Isto é, quando os velhos reparavam que após trabalharem três, quatro vezes, o jovem não mostrava uma boa capacidade para se tornar um *kujà*, eles

---

<sup>115</sup> Trata-se da maneira de uma pessoa falar, escrever, expressar as suas idéias.

dispensavam-no do grupo, substituíam-no por uma outra criança. Conforme Jorge Kagnãg Garcia:

*Tem gente que não é pra aquilo, ele já tem outro pensamento, lá um bailarino, um fuzarquiento, uma coisa lá. Não faz conta. Então os velhos tomavam nota, eles não faziam contra, não obrigavam. Aquele que servia pra ser aquela pessoa eles tenteavam até a idade que ele tinha, ensinavam como é que ele podia fazer. Via a situação da pessoa, uma pessoa boa, calma, de bom coração, que não era mau, então eles preparavam.*

O diálogo com Jorge Kagnãg Garcia revela, particularmente, o caráter coletivo da formação xamânica kaingang, a responsabilidade dos velhos a partir da aplicação de determinados métodos de trabalho, a constante avaliação, o acompanhamento do processo de aprendizagem de uma boa memória, da Tradição. (MAUSS, 1974; SEEGER, 1980).

As situações de sucesso ou fracasso de um neófito também foram comentadas por Jorge Kagnãg Garcia. Durante nossa conversa reparei que para um aprendiz ser valorizado pelos velhos *kujà* ao cargo pretendido, ele precisava ter qualidades individuais, quais sejam: “*bom juízo*”, “*pensamento forte*”, “*idéia boa*”, “*idéia firme*”. Seguindo a lógica de pensamento desse homem, no caso dos Kaingang da T.I. Nonoai, tais características estão associadas ao “*sangue forte*” das pessoas.

*Você vê, eles lavavam com remédio da cabeça até o pé. O remédio cala em todo o corpo dele. Se ele é meio fraco de idéia, ele ficar pior; se ele é bem avançado, idéia boa, daí melhora cem por cento. Eles mesmos diziam que se uma pessoa de sangue fraco, eles já sabiam de vereda. Uma vez, duas, que eles passassem na criança, eles já achavam a diferença, daí não dava pra formar a criança. Aquele remédio não fazia bem.*

Isto é, a definição quanto a possibilidade de uma pessoa tornar-se um *kujà* (ou não) dependia da resistência física da mesma a partir dos banhos com o *remédio do mato* trazido do domínio “floresta virgem”. Quando uma criança se sentia mal, era sinal que o *remédio do mato* estava prejudicando o sangue daquela pessoa. Nesse caso era necessário reverter todo o tratamento. Para isto, segundo Jorge Kagnãg Garcia, o primeiro medicamento usado por eles era a “*casca de anta*”, pois, segundo os Kaingang da T.I. Nonoai, trata-se de um “*calmante*”. Disse-me ainda esse *ex-kujà*:

*Eles davam aquele remédio, daí ele começa a suar, suador nele. Vem tudo de volta. Se ele demora a suar, eles enleiam<sup>116</sup> num cobertor bem quente, daí tu soa, começa a sair tudo de volta. Saí todo o remédio.*

Porém, quando uma criança tolerava o tratamento, quer dizer, ela resistia ao *remédio do mato* que penetrava no seu corpo, era um sinal que ela possuía *sangue forte*, desse modo os *kujà* podiam prosseguir o processo. Como disse Jorge *Kagnãg* Garcia, o sangue é o que regula a pessoa. Um Kaingang que tem *sangue forte* tem um pensamento diferente daquele que possui *sangue fraco*. Isto é, ele tem o pensamento firme, não dá importância aos momentos difíceis, não se preocupa por qualquer motivo. Aqui entra um aspecto importante: ter *sangue forte* não significa, necessariamente, ter o comportamento adequado àquilo que os velhos esperam de um *kujà* na sociedade.

*Tem pessoas que fazem mal serviço, fazem sujeira, nem tá, vai pra cadeia, sai, vai fazer de novo. Ele já tem um sangue diferente, ele já tem uma natureza forte, só tem aquele modo feio, nem a lei executa ele. Executa, mas pra ele parece uma brincadeira. Tem outra pessoa que tem o sangue forte, mas cria uma vergonha. Ele vai pra cadeia, sai de lá, diz: 'Bah, por que ir na cadeia sofrer?'. Ainda mais na cadeia indígena, dorme duas, três noites na madeira pura. Se a pessoa tá bem errada deixam no pau duro. Conforme o erro conforme a condena. A gente quando vai pra cadeia, eu quando fui saí muito arrependido: 'que que é isso, porque não se cuida mais um pouco?'. Tem pessoa que às vezes tem sangue fraco, se perde por aí, começa a se preocupar demais. A gente tem dó das pessoas.*

Como se sabe agora, o *remédio do mato* transforma o sangue da pessoa. Esse remédio é forte, ele prepara o futuro *kujà* para ser uma pessoa forte, que possa lutar contra qualquer situação difícil. Como disse Jorge *Kagnãg* Garcia, “se for preciso que ele fique noite e dia, pelado lá no mato, não sente dor nenhuma, mas ele é preparado com remédio.”

O fim da carreira de um jovem *kujà* está relacionado à inadaptação das crianças ao *remédio do mato*. “Não é tudo que resiste, esses remédios são muito fortes.” Outro risco que as crianças correm é a sua transformação em pessoas violetas, justamente devido à transformação do sangue, característica essa não valorizada por Jorge *Kagnãg* Garcia: “aquele que resiste o sangue fica diferente dos outros já. Ele fica com o sangue mais forte, ele pode ser até violento, se ele

---

<sup>116</sup> Expressão que significa enrolar, tapar, cobrir.

*começa tentar, tudo isto eles tomavam nota, se começavam a tentar muito ele, ele até periga estragar.”*

Tendo em vista o que está implicado nessa noção, vamos nos deter um pouco mais nesse conceito de *sangue forte*. Acompanhando uma vez mais a idéia de Jorge Kagnãg Garcia, um Kaingang que tem *sangue forte* registra os acontecimentos difíceis de sua vida e mantém o seu pensamento firme. Já uma pessoa de *sangue fraco*, diante de qualquer acontecimento, ela chora, reclama, ofende-se, *“para nada ela presta”*. Nessa condição, o sangue não ajuda a pessoa, pelo contrário, ele enfraquece, prejudica os pensamentos e o corpo da mesma. *“Enfraquece porque o sangue alvoroça, começa a trabalhar muito nas idéias, a gente trabalha com o corpo inteiro, então não regula.”*

Jorge Kagnãg Garcia ilustra essa situação trazendo o exemplo de um Kaingang de *sangue forte* que se depara com um *tigre* na frente. Mesmo que essa pessoa venha a se assustar, ela não ficara com medo do animal. Naquele momento o Kaingang permanece com o seu sangue firme, fazendo de conta que não existe nada à sua frente. Já um Kaingang de *sangue fraco*, assusta-se, apavora-se e constrange-se.

*Sei por mim, fui criado nesse matão, de ver bicho brabo, de pisar em cobras feias, mas eu naquela hora tomo um choque, mas dali a pouco fico... Parece que nem me assustei. O que é o sangue da pessoa, sangue firme! Tem gente que não, às vezes só de enxergar um bicho tem um ataque.*

Mas por que estamos falando de *sangue forte* em um tópico que se destina à compreensão da formação de jovens *kujà*? Simplesmente porque, a partir da lógica do sistema *kujà* dos Kaingang de Nonoai, a condição *sine qua non* para um jovem ser um *kujà* é ter o *sangue forte*, pois, como comentou Jorge Kagnãg Garcia, *“a gente trabalha com o corpo inteiro.”* Assim, quando jovem ainda, esse ex-*kujà* por diversas vezes assistiu aos velhos dessa comunidade prepararem remédios, passarem ervas no corpo das crianças para fortalecerem o sangue delas, formá-las de acordo com o conjunto de valores dessa sociedade particular.

A partir da perspectiva do sistema *kujà* desses Kaingang, a formação de um jovem é marcada por três características: primeiro, a transmissão, o acompanhamento e a avaliação dos conhecimentos apreendidos por um neófito

acontecem através do trabalho de um velho *kujà*; segundo, o corpo da criança é formatado através de rituais de banhos; e, terceiro, o principal objetivo a ser alcançado é o fortalecimento do sangue da pessoa e a construção de um determinado caráter pessoal.

Destaca-se aqui que durante todo o processo de formação do neófito narrado por Jorge *Kagnãg* Garcia, em nenhum momento esse velho se reportou à presença do *jagrê* desse futuro *kujà*. Isto é, no caso do xamanismo kaingang, trata-se de uma formação constituída por dois momentos. Como foi visto acima, o primeiro acontece no domínio “espaço limpo” através dos banhos nas crianças; o segundo, acontece exclusivamente no domínio “floresta virgem”, trata-se da situação que o neófito se desloca sozinho até o *matão* para se encontrar com seu *jagrê*.

#### **1.3.4 A Formação do *Kujà* no Domínio “Floresta Virgem”, no Relato de Jorge *Kagnãg* Garcia**

Quanto maior o desenvolvimento físico e aptidão cognitiva de uma criança, maior atenção ela recebia por parte de um *kujà*. Após o neófito ter se criado, tornado-se um homem ou mulher, ter chegado, aproximadamente, aos vinte anos de idade, um dia os velhos *kujà* chamavam esse neófito e lhe informavam que havia chegado o momento dele partir sozinho ao domínio “floresta virgem” para se encontrar com seu *jagrê*.

Como foi mencionado acima, é notório que toda a primeira fase, que antecede o encontro do neófito com seu *jagrê* é fundamental, mas a partida para o *matão* é o momento mais esperado, tanto pelo neófito como pelos velhos, pois é a primeira vez que o jovem acessará a ordem do saber “guiado”. Jorge *Kagnãg* Garcia comentou ainda o seguinte:

*Vão numa altura que, eles eram preparados pra kujà, quando ele tinha idade, vinte, vinte e poucos anos, daí eles colocavam ele de kujà. Daí que eles passavam remédio pra ele ir pro mato, solito, enfrentar, o que viesse nele, ele tinha que enfrentar. Por isto que tem vários tipos de kujà também.*

Quando chegava próximo desse dia, os velhos *kujà* continuavam conversando com o jovem, indagavam-no se tinha coragem, sentia-se capaz de ir

sozinho a “floresta virgem”. Pouco tempo antes de isso acontecer, eles mandavam o neófito furar abelha, caçar, oportunidades, enfim, que, mais uma vez, eles aproveitavam para avaliar se o jovem prosseguia com a idéia firme, feliz (“*sempre contente*”), sem dizer bobagens.

Essa preparação ajuda a compreender, por exemplo, por que o velho *kujà* acompanhou Kaxú na caçada até uma determinada parte, depois se despediu, tomou outro caminho e, mais tarde, frustrou-se com a atitude de seu aprendiz, quando o mesmo confidenciou-lhe que o *mĩng shin* havia comido a sua caça e que havia sentido medo e confidenciado o segredo da iniciação a amigos. (CRÉPEAU, 1997B). Conforme interpreta Jorge *Kagnãg* Garcia:

*Aquilo já tinha que ser com idade, que tenha bastante coragem, já uma pessoa feita, dezoito, vinte anos, já tava preparado. Quanto mais ele vai crescendo, vai pegando mais o rumo dele, chega uma época que estão preparando ele, ensinam como é que ele tem que fazer: ‘vai lá no mato, pegue tal folha, chegue na água, esfregue bem aquela folha, tome com água, se lava com aquela folha’. A própria pessoa já ia fazendo, eles mandavam, ele fazia.*

Ou seja, quando o neófito era dado como preparado pelo velho *kujà*, ele o indagava mais uma vez se queria ser *kujà*. Caso respondesse afirmativamente, ele passava as últimas informações a respeito do dia e a ‘fronteira’ que ele deveria ir no domínio “floresta virgem”, o que ele deveria fazer no momento que o *jagrẽ* aparecesse na sua frente. Segundo Jorge *Kagnãg* Garcia, a decisão final agora estava nas mãos daquele jovem, pois se tratava de alguém que havia passado por um longo período de formação, tinha idade, enfim, “se governava”. Conforme fez questão de explicar, os *kujà* não obrigavam ninguém ir a fronteira ‘floresta’ do domínio “floresta virgem”, mas caso ele desistisse havia um grande sentimento de frustração por parte desse mediador.

*Então muitos casos, assim, que a gente ouvia os velhos contar: ‘fulano de tal, a gente passando trabalho barbaridade com ele e não é aproveitável, não quis ser um doutor, um curador. Amanhã ou depois ele poderia estar curando nossos filhos, netos, filhos de vocês. Nós preparemos ele, mas ele caiu fora’. Então eles falavam isso aí, os velhos, eles prepararam a pessoa e ela se negou, quando chegou a idade dele ser um curador ele não quis.<sup>117</sup>*

---

<sup>117</sup> Como mencionou Langdon a respeito da experiência dos Siona em relação à formação de seus novos xamã: “todo aprendiz procura ir até o ponto possível com o seu conhecimento, mas eles não têm todos a mesma oportunidade, habilidades ou persistência.” (T. do A. LANGDON, 1992B, p. 59).

Em tese, na segunda fase do processo de formação de um *kujà*, o neófito, depois de iniciado por um *kujà* mais velho, deve partir sozinho ao domínio “floresta virgem”, em uma noite de lua cheia, para se encontrar com seu *jagrê*. Na fronteira determinada pelo *kujà* mais velho no domínio “*matão*” o neófito deve se despir, deitar-se no chão e aguardar a chegada do *jagrê*. Passado um tempo, o *jagrê* aparece, pula sobre o corpo do Kaingang, lambe-o, morde-o devagarzinho nas veias e parte. Segundo a *kujà* Luisa *Jagnigri*, as mordidas acontecem para a pele do *kujà* saltitar todas as vezes que o *jagrê* se aproximar de seu parceiro humano de trabalho. Passado esse primeiro encontro, o neófito deve se levantar e tomar o chá da *flor da palmeira* que está ao seu lado. Mais tarde, através de um sonho, o neófito identificará, então, qual o animal que se tornou o seu “companheiro”. Por exemplo, o *jagrê* de Jorge *Kagnãg Garcia* era o *tigre* e o de Luisa *Jagnigri* é o *leãozinho*. O ex-*kujà* tornou-se um *kujà* no domínio “floresta virgem” que se localiza hoje dentro da divisa da T.I. Rio da Várzea.

Jorge *Kagnãg Garcia* contou que conseguiu ir até o final de sua formação, aos vinte anos de idade ele se encontrou com seu *jagrê* no “*matão*”. Antes de partir a esse domínio, ele escutou as seguintes recomendações por parte de seu sogro e mestre xamânico, o *kujà* Pedro Constante:

*‘Você pega, vai para o mato, vai no mato e corta um borrachão de coqueiro, sai a flor dele, arranca a cachopa, leva-a no mato, enche-a de água e deixe lá. Nove dias depois, pegue aquela água, banhe-se bem, passe-a pelo corpo, tire um pouco de sangue, corte um dedo, tire cerca de três gotas de sangue e pingue dentro. Pingue as três gotas de sangue, pegue o borrachão deixe no mesmo lugar’. Enchi de água e deixei; nove dias fui lá, tomei uns goles bons, cortei com a faca, pinguei. Mais nove dias tinha que ir lá. Mais nove dias fui. Cheguei lá estava bem cheio de remédio. ‘Você chega lá, pegue o remédio, moa aquele remédio na mão, passe no corpo, molha bem’. Fiz; passei pelo corpo, pela cabeça. ‘Fica lá até a noite; o primeiro bicho que veio vai ajudá-lo’. Fiz; fiquei lá, anoiteceu. ‘Você se pela e deite; não leva muitos minutos ele vem; ele vai te dar indicação’. Me pelei; tinha muito pernilongo; comecei a me bater; vi um estralo pra trás, veio, veio parou bem perto de mim. Fiquei bem quieto, se é um tigre ele me come. Saltou por cima de mim, preto, caiu lá e pulou de volta. Três vezes, daí ele não veio mais. Ele me ensinou que ele não ia me mexer. Fui pegar de volta o canudo de coisa, estava cheio de água, pegar aquele canudo, ir na água, se banhar de novo; noite escura, mato meio limpo. Eu fui reto à água, tirei a roupa de novo, estava cheio de folha de novo. Eu estava acampado como daqui a Nonoai. Fui sozinho no mato. Cheguei lá, fiz fogo, ele perseguiu até lá, foi me acompanhando, custei a dormir. Ele vinha pertinho, mas só me arroteou. Peguei no sono comecei a sonhar com ele. Fiquei assustado; uma hora levo você lá, dá uns seis, sete quilômetros mato a dentro. Era eu pegar no sono, sonhava que ele*



*estava proseando comigo, me contando qual é o remédio. Clareou o dia dei graças a deus. Era que nem tirar a mão, aparecia de dia, de relâmpago, nunca se mostrava mesmo. Dali uns tempos comecei a sonhar que dez anos não podia cobrar, o mesmo tigre me explicando, já minha própria gente começa a me procurar, fazer benzimento, eu tinha que ir. Achei muito brabo, fiquei uns três, quatro anos. Cada ano que passava mais sabedoria tinha, que doença era, tudo num sono que tinha. Era eu deitar, dormir já sonhava, aquele bicho que estava me explicando, proseava comigo como uma pessoa. É por ali que eles são kujà.*

Tendo chegado ao fim de sua longa jornada de formação para *kujà*, daquele momento em diante o jovem *kujà* terá que dar uma razoável atenção ao seu *jagrê*. Em outras palavras, através da experiência onírica, o trabalho do *kujà* sofrerá uma enorme influencia do *jagrê*, por exemplo, na seleção dos remédios coletados na “floresta virgem” à pessoa doente. Conforme a *kujà* Luisa Jagnigri, “os dois, o guia e o *kujà*, vão juntos coletar no mato virgem para ter validade o remédio.” Como disse acima Jorge Kagnãg Garcia, “aquele que tem o guia é dominado pelo guia.”

Na medida em que o início da relação entre *kujà* e *jagrê* — nova condição *sine qua non* para realização do xamanismo kaingang — acontece na segunda fase da formação xamânica no interior da “floresta virgem”, pode-se reparar os seguintes aspectos: primeiro, os Kaingang consideram a segunda etapa como decisiva, a parte mais difícil de todo o processo de formação<sup>118</sup>; segundo, nessa situação específica, a lógica do sistema *kujà* antecede a ordem do saber “guiado” do candidato a liderança de *kujà*.

A relação privilegiada de um *kujà* com seu *jagrê* é concebida pelos Kaingang da T.I. Nonoai como um “matrimônio”. Isto é, embora nesse momento eu não tenha dados quanto as prescrições sexuais que antecedem a saída de um *kujà* do domínio “casa” para encontrar seu *jagrê* na “floresta virgem”, as disputas entre o *jagrê* e o cônjuge pela atenção do *kujà* foi mencionada diversas vezes por Jorge Kagnãg Garcia. Com relação a esse aspecto, em sua pesquisa entre os velhos do P.I. Xapecó e T.I. Palmas, Crépeau menciona o seguinte:

As ligações mantidas com este animal-auxiliar são concebidas e descritas pelo xamã como sendo uma relação matrimonial marcada pelo vivo ciúme do auxiliar.

---

<sup>118</sup> Por exemplo, os Kaingang Dorvalino Refej Cardoso e Kasú (João Carlos Kanhró) disseram que desistiram de ser um *kujà* devido ao medo de ficarem sozinhos na floresta, durante uma noite, à espera de um *jagrê*.

Um xamã não pode revelar a identidade de seu animal-auxiliar sob pena de perdê-lo ou experimentar sua vingança. Antes de entrar em contato com seu auxiliar, o xamã deve, cada vez, se abster de todas as relações sexuais no domínio humano. Em retorno, o auxiliar dá ao xamã um acesso privilegiado aos animais de caça — que são descritos como vindo literalmente a ele — e ele o assiste no tratamento dos doentes indicando-lhe as plantas, sua preparação, a posologia e a duração da dieta que o paciente deve respeitar. (T. do A. CRÉPEAU, 2000, p. 314).

Embora um *kujà* kaingang possa se relacionar com diferentes espíritos que vivem no domínio “floresta virgem”, por exemplo, o *cachorro*, o *gavião*, a *coruja*, o *beija-flor*, o *porco-do-mato*, o *macaco*, o *bugio*, o *veado*, até mesmo uma espécie vegetal, no reino animal do mundo-outro kaingang nenhuma espécie supera em importância o famoso jaguar — seus correlatos *tigre*, *leãozinho*, *gato-do-mato*.

Da mesma forma que nas sociedades indígenas da Colômbia, Panamá, Equador, baixada amazônica, que formam o complexo xamã-jaguar, assinalado por Reichel-Dolmatoff (*apud* LANGDON, 1992B), a importância desse *jagrê* continua presente nos pensamentos dos Kaingang da T.I. Nonoai, da T.I. Votouro — apesar de suas florestas, o ecossistema desse animal, terem sido drasticamente reduzidas no decorrer do século vinte. Convém destacar que desde os estudos realizados por Nimuendajú entre os Kaingang do Ivaí, em 1912, sabe-se da importância desse animal ao xamanismo dessa sociedade.

Para o Kaingang, o sonho com o jaguar é que deixa ele mais alegre e disposto como se ele tivesse sonhado com qualquer outro bicho. Os sonhadores de jaguar, *miniantí* (*mi* = jaguar, *n* = conjunção, *iantí* = sonhar), são sempre pessoas de uma certa importância. Em caso de doença grave o sonho do curandeiro com o jaguar é decisivo. O curandeiro canta por isso, se ele é *kañerú*, ao *acanguçú*, se ele é *kamé*, ao *fagnareté* e às vezes também ao *gavião kaký*, e depois se deita e sonha. O jaguar aparece então, trazendo um pedaço de carne na boca e chegando perto do doente, lhe oferece a carne. Se o doente aceita e come ele sarará, mas, se ele vira a cara para o outro lado não há mais dúvida que ele morrerá da doença. Muitas vezes o jaguar vem só para olhar e manda trazer a comida por um outro bicho do seu partido: cocos de gerivá pelo serelepe; jaboticabas pelo macaco; guarirova pela *nbaitá* ou pela arara. Todos esses bichos como são do partido do jaguar, são amigos dos kaingang também, ao passo que o maracanã e a gralha, por serem muito faladores, e o veado e a paca e outros, por serem animais débeis, são contrários. O *gavião kaký*, quando chamado faz a mesma experiência com o doente, trazendo-lhe passarinhos. (NIMUENDAJÚ, 1993, p. 72-3).

Por certo, a admiração, o respeito, o desejo dos Kaingang de “travar relações com o ‘parente’ jaguar”, deve-se a sua valentia, a sua força física, o seu

papel de liderança sobre os outros animais que habitam a “floresta virgem” e sobre o trabalho do *kujà*. Nesse sentido, a análise de Nimuendajú foi confirmada por Jorge *Kagnãg* Garcia, noventa anos depois: “*se ele tem o cacique das onças, ele vence qualquer outro kujà; se ele quiser matar outra pessoa ele manda matar.*”

Trata-se daqueles raros animais que tanto *kamẽ* como *kanhru* durante a origem do mundo decidiram pela criação de um “tigre” com sua marca. Isto é, enquanto *kamẽ* criou o *fagnareté* (malhas grandes), por sua vez, *kanhru* formou o *acanguçú* (malhas miúdas). Segundo Nimuendajú, o jaguar também possui o seu dono na “floresta virgem”: “dizem que ele é bem alvo e bonito e que ele aparece às vezes como gente, e às vezes como jaguar mesmo.” (NIMUENDAJÚ, 1993, p. 73).

### **1.3.5 As Relações dos Kaingang entre os Domínios “Floresta Virgem”, “Espaço Limpo” e “Casa”**

Segundo os comentários dos velhos que viveram a última fase de predominância da floresta na aldeia kaingang — Leopoldo Farias, Ernesto de Paula, Jorge *Kagnãg* Garcia — nesse espaço se dava a sobredeterminação das atividades masculinas sobre as atividades femininas. Em outras palavras, no domínio “floresta virgem” cabia aos homens a realização das atividades centrais — caça, pesca, coleta de mel e pinhão — e às mulheres ficava reservado o trabalho periférico — coleta de frutas, pequenas larvas, insetos, *urtiga*, *folha de coqueiro*, *imbu*, *mandioqueira braba*.

No domínio “floresta virgem”, os Kaingang caçavam *anta*, *macaco*, *bugio*, *porco-do-mato*, *paca*, *tatu*, *quati*, também aves como *araguaí*, *gralha*, *pomba*. Com relação à coleta, os homens recolhiam *pinhão*, *urtiga*, favos de mel, larvas, insetos, folhas para a produção de erva-mate. Conforme Jorge *Kagnãg* Garcia, “*comia tudo que era do mato; nós comíamos caça, macaco, bugio, só não comia o tamanduá; era só comida grosseira.*”

Já no domínio “espaço limpo”, nas clareiras, a relação se invertia, na medida que cabia as mulheres as atividades centrais. Nesse espaço, o cultivo em pequena escala da semente de *milho*, além da *mandioca*, *amendoim*, eram as

principais tarefas realizadas por essas pessoas. O trabalho executado pelas mulheres na roça envolvia, além do cultivo, o manejo das sementes. Já o processo de preparação das sementes de *milho* em “*jamĩ*” (bolo de milho), “*bolo azedo*” e “*pixé*” para os parentes era também uma atividade que pertencia às mulheres, sendo que ela acontecia no fogo mantido no domínio “casa”.

O velho Leopoldo Farias, da T.I. Nonoai, metade *kanhru*, conta que na realização do “*jamĩ*”, as mulheres colocavam as sementes de *milho* dentro de um cesto de taquara, depois cobriam as mesmas com folhas largas e as colocavam dentro da terra. Passados cinco dias, os cestos eram retirados desse lugar. Nesse momento os Kaingang costumavam observar que as sementes haviam ficado mofadas, azedas. Depois disso as mulheres socavam o *milho* no pilão até as sementes se transformarem em uma massa. Em seguida, elas colocavam essa massa em uma palha feita da própria folha do *milho*, cobriam-na e assavam embaixo das cinzas do fogo, do *caité*.

Com relação à preparação do “*bolo azedo*”, as mulheres kaingang deixavam quinze, vinte dias as sementes de *milho* dentro da água. Após esse espaço de tempo, o *milho* ficava macio. Depois disso, elas lavavam as sementes e faziam uma farinha que também era cozida. O bolo fermentava, ele ficava com gosto azedo. Os velhos kaingang são unânimes quanto ao enorme apreço que sentiam no passado por alimentos podres e azedos.

Já a fabricação do *pixé* envolvia um outro processo. As sementes de *milhos* eram torradas pelas mulheres em uma panela. Depois disso, elas eram socadas no pilão e, finalmente, peneiradas. A farinha que resultava desse processo — o *pixé* — era comida pelos Kaingang durante meses. Conforme a *kujà* Madalena de Paula, os pratos que os Kaingang usavam para comer esses alimentos eram umas espécies de “*bacias*” de porongo cortado, sendo que três, quatro Kaingang comiam juntos em um mesmo recipiente. Já as “*colheres*” eram feitas da madeira de uma árvore.<sup>119</sup> Nas palavras de Madalena de Paula:

*As mães assavam o bolo no porongo, cortavam bem os porongos, e nossos bailes também era porongo. Coisa boa de tomar água ali também, eles deixavam*

---

<sup>119</sup> A *kujà* Madalena de Paula não informou o nome da árvore usada para a fabricação dos talheres pelos antigos Kaingang.

*secar bem o porongo. Eles plantavam bastante porongo assim, daí eles faziam buraquinho em cima, tinha que pegar ali pra nos ir buscar água. Cansemo gente! Hoje em dia querem tudo, mas pra mim não seria o certo, hoje eu fico pensando, aquelas crianças assim, porque aquele porongo tu não vai estar comprando, fazem em casa mesmo, a bacia era cortado porongo tipo bacia também, então aquele ali assava bolo pra nós, come com mel. Quanto mel nós não comemo. Quando não tinha café cedo, elas botavam umas bacias de porongo pra nos botar o bolo e comer. Aquele era o nosso café, o mais era caça; quati, essas coisas. Só que naquela época nossos velinhos criavam muito porco também, porco solto também, que eu me conheci por gente assim, criava muito porco, criava pro tigre comer também, quanto que não falta, só que eles criam bastante.*

Como sabemos, os domínios “casa” e “espaço limpo” não eram espaços de trabalho exclusivamente feminino, haja vista que os homens se ocupavam do trabalho periférico tanto na casa como na roça. Por exemplo, enquanto as mulheres assavam o *jamĩ* embaixo das cinzas de cozinhar da casa, cabia aos homens o cozimento da carne do animal caçado nos fornos subterrâneos no espaço exterior da casa.

A partir dos relatos de Jorge *Kagnãg* Garcia, Leopoldo Farias e Madalena de Paula, pode-se perceber que os antigos apreciavam, sim, a combinação dos alimentos tanto de origem da “floresta virgem” como do “espaço limpo”. Isto é, os Kaingang estimam bastante bolo com mel, carne de tatu sapecada no fogo com “*jamĩ*” feito nas cinzas de cozinhar, folha do mato com feijão. Em suma, a junção dessas comidas em um terceiro domínio — “casa” — conecta o trabalho masculino da “floresta virgem” com o trabalho feminino do “espaço limpo”, do centro com a periferia, do masculino com o feminino — acima de tudo isso, os três domínios que fazem parte da superfície do nível terra dessa sociedade.

#### **1.4 As Relações de Poder no Plano Sociológico**

A partir da lógica do sistema *kujà*, a formação de um novo *kujà* exige duas etapas. Na primeira delas a ênfase está colocada na relação entre dois humanos — o velho *kujà* e seu neófito — e o ritual de banhos que se realiza na aldeia, quer dizer, no domínio “espaço limpo”. De acordo com o pensamento cosmológico kaingang, nesse momento todos os neófitos que resistiram ao forte *remédio do mato* têm *sangue forte*.

Já na segunda fase, a ênfase passa a ser a relação entre um humano e um espírito animal da floresta — o jovem *kujà* e seu *jagrě* — e o ritual de passagem se realiza no domínio “floresta virgem”. A associação entre um *kujà* e seu *jagrě* definirá o poder e o dom do *kujà* e a identidade de ambos — aspectos esses já mencionados no início desse capítulo.

A condição de viver entre diferentes níveis, assimétricos, no eixo vertical e horizontal, explícita o caráter ambíguo da trajetória de um *kujà*. Por outro lado, haja vista a condição ontológica distinta entre humanos e não-humanos (WRIGHT, 1992), a permissividade dos *kujà* — seu caráter ambíguo — coloca o plano cosmológico e o plano sociológico da sociedade kaingang em movimento contínuo.

#### **1.4.1 As Relações de Poder entre *Kujà* e *Pã'í***

Tomando uma vez mais a experiência da criança que faleceu mordida por uma cobra e ressuscitou devido o trabalho do *kujà* e seu *gavião*, narrada acima por Jorge *Kagnãg* Garcia, para que um xamã kaingang consiga dar uma resposta aos conflitos produzidos a partir do contato das pessoas, animais, espíritos que habitam diferentes fronteiras no território xamânico, ele estabelece diferentes parcerias para manter a autoridade espiritual e social. Ou seja, enquanto no plano cosmológico o maior “companheiro” do *kujà* é seu *jagrě*; no plano sociológico, o principal vínculo acontece entre *kujà* e *pã'í*.

No plano sociológico, tanto o *kujà* como o *pã'í* são concebidos como “chefe”, como “controlador” da organização social dessa sociedade.<sup>120</sup> O poder de ambos é cumulativo. Tratando-se do *kujà*, além da incumbência de mediar os três mundos kaingang, de controlar a saúde das pessoas, no plano sociológico, ele é a pessoa responsável pela memória e pela atribuição do *nome do mato* às crianças recém-nascidas<sup>121</sup>, tarefa essa dividida com as pessoas mais velhas da aldeia, conforme o acervo de nomes pertencentes a cada uma das metades

---

<sup>120</sup> Nesse caso, as noções de “chefia” e “controlador” são baseadas em Seeger (1980).

<sup>121</sup> “O *kujà* Kémuprãg é uma autoridade nisso, tendo aprendido os nomes com o pai de sua mãe, que também era *kuiã*. Segundo ele, esse *kakrô-kofá*, o fazia recitar todos os dias o repertório de nomes Kaingang, e insistia que ele não os esquecesse.” (VEIGA, 1994, p. 139-40).

mitológicas *kamě* e *kanhru*.<sup>122</sup> Como me falou o ex-capelão da T.I. Votouro, Luis Thiago, metade *kanhru*, “*todo nome tinha um poder*”.

Da mesma forma, quando necessário, um *kujà* pode reequilibrar o sistema dual kaingang. Quer dizer, quando há um significativo aumento do número de pessoas pertencente a uma metade, a liderança procura um *kujà* para ele reorganizar a divisão *kamě* e *kanhru*. Nesse caso, o *kujà* chama todas as pessoas da aldeia, prepara o *remédio do mato*, duas velhas mulheres ficam encarregadas de dividir novamente as crianças. Enquanto uma delas pinta os *kamě*, a outra se responsabiliza pelos *kanhru*. Após esse trabalho, cabe novamente ao *pã'í* manter, controlar o sistema de casamento entre as metades. Conforme Jorge Kagnãg Garcia:

*A velha com aquele pote, cheio de tinta de carvão. Ela apartava a mais velha, era prática, alguém pedia pra ela mudar, um kanhru-kré ser kamě, podia ser kamě; era importante o modo de vivência. Como ela fazia mudar, dava um nome, dava um banho de remédio e fazia as pintas. Ele pedia pro filho dele ser um kanhru-kré, o nome dele era kanhru-kré, não era mais kamě. Fazia só nas crianças. A criança podia ser kamě, mas ela marcava re ror, iam respeitá-la até o finzinho da vida dela.*

Diferente do mediador acima, o *pã'í* ocupa uma posição subalterna na organização social kaingang. O poder desse homem é também cumulativo. A partir da conexão do cargo de liderança a uma categoria ritual, o trabalho desse kaingang diz respeito ao cerimonial e ao político. (SEEGGER, 1980; ALMEIDA, 1998).

Cabe notar que a classe dos *pã'í* não passou despercebida da primeira geração de etnólogos kaingang. Nimuendajú, trabalhando entre os Kaingang do rio Ivaí, nos anos 1910, percebeu que eles são “muito delicados e sensíveis para as más influências de pessoas imundas.”<sup>123</sup> (NIMUENDAJÚ, 1993, p. 62). Por sua

---

<sup>122</sup> Além da metade e subdivisão do pai, os nomes atribuídos pelos *kujà*, rezadores, avós, aos recém-nascidos possuem estreita relação com o *hã* (corpo físico) e o *kumbã* (alma, espírito) do recém-nascido. Os nomes do mato *jiji hã* (bons/bonitos) ou *jiji korég* (feios/ruins), masculinos e femininos, provém de um ancestral dos avós do neném. Conforme Veiga, “os nomes, a parte imperecível da pessoa, são recuperados pela comunidade depois da morte do indivíduo através do ritual do Kiki, quando os laços que unem os mortos à comunidade são definitivamente cortados.” (VEIGA, 1994, p. 128-9; 2000A; 2000B; CRÉPEAU, 1997B; SILVA, 2002).

<sup>123</sup> Ainda segundo Nimuendajú, “se a classe comum pode chegar com muitas prevenções, os *pã'í* e as crianças morreriam infalivelmente se o fizessem.” (NIMUENDAJÚ, 1993, p. 63).

vez, Baldus, também entre os Kaingang do Posto Indígena Ivaí, mas em 1946, chegou à uma conclusão idêntica, “os *pã’í* são considerados como mais sensíveis que os outros em relação a perigos de qualquer espécie que, naturalmente, sempre têm caráter mágico.” (BALDUS, 1947, p. 81).

Uma das maiores responsabilidades desse chefe é a realização do *Ritual do Kiki*. Como explicou o *pã’í* Vicente Fernandes *Fokanh*, do P.I. Xapecó, na década de 1990, durante esse ritual o *pã’í* é a pessoa que, nos dias que antecedem esse rito, convida os aliados que moram nas demais aldeias, que manda os homens ao domínio “floresta virgem” para coletarem a *samambaia*, o *nó-de-pinho*, o *mel*, os alimentos para nutrirem os convidados desse importante ritual.

Já durante a realização das etapas “primeiro fogo”, “segundo fogo” e “terceiro fogo”, o *pã’í* é a pessoa que controla as relações entre os executores *jõnjõn ti ag* (rezadores), *pěj* e *tampér*, que divide, de acordo com a posição das fogueiras, os participantes *kamê*, *veineky*, *kanhru* e *votor*, para que nenhuma regra seja desobedecida. Como é de conhecimento de todos que participam do *Ritual do Kiki*, no caso de acontecer algum engano durante uma dessas etapas, um Kaingang pagará com a própria vida por essa transgressão.

Antigamente, toda aldeia kaingang tinha o seu *pã’í*. Segundo Baldus, “em geral são eleitos pelos ‘velhos’, mas, em alguns casos, sua dignidade é hereditária.” (BALDUS, 1947, p. 81). No P.I. Xapecó, por exemplo, Vicente Fernandes *Fokanh* é respeitado por todos Kaingang enquanto o *pã’í*, o “cabeça” do *Kiki*, mesmo pelas pessoas vinculadas a outras ontologias tradicionais.

Como puderam reparar os pesquisadores que conversaram com Vicente Fernandes *Fokanh* e assistiram a um *Ritual do Kiki*, na década de 1990, o poder desse homem estava ligado ao poder cerimonial (oratória, fala) e ao poder político dos Kaingang do P.I. Xapecó. A partir do observado a respeito desse homem no P.I. Xapecó, o poder de Vicente Fernandes *Fokanh* é o inverso do que afirmou



Fernandes (2003) a respeito da noção *pã'í* — isto é, trata-se de uma categoria religiosa que incorpora propriedades políticas.<sup>124</sup>

Tendo pesquisado entre os Kaingang da T.I. Rio da Várzea, no início da década de 2000, dialogando com o cacique Wilson Moreira, Fernandes chegou à seguinte conclusão sobre a relação *kujà* e *pã'í*:

Embora epistemologicamente a sabedoria do *kuiã* englobe os demais poderes, o poder do *kuiã* está *subordinado sobre a comunidade*, ou seja, no plano da sua realização sociológica tal poder é englobado pelo domínio político, o domínio do *Põ'í*. O *kuiã* ocupa um lugar na política, porém não esgota o campo da política kaingang. (FERNANDES, 2003, p. 158).

Mas a partir da perspectiva do sistema *kujà* — como disse Jorge Kagnãg Garcia, “nas épocas que tinha *kujà* que o que ele dizia, ele fazia” — a relação de poder entre *kujà* e *pã'í* aponta exatamente no sentido inverso a conclusão de Fernandes (2003), qual seja: o poder do *kujà* não é nem subordinado a sociedade kaingang nem é englobado pelo poder cerimonial e político dos *pã'í*.

Por outro lado, a leitura de Becker (1985) e Laroque (2000) mostram que *Nonohay*, Condá, Braga<sup>125</sup> não eram *pã'í* — como propõe Fernandes (2003)<sup>126</sup> — mas, sim, *pã'í mbâng* de suas respectivas aldeias no século dezenove. Diga-se de passagem, a distinção entre *pã'í* e *pã'í mbâng* é antiga nos estudos etnológicos kaingang. Desde a primeira geração de etnólogos, essas duas chefias foram percebidas, inclusive pela pintura corporal, durante a realização dos rituais. Nimuendajú, por exemplo, observou que o *pã'í* usava “pintas miúdas e espessas” (NIMUENDAJÚ, 1993, p. 62); por sua vez, Baldus não notou nenhuma distinção entre a pintura do *pã'í* e os outros participantes do ritual; porém, o mesmo não tirou os olhos de um determinado Kaingang.

Cada ‘toldo’ tem um *pã'í*, um chefe que pode usar a pintura de qualquer um de sua metade com exceção da do *paimbögn*, chefe-grande sub-tribo que se pinta

---

<sup>124</sup> Segundo Fernandes, o *pã'í* trata-se de “uma categoria política que incorpora propriedades religiosas.” (FERNANDES, 2003, p. 154).

<sup>125</sup> Além de Fongue, Votouro, Nicafim, Vaicofé, entre outras lideranças kaingang do século dezenove. (LAROQUE, 2000).

<sup>126</sup> “[...] nas terras indígenas onde há memória sobre a realização do *Kiki* há, igualmente, registros da atuação de grande lideranças (a saber: T.I. Guarita – *Põ'í* Prudente; T.I. Nonoi – *Põ'í* Nonoi e Condá; T.I. Ligeiro – *Põ'í* Braga; T.I. Palmas e Imbu – *Põ'í* Viri; T.I. Aldeia Condá – *Põ'í* Condá).” (FERNANDES, 2003, p. 152).

com um número tão grande de sinais típicos da sua metade que dá para encher o rosto e a parte nua do corpo. [...] Em geral são eleitos pelos ‘velhos’, mas, em alguns casos, sua dignidade é hereditária. Pode-se dizer que o governo é, essencialmente, gerontocrático tendo o paimbögn, às vezes, fortes poderes. (BALDUS, 1947, p. 81).

Ou seja, para Baldus, o *pã’í mbâng* trata-se de um chefe grande, de uma pessoa que usa mais pinturas corporais que os demais participantes do ritual, enfim, de um Kaingang que tem fortes poderes. Por sua vez, o historiador Laroque propôs a seguinte distinção entre esses dois chefes kaingang: enquanto o *pã’í* (também chamado pelo mesmo de “Chefe Subordinado”) trata-se da liderança de uma parentela que compõe a aldeia kaingang, o *pã’í mbâng* (“Chefe Principal”) é a liderança das várias parentelas reunidas ao seu redor. Em acréscimo ao trabalho de Baldus, Laroque afirmou que o poder de um *pã’í mbâng* está em relação direta com a capacidade desse homem conseguir o apoio, a cooperação dos *pã’í* — os “chefes das subtribos”. (LAROQUE, 2000, p. 83).

Além da ausência do *pã’í mbâng* nas relações de poder kaingang, a dinâmica espiral política de Fernandes — onde ora o *kujà* engloba o *pã’í*<sup>127</sup>, ora o *pã’í* engloba o *kujà*<sup>128</sup> — terminou por aprisionar, por exemplo, o poder de cura do *kujà* ao esquema de poder político do *pã’í*. Segundo esse etnólogo:

Os *kuiã*, vimos, são *subordinados sobre a comunidade*, seu poder não é um princípio, mas um meio para o exercício do poder político. O poder dos *Põ’í*, de outra parte, está ancorado na sua capacidade de articular solidariedades, para tanto, eles dispõem de instrumentos sociais e morais eficazes que vinculam a lealdade de seus *subditos* à própria *sabedoria* dos *kuiã*. Ademais, os *Põ’í* dispõem de instrumentos que legitimam a inserção de suas comunidades nos planos inter-comunitário e cosmológico especialmente evidentes nos contextos rituais. Para compreendermos a natureza do poder dos *Põ’í* devemos, portanto, olhar para a relação entre chefia e comunidade e analisar como as categorias relacionadas ao poder político se distribuem na comunidade, o que significa olhar para os desmembramentos da categoria *Põ’í*, olhar para os *cabeça*. (FERNANDES, 2003, p. 159-160).

---

<sup>127</sup> “Só a *sabedoria* do *kuiã* é concebida como capaz de englobar todos os poderes de uma comunidade, inclusive o poder político do *Põ’í*.” (FERNANDES, 2003, p. 157).

<sup>128</sup> “O poder do *kujà* está *subordinado sobre a comunidade*, ou seja, no plano da sua realização sociológica tal poder é englobado pelo domínio político, o domínio do *Põ’í*.” (FERNANDES, 2003, p. 158).

Partindo-se do pressuposto que Fernandes realizou o grosso de sua pesquisa de campo entre os Kaingang da T.I. Rio da Várzea, espaço onde habitou um dos mais poderosos *kujà* e *pã'í mbâng* kaingang do século vinte — Francisco *Kanhró*, metade *kanhru* — a subordinação do poder do *kujà* ao “exercício do poder político” do *pã'í* deve ser visto com mais cautela, sob risco de se cair em novas armadilhas etnológicas.

Não se pode esquecer que os *kujà*, pelo menos, nas últimas sete décadas sofreram uma forte repressão por parte dos chefes de postos, *majores* e *caciques* no interior das terras indígenas. Embora os *kujà* da T.I. Rio da Várzea tenham, provavelmente, o sistema *kujà* mais conservado que em outras terras indígenas<sup>129</sup>, eles não ficaram totalmente salvos da campanha repressiva instaurada pelo Estado no último século, como bem mostra o trabalho de Cernev Rosa (2004).<sup>130</sup>

Para finalizar esse subtópico, a diferença entre o esquema apresentado por Fernandes (2003) e o sistema *kujà* proposto aqui, é o seguinte: esse etnólogo faz girar a cosmologia kaingang a partir de uma relação polar entre *pã'í* e *kujà*, onde o primeiro se sobrepõe ao segundo. Ou seja:

A associação entre os poderes religioso e político está, efetivamente, presente nos comentários sobre os Kaingang feitos pelos observadores do final do século XIX e início do século XX. O próprio Telêmaco Borba afirmava que os chefes empregavam conhecimentos provenientes de sonhos para predizer bons ou maus tempos; conhecimentos estes que eram trocados pela lealdade de seus *subditos*. O comentário de Borba não é um comentário isolado, afinal, os Kaingang dispõem de uma categoria que define ao mesmo tempo autoridade política e autoridade religiosa: *paí* ou *põ'i*. (FERNANDES, 2003, p. 148).

Diferente dessa posição, a partir da perspectiva do sistema *kujà*, a sociedade kaingang associa o poder religioso e político a partir de um esquema triádico, dinâmico — a relação entre chefia *kujà*, chefia *pã'í* e chefia *pã'í mbâng*.

---

<sup>129</sup> Devido, inclusive, a presença da maior floresta de araucária (*Araucaria angustifolia*) do estado do Rio Grande do Sul no interior de sua terra indígena.

<sup>130</sup> “[...] O cacique dessa comunidade era, então, Francisco Kanheró, que era também **kuiã**, e que morreu em 1984 com mais de 100 anos de idade. Essa comunidade enfrentou uma luta durante anos contra os guardas florestais do Estado, que os impediam de expandir as roças e de caçar. A luta para retomar o controle do território fortaleceu a comunidade e a manteve relativamente isolada dos problemas relacionados com a administração federal e dos sistemas repressivos das ‘áreas grandes’.” (VEIGA, 2000A, p. 131-2).

### 1.4.2 Uma Comparação das Relações de Poder dos Suyá e Kaingang

A partir da comparação da sociedade kaingang com outra sociedade Jê — os Suyá — pesquisada por Seeger, no início da década de 1970, a seguir analisar-se-á cada um dos poderes das chefias kaingang.

A comparação entre Suyá e Kaingang é elucidativa para tratar do poder das chefias, são duas sociedades Jê, há uma série de aspectos comuns na suas visões de mundo (cosmologia). Por exemplo, em ambas sociedades o poder e a ameaça dos espíritos emanam da ordem da natureza à ordem da cultura, do “domínio natural” à aldeia, do domínio “floresta virgem” para o domínio “espaço limpo”. (SEEGER, 1980; CRÉPEAU, 1997B; 2000).

Da mesma forma, os animais e pássaros carnívoros, de cheiro forte, são extremamente respeitados tanto pelos Suyá como pelos Kaingang. Uma vez mais, o jaguar é considerado o animal mais poderoso pelos dois grupos e a ideologia da guerra atravessa o *ethos* dos homens suyá e kaingang. (SEEGER, 1980; LIMA, 1821; 1842).

Conforme Seeger, o poder que emana da natureza é revelado através da ideologia da liderança suyá da seguinte forma: 1) na cura (“em que as metáforas animais são centrais para os cantos de cura”); 2) na cerimônia (“em que são cantadas canções de animais”) e 3) na política (“a natureza, com seu poder, nem sempre tem um poder benigno sobre os homens”). Essas três formas de poder são controladas por duas chefias suyá, assim chamadas: o *mẽropakandé* (líder político, belicoso e violento, “controlador da aldeia”)<sup>131</sup> e o *mẽrokindandé* (líder cerimonial, homem que conduz os principais rituais). (SEEGER, 1980, p. 124; 108).

As qualidades atribuídas pelos Suyá a *mẽropakandé* e *mẽrokindandé* são aparentemente paradoxais e anti-sociais. Na opinião de Seeger:

O líder político é ao mesmo tempo o representante do homem ideal e de toda a aldeia e também alguém que é considerado amedrontador, imprevisivelmente belicoso, que tem um cheiro forte e é ‘como um jaguar’. O líder cerimonioso, apesar de ensinar as canções necessárias para a perpetuação da sociedade

---

<sup>131</sup> “Os *mẽropakandé* continuam a procurar inimigos na floresta e nos rios.” (SEEGER, 1980, p. 108).

Suyá, é definido como alguém que não é ‘tão completo socialmente’ quanto os outros homens. O paradoxo aparente deriva das atitudes dos Suyá quanto à natureza do poder: as características que definem os líderes poderosos são características animais, porque todo poder vem, em última análise, do domínio natural. (SEEGER, 1980, p. 108).

A partir de um extenso trabalho de campo entre os Suyá, nos anos 1970, Seeger não atribuiu ao líder cerimonial *měrokindandé* o poder de cura nessa sociedade; quer dizer, o etnólogo nomeia o poder, mas não indica a sua correspondente chefia. Por outro lado, o poder de *wayanga* (segundo Seeger, o “feiticeiro”, o “bruxo”) ficou à margem de análise de poder suyá. Conforme a ideologia suyá, os *wayanga* são pessoas que acumulam bens para si, que falam palavras más, que possuem uma visão extraordinária.<sup>132</sup> (SEEGER, 1980).

Os Suyá recebem então informação com todos os sentidos, mas enfatizam mais a audição e a fala como faculdades eminentemente sociais. Homens, mulheres e crianças são socialmente definidos pela audição e fala, e os feiticeiros pela sua visão extraordinária. Os animais são classificados pelo cheiro. (SEEGER, 1980, p. 45).

O cruzamento da ideologia do poder suyá na liderança de *měropakandé* e de *měrokindandé* com a formação xamânica — narrada acima por Jorge *Kagnãg* Garcia — possibilita-nos a seguinte proposição quanto a estrutura de poder kaingang dentro da lógica do sistema kujà:

- 1) a chefia *kujà*, masculina e feminina, definida pela faculdade da visão, está vinculada ao poder belicoso espiritual, poder do domínio “floresta virgem” e poder de cura;

---

<sup>132</sup> “Uma pessoa torna-se feiticeira quando o feitiço invisível entra nos seus olhos. Certas espécies de pássaros têm feitiço nos olhos, o que acontece somente com certas pessoas. A ‘coisa’ nos olhos permite à pessoa literalmente ‘ver tudo’ (*somun mbedili*). Pode olhar para cima e ver a aldeia dos mortos no céu, pode olhar para baixo e ver as fogueiras das pessoas que moram debaixo da terra e pode olhar à volta e ver índios inimigos nas tribos distantes.” (SEEGER, 1980, p. 49).

2) a chefia *pã'í*, masculina, definida pela faculdade da fala, está vinculada ao papel belicoso e ao poder cerimonial; trata-se do controlador da parentela e do principal organizador do *ritual do Kiki*<sup>133</sup>;

3) a chefia *pã'í mbâng*, masculina, definida pela faculdade da audição<sup>134</sup>, está vinculada ao poder belicoso e ao poder político; apesar de ser o controlador do domínio “espaço limpo”, ele necessita da cooperação dos *pã'í* e do consentimento do *kujà* — escutá-los.

Uma outra forma de pensar a relação das lideranças kaingang consiste em considerar que enquanto a chefia *kujà* pertence à ordem do saber “guiado”, as chefias *pã'í* e *pã'í mbâng* são da ordem do saber “não-guiado”. (SEEGER, 1980; CRÉPEAU, 1997B; 2000). O atravessamento do saber “guiado” e “não-guiado” na ordem das relações de poder kaingang talvez nos ajude a compreender a seguinte afirmação de Laroque:

As pessoas que desenvolviam as funções de Pay-bang e Pay não estavam investidas de poder sobre a comunidade, até porque a sua permanência ou destituição em cada um desses cargos dependiam essencialmente do desempenho que viessem a ter nas diferentes situações as quais o grupo precisasse a enfrentar. (LAROQUE, 2000, p. 82).

Sendo o poder kaingang cumulativo, alguns dos famosos *pã'í mbâng* do século dezenove agregaram ao poder belicoso e político também o poder da “floresta virgem” corresponde à chefia *kujà*. Esse poder é fundamental, por exemplo, para uma determinada chefia belicosa vencer um *pã'í mbâng* inimigo e sustentar o seu prestígio frente a sua própria aldeia. Pelo menos, esse é o caso do *pã'í mbâng* e *kujà Nonohay*.

---

<sup>133</sup> “Para os Kaingang, a ênfase na fala se dá no ritual do **Kiki** e a ênfase na visão se dá na prática do **kuiã**. Este último está associado também com o aspecto anti-social e com o mato virgem (animal).” (ALMEIDA, 2004A, p. 91).

<sup>134</sup> Para os Suyá, “o olho não é a ‘janela da alma’, e sim o local daquilo que é perigoso e anti-social. [...] As faculdades da fala e audição são altamente elaboradas e sobejamente valorizadas na sociedade Suyá.” (SEEGER, 1980, p. 48).

### 1.4.3 Os Poderes do *Pã'í mbâng* e *Kujà Nonohay*

Por ocasião da elaboração da minha dissertação de mestrado e da participação na realização do CD “*Kanhgág Ag Vĩ Ÿmã Mág Kĩ*” (ROSA, 1998; 2005), houve uma aproximação de *Kasú* (João Carlos *Kanhró*) — a memória viva tanto do *kujà* e *pã'í mbâng Nonohay*, do século dezenove, como do *kujà* e *pã'í mbâng* Francisco *Kanhró*, do século vinte. Diga-se de passagem, *Kasú* é um Kaingang de metade *kanhru*, mora atualmente na “Aldeia Grande” de Porto Alegre, sendo sobrinho de Francisco *Kanhró*. Esse falecido *kujà* e *pã'í mbâng* chegou a propor que *Kasú* assumisse a chefia *kujà*, mas quando esse aprendiz se encontrou com o *jagrẽ tigre* na floresta, *Kasú* sentiu medo e abandonou esse projeto.

Já com relação à memória de *Nonohay*, tive o privilégio de escutar o *Kasú* entrelaçar os seus pensamentos imaginários em algumas fronteiras da “floresta virgem” para enxergar os sinais deixados por esse antigo *kujà pã'í mbâng* — por exemplo, o lugar onde ele dormia, a relação dele com os animais e os espíritos da floresta.

*Espírito dele [Nonohay], espírito forte ele tinha porque ele tinha algum espírito também junto com ele, que guardava ele. Não é só o espírito dele, ele tinha o espírito da vida dele. Ele tem outro espírito que guardava ele, o espírito dos parentes, o espírito dos irmãos que tinha morrido, a espiritualidade daquele tempo, o espírito da pessoa guarda a pessoa. Se você está no meio do sertão, o índio, o espírito guarda ele, nada vai chegar a ele, aonde ele está solito, nada chega nele. Ele dorme, sem cachorro, só ele e o espírito, o espírito guarda ele. Hora que ele tem que dormir, o espírito fica guarnecendo, ele roncando. O índio sempre andava no mato, ele, no que dava jeito pra ele, matava a caça, fazia assado, comia solito, ele e a mulher dele, ele e o netinho dele, junto. Naquele tempo, tinha fera braba, mas que ele tinha espírito na vida dele, então nada acontecia com ele. Nada acontecia pra ele. Quando ele falava com o espírito dele, ele tinha a guia dele do espírito, então aquela guia vinha com ele, quando vinha uma fera braba para incomodar ele, ele fala para o espírito para tocar o bicho de fera. Ele dorme bem no acampamento dele, faz um foguinho de chão.* (ROSA, 1998, p. 132; ROSA, 2004, p. 238).

Conforme a memória de *Kasú*, a vida do *kujà* e *pã'í mbâng Nonohay* era protegida por um expressivo número de “guias” auxiliares, destacando-se o “espírito dele” ou “espírito da pessoa”, o “espírito da vida”, o “outro espírito que guardava” e o “espírito dos parentes” (dos irmãos falecidos). Cercado por todos esses espíritos-auxiliares dentro do domínio “floresta virgem”, esse domínio

paradigmático do xamanismo kaingang, esse *pã'í mbâng* não temia nada, nem uma “*fera braba*” tirava o seu sono — pelo contrário, ele dormia e roncava.

A confirmação da importância da reunião do poder da chefia *kujà* — do domínio “floresta virgem” — com os poderes da chefia *pã'í mbâng* — belicoso e político — aconteceu poucos anos depois dessa conversa com *Kasú* na Praça da Alfândega, Porto Alegre, gravada em 1998. Dessa vez, a memória de *Nonohay* narrada por Jorge *Kagnãg* Garcia no Capão Alto da T.I. Nonoai, a cem metros do *Mĩg goj* (lajeado do Tigre), revelou o porque desse homem haver se tornado uma excepcional liderança aos seus súditos.

*O Nonohay, aquele era kujà, cacique também, era kujà e cacique, porque nas brigas com os outros kaingang ele sabia quando vinha um combater nele, nunca pegavam ele de surpresa? porque ele era kujà e cacique, ele comandava o povo, e kujà. Ele sabia quando os outros vinham. Vinham mais do Paraná pra brigar com ele, em Nonoai. Eram os índios Tupi com os Coroados. Ele era da parte dos Coroados, ele era Tupi também, só que foi criado com os Coroados. Casou com uma das Coroadas, ele era Tupi. Por causa disso que ele era kujà e era cacique, ele convenceu os outros, de certo o outro cacique não era kujà, só comandava os índios. Ele perdia carreira por esta parte, o velho era mais sabido porque era Nonohay. O que tavam planejando lá, tudo ele estava vendo, era o mesmo que estavam falando com ele, ele sonhava o que tavam preparando pra pular neles. Era a defesa dele. Isso ficou na história.*

Ou seja, o êxito do *kujà* e *pã'í mbâng* *Nonohay* na guerra contra um *pã'í mbâng* inimigo era, justamente, o poder do domínio “floresta virgem” que pertence à chefia *kujà* ligada ao sistema *kujà* do complexo xamânico kaingang. Pelo menos até o presente, não escutei nenhuma narrativa do *kujà* e *pã'í mbâng* *Nonohay* curando uma pessoa, o outro poder da chefia *kujà*. Pelo contrário, quando o espírito da morte apareceu na vida desse *pã'í mbâng*, ele saiu do rio da Várzea, recolheu-se com os seus parentes mais próximos em um acampamento nas fontes de água quentes e geladas do rio do Mel, onde hoje está situada a cidade de Iraí. (FISCHER, 1954; ROSA, 1998; 2000; 2004).

O exemplo do acúmulo de poderes por parte do *kujà* e *pã'í mbâng* *Nonohay*, do século dezenove, foi seguido por outros Kaingang no século seguinte, mas de maneira invertida. Ou seja, trata-se de *kujà* que assumiram os poderes do *pã'í mbâng*. É o caso, por exemplo, do *kujà* e *pã'í mbâng* Francisco *Kanhró*, metade *kanhru*, que viveu na T.I. Rio da Várzea. Com relação a esse homem, conforme a memória de Jorge *Kagnãg* Garcia:



*Ele vinha em baile em Nonoai, dos antigos, brincalhão, quando tomava os tragos dele, dançava com qualquer um; ele era metido, era kujà também, dos bons, trabalhava só no Rio da Várzea. Ele morou no Rio da Várzea, ele era da liderança, os caciques se combinavam pra ir a Porto Alegre juntos, eles se combinavam os caciques e iam pra Porto Alegre a pé. Ele era um dos acompanhador: Chico, Joaquim Eufrásio, em Nonoai, o Zorinho do Rio da Várzea, aquele era cacique. O Chico também era cacique só que eles se trocavam. Teve uma época que eles se trocavam, teve uma época boa, era quase igual agora como a lei de fora, ele tinha um tanto que ele mandava, depois deixava pro outro. Depois que entrou o chefe, o chefe de posto, aí que ficou um cacique mesmo. O certo era assim, o próprio cacique mandava chamar ele, 'to cansado, fica no meu lugar, vou descansar a idéia, depois pego de volta'. Já preparando o outro pra cacique, eles preparavam tudo isto, era tudo com os kujà, eram bem unido, não tinha briga. Brigavam nos kiki deles que ficavam embriagados, tapa, soco, mas não via botar mão numa vara.*

Além do falecido *kujà* e *pã'í mbâng* Francisco *Kanhró*, tem ainda o caso do *kujà* Pedro Constante, metade *kanhru*, que foi “vice-cacique” do velho Joaquim Eufrásio, metade *kamẽ*, no *toldo Nonoai*, na década de 1940. Mais recentemente, na década de 1990, Adriano Oliveira também foi *kujà* e *cacique* dos Kaingang da T.I. Monte Caseiros. Esse último chefe agora é *kujà* dos mesmos Kaingang.

#### **1.4.4 De Onde Vem o poder do *Kujà* e do *Pã'í Mbâng* a partir do Sistema *Kujà*?**

Como entre os Suyá, na sociedade kaingang o poder emana do domínio “floresta virgem” para o domínio “espaço aberto”. Tratando-se exclusivamente do sistema *kujà* do xamanismo kaingang, esse poder possui como símbolo certos animais carnívoros, por exemplo, o *tigre* e o *gavião*.<sup>135</sup>

Sabemos que, conforme a cosmologia kaingang, o plano cosmológico, o saber “guiado” e o poder da chefia *kujà* têm uma relação dinâmica com o plano sociológico, o saber “não-guiado” e o poder da chefia *pã'í* e *pã'í mbâng*.<sup>136</sup> Enquanto portador do poder da “floresta virgem”, cabe à chefia *kujà* a

---

<sup>135</sup> Com relação ao *jagrẽ gavião*, Almeida comentou o seguinte: “Este guia gosta de comer passarinho, frango e, principalmente, cabeça de porco do mato. Ele avisa ao **kuiã** quando está com fome, dando sinal no ar e o **kuiã** escuta e oferece a comida. A relação com este é diferente e a informação sobre o remédio também. Este guia aparece ao **kuiã** através de sonho, não necessitando do *remédio do corpo*, líquido da palmeira.” (ALMEIDA, 2004A, p. 181).

<sup>136</sup> “Através do poder que o domínio extra-humano exerce suas energias e forças na esfera humana; por sua vez, é através da mediação do xamã, o humano exerce suas forças no extra-humano.” (LANGDON, 1996, p. 27).

responsabilidade pela formação tanto dos futuros *kujà* como dos demais cargos da sociedade kaingang, inclusive o *pã'í mbâng*.

Corroborando a narrativa de Abílio *Mĩng iãfá* (SILVA, 2002), Jorge *Kagnãg Garcia* narrou-me que os velhos *kujà* preparavam com *remédio do mato* todos os jovens cujos pais desejavam que eles fossem um *pã'í mbâng* ou um *pã'í* — um *cacique*, um *capitão*, um *sargento*, um *cabo*, um *polícia* — além de tornar-se um *bom caçador*, *bom melador*, *bom pescador*. Disse-me ainda esse ex-*kujà*:

*Os antigos que falavam, faziam as brincadeiras deles, se visitar, passar remédio nas crianças, preparar pra tudo que é coisa, pra cacique, pra chefe, pra ser comandante da comunidade, outros pra ser kujà. Pra caçador; tinha remédio do caçador, pescador, pra caça, outras pra mela, de tudo que é tipo eles tinham remédio pra preparar a gurizada. Então eles faziam a turminha e perguntavam pros pais das crianças que tipo eles queria: – ‘acham bom ser um pescador, melador, uma pessoa importante?’ – ‘Passa o remédio no meu filho pra tal coisa.’ Tudo isso eles faziam, preparavam desde criança. Com aquele remédio, calava no corpo da criança, a criança era perseguida. Eu pedia remédio pra tudo que é coisa, a gente ia no mato não perdia a viagem. Onde quer, saía assim naqueles taquaração, pisava em cima dos tatus, soltava os cachorros já pegava, faziam ninho em cima da terra, os tatus. A caça se torna tudo fácil, o mel também, a abelha, se a criança não é preparada pra aquilo, às vezes caminha o dia inteiro, não acha nada. Parece que se escondem dele, o remédio não é pra aquilo. Pra uma autoridade, pensamento de comandar o povo, capitão, sargento, cabo, polícia. O que é preparado pra caça é o mesmo que soltar o cachorro veadeiro. Tudo é a preparação, então essa parte de remédio me lembro até hoje, os meus filhos todos eles são caçador e melador, trepam em pinheiro. Eu preparei eles!*

Ou seja, para cada profissão os velhos *kujà* passavam *remédio do mato* no corpo das crianças. Por exemplo, para serem bons coletores de pinhas nos pinheiros altos eles usavam um remédio especial. Segundo Jorge *Kagnãg Garcia*, “*nossa mania de buscar pinha lá em cima que nem macaco; a gente prepara desde pequeno, vai passando o remédio, que é o tal de unha do gato; a gente vai preparando ele com aquilo; eles eram preparados.*”<sup>137</sup>

Nesse caso há ainda outro aspecto a ser considerado. Segundo o velho Luis Thiago, da T.I. Votouro, também existe a divisão da natureza segundo as metades *kamě* e *kanhru*. Cada uma dessas metades possui um acervo de plantas a serem utilizadas pelos *kujà*, sendo que as folhas compridas pertencem aos *kamě* e as folhas redondas, aos *kanhru*. Conforme Haverroth, o critério mais

---

<sup>137</sup> Segundo Veiga, na língua kaingang é “*virningru*.” (VEIGA, 1994, p. 142).

usado pelos Kaingang do P.I. Xapecó para a definição do sistema de metades das plantas é a cor e o formato da mesma. Assim, enquanto as plantas brancas e compridas (*tè*) são *kamě*, as plantas escuras, pretas e redondas (*ror*) são *kanhru*. (HAVERROTH, 1997).

Somado a isso, segundo Jorge *Kagnãg* Garcia, quando um *kujà* percebia, por exemplo, que um *re ror* (pintura do *kanhru*) tinha mais experiência, ele possuía uma percepção mais aguda a respeito dos conflitos da sua aldeia, esse chefe lhe designava, então, como *pã'i*. Mas, em seguida, ele também preparava alguém da outra metade para ser o seu “vice”, o “menor do cacique”. Ainda disse o seguinte esse velho:

*Se for dois do mesmo re ror daí são primos, brigam por qualquer coisinha, são parentes. O menor do cacique nunca podia ser da mesma parte. Somente os iambré se acertam, se tão acertados, vão, se combinam. Se são dois de um lado só, brigam: ‘você não manda mais do que eu!’.*

Isto é, tanto o *cacique* como seu *vice* eram também preparados por esses velhos, desde pequenos, para serem um “servidor da comunidade”. Os detalhes dessa formação, como os nomes a serem atribuídos aos mesmos, o *remédio do mato* que *calava* nesses corpos eram pensados pelos *kujà*. Conforme Jorge *Kagnãg* Garcia: “para cacique um remédio, para menor outro; o *re ror* tem um tipo de remédio o *re tej* tem outro tipo de remédio.”

Diga-se de passagem, o uso de *remédio do mato* pelos *kujà* não se restringia à formação de Kaingang. Os velhos kaingang contam que na época que eles eram *andaricos* (andarilhos), que ficavam caminhando pela floresta entre um toldo indígena e outro, os *kujà* também preparavam os seus corpos através de *remédio do mato*, deixando a pele igual a um “couro de bicho”. Disse-me ainda Jorge *Kagnãg* Garcia:

*A gente tinha só uma muda de roupa, entrava pelado no mato, amarrava na cintura. A gente era tratado pra aquilo; tigre, espinho, parece que tinha o couro de bicho. A gente era preparado com o próprio remédio. Então a gente gostava muito da floresta, nós era do mato, o nosso conforto era só no mato. A onça pra nós era o mesmo que cachorro, nunca pulou em ninguém.*

Ou seja, a partir do sistema *kujà*, o modelo de relações sociais kaingang seja no domínio “espaço limpo”, seja no domínio “casa” está organizado a partir

das relações cosmológicas dos *kujà* com seus *jagrê* animais, da ordem do saber “guiado”, do domínio “floresta virgem”. Ou seja, enquanto um sistema ideológico do xamanismo kaingang, o sistema *kujà* enfatiza o domínio “floresta virgem”.

Como mencionou Jorge *Kagnãg* Garcia, “as coisas sempre vêm da raiz”. Essa noção de raiz a partir do sistema *kujà* deve ser compreendida a partir de três relações: primeira, da ordem do *kujà* com seu *jagrê*, o animal do domínio “floresta virgem”; segundo, da ordem do *remédio do mato* para tratamento por parte do *kujà* da enfermidade física e espiritual de seu paciente; terceiro, do domínio paradigmático do trabalho xamânico, via de acesso das diferentes fronteiras pertencentes aos três níveis do território xamânico kaingang. Segundo Jorge *Kagnãg* Garcia:

*Aquele que é kujà já está preparado pra tudo isso; pra ser uma autoridade, pra ser um kujà, um mestre, ir no mato, ele não se perde, atravessa o matão, caminha o dia inteiro e não perde o rumo, ele sabe direitinho onde ele cruzou, sabe coxilha por coxilha, mas tudo que faz é o temperamento, ele já está preparado. Ele é igual a um bicho do mato; bicho não tem se perder; embora que não tenha estrada, não tenha nada, ele passa ali por aquele carreiro ele vai, ele pode fazer uma volta, cruza ali, ele sabe que ele passou; ele é preparado para aquilo ali; tem a idéia dele.*

A inextricável relação xamânica entre *kujà* e *jagrê* com o domínio “floresta virgem” entrou em declínio no século dezenove. Isso aconteceu devido os seguintes aspectos: primeiro, a intensificação, a partir da segunda metade do século dezenove, do contato dos Kaingang com os caboclos, santos e profetas nas fronteiras próximas as suas casas; segundo, o começo da derrubada das florestas para a introdução dos ciclos da lavoura, pecuária, arrendamento de terras (ROSA, 2000); terceiro, conseqüentemente, o alargamento cada vez maior do domínio “espaço limpo”.

A declínio do sistema *kujà* possibilitou a ascensão do sistema caboclo no xamanismo kaingang e, conseqüentemente, uma nova ordem de relação entre *kujà*, espírito-auxiliar, sociedade, espaço e complexo xamânico dessa sociedade. Neste sentido, o sistema caboclo não se constituiu enquanto uma novidade, pois ele já estava sendo engendrado pelos Kaingang desde o século dezessete, a partir dos primeiros contatos dessas pessoas com os jesuítas.



Im. 33



Im. 34



Im. 35



Im. 36





Im. 37





## CAPÍTULO 2

### O SISTEMA CABOCLO DO COMPLEXO XAMÂNICO KAINGANG

Conforme visto no capítulo “O Sistema kujà do Xamanismo e Poder Kaingang”, a ordem do saber “guiado” do complexo xamânico kaingang não é um fenômeno homogêneo, pois nela se encontra tanto o sistema kujà como o sistema caboclo. (CRÉPEAU, 1997B; 2000).

Em outras palavras, o sistema kujà e o sistema caboclo são os pilares do saber “guiado” do xamanismo kaingang. Esses sistemas foram constituídos pelos Kaingang à medida que determinadas experiências com os seres visíveis e invisíveis, no plano cosmológico e no plano sociológico, foram sendo acomodadas por essas pessoas no fluxo do tempo.

A partir da lógica do saber “guiado”, a diferença entre o sistema kujà e o sistema caboclo é a ênfase dada aos domínios “floresta virgem”, “espaço limpo” e “casa” e a noção de poder. Isto é, no sistema kujà a ênfase do sistema xamânico está colocada no trabalho de mediação do *kujà* a partir do domínio “floresta virgem”, vinculado ao poder exclusivo do *jagrê* animal ou vegetal do *matão*. Por sua vez, no sistema caboclo, a ênfase está calcada no trabalho do curador, a partir dos domínios “casa” e “espaço limpo”, vinculado ao poder dos santos ligados ao panteão do catolicismo popular.

Assim, o objetivo principal desse capítulo será a apresentação do sistema caboclo do xamanismo kaingang, a partir da influência dos curadores caboclos e dos santos católicos que caminhavam pela terra na vida dos *kujà* e dos demais Kaingang pelo território xamânico.

#### 2.1 Os Caboclos Chegam no Domínio “Casa” dos Kaingang

A partir do século dezenove intensificou-se o contato dos Kaingang com o caboclo-camponês<sup>138</sup> em seus espaços. Esse fenômeno aconteceu devido ao

---

<sup>138</sup> “O caboclo da região, emergente desse processo, é em princípio heterogêneo e itinerante, fruto de dispersão, destribalização e isolamento de vários segmentos indígenas, reproduzindo-se graças aos recursos de subsistência da floresta.” (MARTINI, 1993, p. 156).

processo de apropriação de terras por parte do Império, através do Ato Adicional de 1834, a Lei de Terras<sup>139</sup> de 1850, a concessão do Governo Republicano do Brasil de quinze quilômetros de florestas de cada lado da ferrovia da *Brazil Railway Co.*, de Percival Farquhar. (MARTINI, 1993; SIMONIAN, 1994; FACHEL, 1995).

Para além dos inúmeros conflitos devido à política de apropriação legal por parte do Império ou presidentes da província (MARTINI, 1993), a chegada desses caboclos nos *aldeamentos* e *toldos indígenas* e as trocas dessas pessoas com os *kujà* redundaram em uma transformação do xamanismo kaingang. Isto é, no plano cosmológico, deu-se a criação de uma nova ideologia xamânica, o sistema caboclo; no plano sociológico, aconteceu o desdobramento do poder de cura, agora mediado tanto pelo *kujà* como pelo curandor-caboclo em parceria seja com o *jagrê animal* da “floresta virgem”, seja com um santo do panteão do catolicismo popular.

A proximidade de Kaingang e caboclos aconteceu paulatinamente. Algumas vezes os caboclos que moravam nas freguesias arredores dos *aldeamentos* pediam autorização a um *cacique* para morarem juntos com os Kaingang. Outras vezes isto acontecia devido ao casamento de um caboclo com uma índia, da mesma forma pelas relações de compadrio. A partir da matriz cosmológica kaingang, em que o “estrangeiro” tem uma importância fundamental, pouco importando a etnia dessa pessoa, os caboclos causavam e ainda causam uma grande admiração aos Kaingang, inclusive aos próprios *kujà*. Conforme Jorge Kagnãg Garcia:

*Depois que veio a migração dos caboclos começaram a batizar em casa, ficaram compadres dos índios; batizaram as crianças. Esse Votouro era mais antigo, na época eles não tinham sobrenome. Eles achavam bonito os sobrenomes dos caboclos. Nonohay era só Nonohay. Os caboclos, os imigrantes primeiros que vieram invadindo, foram botando o sobrenome deles. Forte é nome de caboclo, kujà botava só um nome, pode perguntar pra um índio velho. Índio nunca teve*

---

<sup>139</sup> A Lei de Terras definiu que a alienação e hipoteca de terras no Brasil apenas dar-se-ia a partir de títulos legais, regulamentou o pagamento de taxas e impostos, impôs a execução de demarcações para o reconhecimento das propriedades e reserva, entre as terras devolutas, aquelas que seriam utilizadas pelo Governo, por exemplo, para a fixação dos índios. Segundo Linhares, a terra “deixa de estar vinculada ao trabalho na terra para passar a bem de mercado, objeto passível de ser livremente adquirido, mediante o pagamento em moeda.” (LINHARES, 1998, p. 128).

*dois nomes, se tinha sobrenome, tinha dois nomes. Pode notar pelo Nonohay. Sessenta, setenta anos começaram fazer estes intrusos de religião com a religião indígena. Faziam batizado de criança, botavam nome de padrinho. Antes os índios não tinham, só nome do mato.*

Isto é, motivado pela “*migração dos caboclos*”, em uma certa oportunidade, um curandor caboclo chamado Negro Velho solicitou ao *cacique* Antônio Pedro (Tonho Pedro) um espaço, um vão na sanga, ao lado de um *umbu grande* para ele morar junto com os Kaingang. Como narrou Jorge *Kagnãg* Garcia, todos eles aprovaram essa proposta porque pensavam que “*seria um bem pra eles*”. Afinal, naquela época existiam várias doenças e um curandor desses podia trabalhar para a comunidade. Por outro lado, os caboclos queriam bem aos Kaingang, como visto acima, alguns eram até compadres, batizavam os filhos dos Kaingang em suas casas, as crianças agora recebiam nome do mato casado e nome de santo católico ou brasileiro.

Em resumo, segundo Jorge *Kagnãg* Garcia, Tonho Pedro deu ordens para esse curandor morar junto ao *toldo Nonoai* porque ele fazia remédio para salvar os Kaingang. Esse caboclo curava os Kaingang, não cobrava nada e comandava a procissão da *Romaria Perpétua*. Tem-se a seguir o diálogo estabelecido por esses dois homens, assim narrado pelo *ex-kujà*.

- *Negro Velho: Me dá um pedacinho de terra, fazer uma morada ali, que eu não cobro nada.*
- *Tonho Pedro: Então faz, procura lá um pedacinho. Só não vai derrubar o mato!*
- *Negro Velho: Só vou plantar uma pipoquinha que a gente é pobre.*

A partir desse dia, o Negro Velho morou com os Kaingang até o dia que veio a falecer. Jorge *Kagnãg* Garcia comentou que nunca foi na sua casa, porém algumas vezes os dois se encontraram tanto na estrada como na cidade de Nonoai. Tratava-se de um homem “*muito buenacho!*”. Da mesma forma, um outro caboclo velho, esse chamado Juvenal, morou também muito tempo no *toldo Nonoai*. Com relação a Juvenal, disse-se também Jorge *Kagnãg* Garcia:

*Vivia por dentro da área, caboclo velho, fazendo remédio, morreu dentro da área, até uma negra velha que vivia ajuntada com ele ainda está em Nonoai. Também foi botado dentro da área pra fazer remédio. Tem vários caboclos, se cruzaram por ali, agradando os índios, muitas vezes nem eram curandor, se paravam como curandor, iam lá e enganavam os outros, mais do que hoje. Hoje nós estamos sabido, naquele tempo enganavam qualquer um.*

Esses caboclos curandores que vinham morar nos *toldos indígenas* traziam também uma série de novidades ao olhar atento dos Kaingang. Jorge *Kagnãg* Garcia narrou que os caboclos faziam um tipo de *igrejinha* — a *capelinha* — na frente de suas casas e uma vez ao ano eles comemoravam o dia de *Santa Cruz*. Nessa oportunidade, eles também colocavam na frente das casas uma *cruz de cedro* e uma *bandeira* fincada na ponta de um pinheiro.

*A gente ia em festas, que eles faziam, as festas dos caboclos, curador caboclo, às vezes era intrusado com os índios, eles faziam as festas, convidavam os índios, nos íamos. Só que o modo deles usar a religião, era a mesma religião católica, mas era diferente da dos índios. Os índios só acreditavam na mata, os conselhos eram diferentes, aconselhavam os mais jovens só no respeito das pessoas, do mato, das caças. Os programa que existe só do mato, e já a diferença que tinha com os caboclos já era um conselho da religião católica. Como hoje ainda existe, que é respeito também, a diferença é que a igreja, ele falava no padre, rezava caboclo, as Ave Maria, Santa Maria, Pai Nosso, Creio em Deus Pai, eles rezavam; os índios, não. As rezas deles eram diferentes, era no idioma, as palavras é muito diferente do caboclo, eles falavam em Deus, Topê, nas santas, santidade, era tudo no idioma. A gente vinha na festa do caboclo, achava diferença, ninguém compreendia, tinha mulher, só os bem velhos, acostumados com os caboclos que entendiam. A reza que eles faziam, o trabalho que eles faziam, nós ficava bobo, via rezar uma Ave Maria, Santa Maria, Creio em Deus Pai, não sabíamos o que eles estavam dizendo, era o mesmo que um surdo estar olhando, só vê mexer a boca, não sabe o que ele esta dizendo, assim nós era. Eu alcancei essa época, nós ir numa junção de caboclo, não saber o que eles estão dizendo, ficava lá bobo olhando, rezava, fazia em voz alta, fazia reza deles, nós não entendia nada, nada.*

Antes de se aprofundar a análise da influência das *igrejinhas* e da *cruz de cedro* instaladas na frente da casa do caboclo curador, será visto como os Kaingang que moravam em *aldeamentos* e *toldos indígenas* recepcionavam certas pessoas de dons especiais que apareciam para conversar um pouco, passar uma noite ou uns dias entre eles — os santos católicos.

## **2.2 Quando os Santos Católicos Caminham Pela Terra**

O número cada vez maior de caboclos e brasileiros no interior do *aldeamento Nonohay* e *toldo Nonoai* tiveram como conseqüência o desmatamento da floresta (provocando a extinção de importantes espécies da flora e fauna dessa região) para a introdução dos ciclos da pecuária, do arrendamento, da empresa madeireira, da agricultura intensiva, das cidades.

(ROSA, 2000). Esses acontecimentos simbolizaram um profundo corte na raiz do sistema kujà — o domínio “floresta virgem”.

Paulatinamente, à medida que a “floresta virgem” foi perdendo espaço, ela deixou de ser a importante referência cosmológica e sociológica dessa sociedade, os Kaingang cada vez mais precisaram da ajuda de alguém que batesse na sua porta de casa. À época que, segundo palavras de Jorge *Kagnãg* Garcia, se “*pisava em cima dos tatus, soltava os cachorros já pegava*”, havia sido substituída pela idéia de “crise”. (BALDUS, 1979).

Para curarem as suas doenças e remediarem a sua privação, os Kaingang esperavam pela visita física de um ou mais santos católicos, também dos profetas que caminhavam pela superfície da terra, de casa em casa, em busca de um pouso, um pouco de alimento. Em troca, eles ajudavam as pessoas mais necessitadas que lhes acolhiam em suas residências. Mas, diferentemente dos caboclos Negro Velho e Juvenal, esses santos católicos e profetas nunca permaneciam muito tempo no mesmo espaço. Eles sempre optavam por continuar a sua caminhada, partindo para outros lugares a fim de ajudar mais pessoas necessitadas.

Segundo Lucília Pinto, uma Kaingang muito católica da Terra Indígena (T.I.) Votouro, para os santos e profetas testarem o sentimento das pessoas, para saberem se as pessoas davam mais importância à aparência física ou ao espiritual, eles muitas vezes apareciam na casa dos antigos Kaingang vestidos no corpo de um maltrapilho, de uma pessoa aleijada ou parálitica, podendo ser uma velha ou um jovem silencioso. Porém, sempre algo chamava a atenção desses anfitriões, indicando aos mesmos que aquela visita era especial, de um santo católico, quem sabe o próprio *Deus*:

*Minha vó Maximina, chegou na casa dela: ‘Nossa, Deus esta vindo!’. Olhando pra imagem e olhando pro homem, cabelinho crespo, bigodudo, branco: ‘Nossa, tá vindo um homem, acho que é Deus!’. Tinha uma sandália, ‘acho que é Deus!’.*  
*Ele falava pouco: ‘Sim’, ‘não’. Eu era a neta mais velha. Ela contava pra mim, eu dizia: ‘Será, vó? Lugar de Deus é lá no céu!’.*  
*Antigamente Deus andava por aqui. Ele ficou dois dias. O que nós comia ele comia, pouca coisa. Não era que nem nós, três colheradas e pronto:*

- *Vou seguir a viagem.*
- *Pode chegar de novo!*

Ou seja, tendo em vista a própria lógica do sistema caboclo instaurada pelo xamanismo kaingang, recepcionar um santo em sua própria residência era motivo de orgulho por parte de um Kaingang mortal. Além disso, a partir da lógica de reciprocidade, nessas oportunidades os santos aproveitavam para benzer essas pessoas para protegê-las contra as doenças. Da mesma forma, eles benziavam as roças e os animais para livrá-los de alguma praga. Cabe assinalar que esses santos andavam tanto sozinhos como formando uma tríade, conforme testemunha uma nova narrativa de Lucília Pinto:

*Quando Deus andava pela terra, São Pedro, São João, Ave Maria. Então, quem dava pouso para eles, quem arrumava pouso, aqueles bem coitadinhos. Aqueles que tinham dinheiro, eles não davam pouso pra eles; achavam que eram assaltantes, iam roubar os bens deles:*

*– Não, mais pra frente quem sabe vocês arrumam pouso.*

*Acharam uma casinha velha, morava uma viúva; ela disse:*

*– Tenho só esse cantinho; botei um tijolo pra dizer às crianças que o pão está assando; podem se acomodar no cantinho.*

*Eles pousaram; quando foi meia-noite a Nossa Senhora Conceição disse:*

*– Mas, patroa, antes de nós partir faça um brouo.*

*– Mas é tijolo que coloquei!*

*– Não, tire!*

*– Vou tirar!*

*Quando tirou o tijolo, um baita pão de trigo.*

*– Nossa, mas como assim, se eu coloquei um tijolo, como que é um pão? Quem sabe é como os velhos me diziam, é Ave Maria.*

*– Pode quebrar os pedacinhos e dar para as crianças.*

*Cada criança come um pedaço. Sobrou pras visitas.*

*– Mas se eu coloquei um tijolo?*

*Ficava tudo sem jeito.*

*– Como assim?*

*– Vai lá fora e pega uma galinha, faz um brouo!*

*No pé de bergamota tem galinha; tinha um mundéu de galinha, frango.*

*– Vou pegar o frango mais grande.*

*De manhã cedo fez o brouo; fez e ainda sobrou; lá foi, a viúva disse:*

*– Mas eu não tenho galinha; pras crianças não morrer de fome acabei com meus porcos, minhas vacas de leite.*

*A Nossa Senhora Conceição disse:*

*– Pode ir pegar a galinha que esta lá!*

*– Eu vou lá. Nossa, quanta galinha, de onde vieram? Só pode ser a Nossa Senhora que acompanhou o nosso Senhor Jesus Cristo. Nosso Deus, ela é uma santa.*

*Pegou a galinha meio desconfiada.*

*– De hoje em diante não vai faltar mais galinha, mais nada; que seja assim.*

*Ela não falou nada pra Conceição, ela ficou assegurando assim no peito [nesse momento Lucília Pinto coloca as suas duas mãos no peito]. Chorou.*

*– Então estou falando com a Nossa Senhora; está comigo Nossa Senhora e Deus!*

*Comeram o brouo, o tijolo que virou pão. O pedaço de tijolo deu pra toda a família.*

*– Guarde o restante pras crianças.*

*De manhã cedo, era um pão grandão; de manhã cedo, Maria disse:*

*– Levante bem cedinho e tire leite, depois vamos seguir a viagem.*

*A viúva olhou e viu um monte de galinha, porco, cabeça de gado no potreiro.*

*– Tudo que você esta enxergando é seu; de hoje em diante não vai faltar leite pras crianças. Passou um vizinho:*

*– De onde você comprou essa criação?*

*Ela não falou, seguiu o segredo.*

*– Quando passarem aqui, podem passar de novo.*

*Os que não deram pouso correram atrás:*

*– Podem ficar com nós!*

*– Não, temos que ir à frente, não pra trás!*

*Eles foram; todos corriam atrás deles; disseram:*

*– Aqueles que tinham lugar de sobra não deram pouso; quem não tinha nem que comer, deu pouso; temos que seguir a viagem. A viúva chorava porque eles iam embora. Se um dia voltassem, tinha pouso.*

O expressivo número de narrativas sobre a chegada de santos na casa dos Kaingang, particularmente, os detalhes da relação entre esses santos e as pessoas revelam que essa prática era uma constante na vida dos antigos Kaingang. Por exemplo, uma certa vez, os antepassados do capelão Brulino Pereira Beline também receberam a visita de três santos católicos.

*Meus bisavós, pai de meu pai, eles contavam casos pra nós. Aqueles anos atrás eles plantavam feijão, cinco seis quilos; de um grão de trigo dava um feixe; faziam de enxada. Se tinha um trigo ruim, tinha três santos que caminhavam. Passava uma mulher de branco no meio do trigo; eles não deixavam botar a mão no trigo; os cachos quebrados estavam verdes. Nossa Senhora de Fátima chegava em casa, das pessoas boas de coração. Se tinha um doente passavam as cinzas. Nas casas da pessoa ruim de coração, eles não chegavam: ‘aquela pessoa faz farra da nossa cara’.*

O mesmo capelão da T.I. Votouro também recepcionou na sua própria casa um velho maltrapilho, durante uma noite:

*Uma vez era meia-noite, nós tinha uma cachorra policial, de noite ninguém chegava, era noite escura. Homem do céu, ouvimos aquele grito: ‘oh de casa!’. Minha casinha era de chão, pendurada chaleira, panela. Uns anos pra cá botamos os filhos a estudar. ‘Oh de casa!’. Ele usava um bastãozinho, chegou. Peguei uma madeira, laço naquela cachorra. Me deu um talho na minha perna. Velhinho bem baixinho, mandei o velhinho entrar pra dentro, quase matei a cadela. Usava vela de lampião, acendi o fogo, coitado do velhinho. Sempre tinha uma comidinha. Acendi o fogo, fiz comida, comeu bem: ‘tô com uma fome, passei todas casas do Faxinal’. Naquele tempo era só duas casas. ‘Passei uns quantos moradores, nem um filho de Deus me deu um prato de comida, água não encontrava, tô louco pra encontrar uma água’. Dormiu bem. Cedo me levantei, fiz café. Mas agradeceu, ‘Deus vai ajudar o senhor, nunca faltará comida pro*



*senhor'. Nunca mais o vi. Sempre chega alguém em casa, tem que ter coração, dó.*

A passagem de santos, de velhos maltrapilhos pela terra não foi um fenômeno exclusivo à sociedade kaingang. Os antigos quilombolas de Mormaça e Arvinha, no município de Sertão (RS), receberam também a visita de *Nossa Senhora Aparecida*, décadas atrás. A passagem dessa santa foi narrada por Iraci, mãe de uma chefia política de Arvinha, durante a realização de uma perícia antropológica e etno-histórica para a identificação de comunidades remanescentes de quilombos<sup>140</sup>, em janeiro de 2002. (SOUZA, 2002).

Segundo as palavras de Iraci, a *Nossa Senhora Aparecida* era uma pessoa vestida de preto, com cabelos compridos, enfim, uma mulher “*magrelona, alta, não era negra e nem branca, e ela dizia que ela era a Nossa Senhora Aparecida milagrosa*”. Mas a informação mais impressionante fornecida por dona Iraci é que ela tinha consigo, dentro de uma caixa de sapatos, guardada na fronteira ‘quarto’ da “casa” duas fotos dessa santa, tiradas por um fotógrafo anônimo, justamente no dia que *Nossa Senhora Aparecida milagrosa* foi recepcionada pela comunidade de Arvinha.

Segundo o antropólogo José Otávio Catafesto de Souza, Mormaça e Arvinha fazem parte de uma antiga área de refúgio de quilombolas fugidos e libertos que circulavam a partir de diferentes localidades do Planalto Médio e do Alto-Uruguaí no Rio Grande do Sul. Sendo que nesse espaço se constituiu “uma rede de ligações de parentesco e aliança, unindo negros e cafuzos ‘quilombolas’ a alguns membros das comunidades indígenas locais sobreviventes, confirmadamente com os Kaingang da Terra Indígena Ventarra.”<sup>141</sup> (SOUZA, 2002, p. 04).

---

<sup>140</sup> “Relatório de perícia antropológica e etno-histórica à identificação da comunidade de Remanescentes do quilombo “Vila Mormaço”, em Grupo de Trabalho instituído através da Portaria nº 73/2001 da Secretaria do Trabalho, Cidadania e Assistência Social (processo nº 11591-2100/01-4), publicada em Diário Oficial do Estado do Rio Grande do Sul em 22 de outubro de 2001 (Convênio Governo do Estado/Fundação Palmares).” (SOUZA, 2002, Capa).

<sup>141</sup> “A Vila Mormaça atual distancia-se em torno de quarenta quilômetros ao sul da TI Ventarra, a quarenta e dois quilômetros a oeste da TI Ligeiro e um pouco mais distante a noroeste da TI Carreteiro e da TI Monte Caseros, demonstrando sua localização em meio ao circuito de conexão entre comunidades indígenas de uma mesma etnia e linguagem; isto é, em meio ao que foi, antes da colonização, a porção mais oriental do antigo território tradicional Kaingang no Rio Grande do Sul.” (SOUZA, 2002, p. 07).



Im. 38

Durante o período de maior influência do sistema caboclo na vida dos Kaingang, além dos santos vinculados ao panteão do catolicismo popular, também certos profetas cruzaram pelos *aldeamentos* e *toldos indígenas*. No

Posto Indígena (P.I.) Xapecó, uma guarani recebeu a visita de um homem quando ela se encontrava muito doente, sozinha em sua casa. Trata-se da falecida mãe de Jorge Kagnãg Garcia:

*Uma época ela vivia muito doente na cama, não tinha meio dela sarar, fazia uns três, quatro meses que ela vivia bem doente, tava emagrecendo, um dia ela estava sozinha em casa, meu pai havia saído de casa, ela pensando 'será que vou morrer?'. Ela tinha um casal de filhos, uma menina, um guri, ela pensando, 'vou deixar meus filhos'. Quando ela estava naquele pensativo diz que tinha um cachorrinho no ranquinho dela, apontou aquela pessoa, um velhinho. Diz que deu na mente dela, pensar de vereda, pode ser o tal de São João Maria, ela falou. Ela até se alegrou, ficou contente:*

*– Bom dia, vizinho.*

*– Bom dia!*

*Ela pouco entendia no idioma brasileiro, mas ela respondeu:*

*– Entre, vizinho, chega.*

*Ela era uma pura Guarani, ela não falava em brasileiro, mas ela entendia: 'entra vizinho'. Ele entrou e sentou no cepo, um banquinho de sentar.*

*– Vizinha, a senhora está bem doente?*

*– Sim, vizinho, faz uns três meses ou quatro. Eu vivo doente, não tem como eu sarar, não tem como tomar remédio do mato. Muitos parentes me fazem remédio, que são os Guarani.*

*Tinha o kujà deles, ela tomava remédio, ele falou assim:*

*– Eu vou lhe ensinar um remédio e a senhora vai sarar.*

*Muito obrigado, então o senhor me ensine:*

*– Eu vou ali no mato e vou lhe deixar o nome deste remédio.*

*Diz que ele trouxe lá do mato, ele foi no mato, dali a pouco ele veio, ele trouxe a casca do angiquim branco e a folha.*

*– A senhora tem uma chaleirinha aí, bota na chaleira, cheira bem esse remédio e toma. O vizinho onde esta?*

*– Ele saiu, foi campear uma abelha.*

*– Tá, mas eu vou andar, de tarde eu volto aqui de novo, vou dar uma caminhadinha, tem bastante moradores?*

*– Tem os meus parentes, nos toldinhos moram bastante Guarani.*

*– Eu vou lá fazer uma visita.*

*Ela pouco entendia, 'mas de onde vem esta pessoa, vou perguntar pra ele', quando ele estava saindo fora da porta ela perguntou pra ele:*

*– De onde você veio?*

*– Eu vim lá de fora, não adianta nem lhe contar de onde eu vim, a senhora não sabe o lugar, mas de tarde vou vir aqui prosear de novo com a senhora, daí vou lhe contar de onde é que eu vim, primeiro vou fazer uma visita.*

*'Ele saiu, fiquei pensativa naquilo. Só com aquilo na idéia'. Chegou o finado pai, o João Garcia, ela contou pra ele, o velho disse:*

*– Você tinha que perguntar bem pra ele de onde é que ele era, você não viu falar que existe o tal de São João Maria.*

*Ele ficou olhando pra ela, pensou, pensou, pensou: 'mas não pode!'*

*– Mas ele me ensinou o remédio, esta ali na chaleira.*

*Parece que ele disse, 'se é ele mesmo, o remédio vai te curar'. Foi de noite que daí aconteceu, ele não veio, não apareceu mais. Daí ele foi no outro toldo guarani, perguntar se ele havia parecido, disseram que não, passou numa sanga, num arroio que tinha vago, procurou se achava o rastro dele, de pé no chão,*

*perguntou bem o tipo dele, pra ver se achava bem o rastro dele, também não achou, não achou vestígio nenhum onde ele tinha cruzado. Daí ele ficou pensando: 'sabe que é mesmo o São João Maria'. Lá onde ele disse que ia, não foi. Não contou de onde é que ele veio. Ela não tinha o idioma dele para perguntar tudo que era preciso. Ela pouco falava na língua portuguesa. Ela entendia muitas palavras, mas falava, não falava. Aquilo que faltou pra ela fazer a pergunta certa pra ele. Até que ele saiu. Pousaram àquela noite, ficaram quase a noite inteira pensando naquilo, o motivo daquilo. A velhinha, depois que ela começou a tomar o remédio, começou a melhorar. Aquelas dores que ela tinha, não sentia mais. Só aquele remédio, só uma qualidade que ele mostrou. Ainda ele disse: 'o dia que a senhora ficar doente de novo, se lembre de mim e desta folha que estou lhe mostrando, que a senhora vai se curar. Só não vou ficar mais aqui porque sei que seu velho é muito abusante com o remédio'. Ele tentou encontrar o velho. Diz que não achou vestígio dele nenhum. No outro dia, ele pensando que a velha esta melhorando, ele tentou ver se encontrava o São João Maria, mas se é uma pessoa que pode passar por ele e não enxergar, de certo era meio contrário da religião, tinha tudo isto, era muito importante. Dali três dias ele descobriu onde ele pousou, achou foguinho dele dentro do mato, dentro de um carreiro, ele posou ali, achou foguinho, lugar onde ele deitou, onde ele dormiu, diz que estava lá, só a velha que viu ele, ninguém mais. De umas épocas em diante, nós acreditamos que existia São João Maria, que aquilo foi justificado pelo próprio velho, meu pai, ele tentou ver se achava ele, mas não conseguiu. Como é que ele acertou com a velha, porque a velha estava doente? Só que ele falou assim, o dia que ela ficasse doente, bastava ela se lembrar dele, e pegar aquela folha e tomar. Até que um dia bateu uma doença e levou ela. É muito importante a gente pensar naquela história dos antigos.*

Pode-se dizer que todos os santos e profetas que caminhavam pela terra sempre tinham uma porta aberta da parte dos Kaingang e um sistema ideológico que justificava a atitude de ambos — o sistema caboclo. Seguindo as palavras do capelão Braulino Pereira Beline:

*Na minha casa sempre que chegou uma pessoa, pra mim não dar um prato de comida só que eu não tenha. Até hoje vizinho, meu pai me deixou com onze anos, tenho na cabeça: 'se chegar uma pessoa na casa de coração dêem de coração'.*

O ex-kujã Jorge Kagnãg Garcia também escutou o mesmo ensinamento por parte dos mais velhos quando era jovem:

*Naquelas épocas de pi lazada nós achava muito importante quando os velhos falavam isto pra nós, eles diziam: 'quando vocês verem uma pessoa muito importante, que não é conhecida de vocês, é um velhinho, ele pode parecer um piazzino novo, se não um moço, um jovem, bonito, muito importante, vocês não façam farra, se ele esta mal trajado'. Os velhos nos aconselhavam assim: 'ele não está bem atrajado, às vezes ele está aleijado, falta um braço, às vezes cego, não dêem risada desta pessoa, pode ser uma pessoa muito importante porque existe o São João Maria'. Diziam eles: 'São João Maria vive pelo mundo, ele persegue chegar na casa dos mais pobrezinhos'. Eles falavam pra nós: 'onde tem uma pessoa doente também, um dia que chegar uma pessoa velha, oferecer*

*remédio, pegue de bom coração'. Isto aconteceu com a finada minha mãe, ela contava esta história pra nós.*

Mas São João Maria se diferenciava em um aspecto de *Nossa Senhora Conceição, Nossa Senhora Aparecida, Deus*: ele não aceitava dormir na casa das pessoas que passava, ele preferia se alojar próximo a uma fonte de água corrente. Devido a isso, segundo os velhos Kaingang, existem muitas fontes benzidas por São João Maria, esparramadas no sul do Brasil. Segundo Jorge Kagnãg Garcia:

*Tempo que andava no mundo, todas as fontes de água que ele pousava ele benzia. Então ali ficava uma água santa, pode cozinhar com qualquer tipo de remédio, é onde São João Maria fazia os pozinhos dele quando vivia na terra. Todo mundo falava; na época que eu era criança todo mundo falava, ele ainda existia, uma parte e outra ele aparecia. Só que ele comparecia de modo diferente, às vezes novo, às vezes bem velhinho, tudo estraçalhado, quase pelado, panelinha bem pequenina, onde ele posava, todas as águas ele benzia, não tomava água sem benzer. Ali já ficava uma água santa.*

De fato, no espaço do Capão Alto (T.I. Nonoai), São João Maria pernoitou uma certa vez quando fez uma visita aos Kaingang desse *toldo indígena*. Até hoje existe uma fonte de água reconhecida como benzida por esse homem, inclusive um espaço usado até poucos anos atrás pelos curandores da cidade de Nonoai para batismo das crianças.<sup>142</sup> Uma certa oportunidade, narrou Jorge Kagnãg Garcia, o finado José Vais, junto a um grupo de Kaingang, resolveu seguir os vestígios deixados por esse São João Maria nessa fonte de água do Capão Alto.

*Acharam o foguinho dele onde posou. Então veio os mais antigos e disseram que era pouso de São João Maria. Investigaram bem, olharam, não acharam por onde saiu, nem entrou. Faziam as investigações deles, descobriram por ali que era uma água santa, acharam um foguinho lá feito, muito importante, local onde dormiu, rasto no barro, calçado ou descalço, tentaram descobrir de onde ele saiu, ao menos um amassadinho no mato, ninguém achou. Então eles conquistaram que foi água onde São João Maria posou. Continuaram chamando de água santa.*

Coincidentemente, à medida que radicalizou o desaparecimento do domínio “floresta virgem”, os próprios santos católicos e profetas começaram a

---

<sup>142</sup> Na T.I. Ventarra também existe uma fonte de água benzida por *São João Maria*: “Afirmam os Kaingang de Ventarra que a fonte era local de cerimônias rituais de seus ancestrais, onde eram realizadas ‘missas’, palavra usada no sentido de celebração tradicional. O local também foi benzido pelo monge São João Maria, andarilho inspirador da Guerra do Contestado (SC), que esteve em Ventarra, segundo contaram os informantes.” (SOUZA, DIETRICH, VENZON, 1995, p. 14).

falar que eles iam parar de visitar os Kaingang. Dessa forma, o capelão Braulino Pereira Beline disse que não ouviu falar nem de um santo caminhar pela terra, nem de alguém que presenciou novamente essa aparição:

*As últimas vezes, eles contavam que eles iam se recolher, os três falavam que iam andar umas pessoas no mundo, com o nome deles, iam iludir as pessoas: 'não se iludam meus filhos. Jesus vai caminhar na terra, ele sabe coração por coração. Quando chegar um velhinho na casa de vocês, nunca neguem um prato de comida, ofereçam de coração. Ele sabe se está dando de coração. Quando chegar umas pessoas no mundo, nunca neguem um prato de comida'.*

Até mesmo o *Deus* católico mencionado acima por Lucília Pinto, de cabelo crespo, bigodudo, reservado, que permaneceu dois dias na casa da avó dessa mulher, desapareceu. Mas antes dele partir a última vez da casa de Maximina, esse *Deus* anunciou do seguinte modo a chegada do novo tempo:

*'Agora vocês colhem trigo; colhem batatinha, limpinha, não tem caruncho nenhum; com o tempo não vai dar batatinha grossa e tudo carunchado. Vão colher através de remédio. Vocês colhem trigo que dá aqueles cachos pequeninos; não mais bonito, vai ser carunchado; você pode escrever o que falei, conte pros seus netos; vão colher sempre pelo remédio'. Assim que ele explicava: 'batatinha tem que plantar com adubo, veneno'.*

Embora o domínio “floresta virgem” ainda continuasse a impactar os pensamentos cosmológicos e mitológicos dos Kaingang, praticamente restou para essas pessoas os domínios “espaço limpo” e “casa”, também cada vez menores tanto para a prática xamânica como para a manutenção de suas vidas devido à pressão dos brasileiros. Por outro lado, a presença de *Nossa Senhora Aparecida*, *Nossa Senhora Conceição*, *São Antônio*, *São Pedro*, *Jesus Cristo*, o próprio *Deus*, *São João Maria*, na casa dos *kujà*, dos curandores e dos Kaingang *católicos*, deixaram marcas indelévels ao xamanismo kaingang.

### **2.3 As Chefias do Sistema Caboclo do Xamanismo Kaingang**

A partir do século dezenove, a partir do contato dos Kaingang com os jesuítas, as frentes regionais de expansão, os funcionários da província e, particularmente, com os caboclos curandores e os santos ligados ao panteão do catolicismo popular, terminou por deslocar o eixo do saber “guiado” do xamanismo kaingang do sistema *kujà* para o sistema caboclo.

Isto é, a presença tanto do sistema kujà como do sistema caboclo trouxe como conseqüência direta a transformação das relações de poder e chefias no anterior do xamanismo kaingang. Assim, a chefia *kujà* desdobrou-se no cargo “*curador*”; o *jagrê animal* da floresta dividiu a sua responsabilidade com o “guia católico”. Da mesma forma, a chefia cerimonial *pa’í* e o cargos de *jõnjõn ti ag* e *pěj* transformaram-se, respectivamente, em “capelão” (depois, “ministro”) e “rezador”.

Diga-se de passagem, como o sistema kujà e sistema caboclo operam de forma concomitante no xamanismo kaingang, essas noções não são de modo algum excludentes. Por exemplo, um *kujà* tanto pode ser dirigido por um *jagrê animal* da “floresta virgem”, nesse caso, filiando-se ao sistema kujà, como por um santo ligado ao panteão do catolicismo popular, também colando-se ao sistema caboclo.

Ainda com relação à divisão de cargos e poderes, viu-se no Capítulo 1, “O Sistema Kujà do Xamanismo e Poder Kaingang”, que no sistema kujà a chefia *kujà*, masculina e feminina, era o motor da sociedade, ela trabalhava tanto no plano cosmológico como no plano sociológico a partir do poder belicoso espiritual, poder do domínio “floresta virgem” e poder de cura. Enquanto no primeiro plano o *kujà* é auxiliado pelo *jagrê*, da mesma forma, no segundo plano, ele é auxiliado pela chefia *pã’í*, masculina, vinculada ao papel belicoso e ao poder cerimonial.

A partir da introdução do sistema caboclo no xamanismo kaingang, o *kujà* kaingang manteve ainda para si o poder do domínio “floresta virgem” — sobre o conjunto de noções que dizem respeito exclusivo ao sistema kujà, por exemplo, o acesso aos níveis, domínios e fronteiras do território xamânico. Porém, com relação ao poder de cura correspondente a essa chefia, o *kujà* passou a dividi-lo com o curador que veio morar no *toldo indígena* — seja através da ideologia do compadrio (ZALUAR, 1983), a convite de um *pã’í mbâng* — ou que habitava nos povoados arredores ao *toldo indígena*.

Em resumo, um curador, masculino ou feminino, trata-se de uma chefia também responsável pelo poder de cura das pessoas. Como na situação dos *kujà* que pertencem à ordem do saber “guiado”, as suas curas são realizadas a partir da mediação de um espírito auxiliar, por exemplo, São João Maria, Nossa

*Senhora Aparecida, Nossa Senhora de Fátima, Santo Antônio, Jesus Cristo.* Conforme Almeida, “os significados atribuídos aos guias santos, como foi demonstrado acima, são simétricos aos relativos a guias animais. A concepção de tradição indígena, então, inclui o catolicismo popular.” (ALMEIDA, 2004A, p. 195-6).

Conforme visto no caso do sistema kujà, o habitat principal do *jagrê animal* era a floresta. No caso do sistema caboclo, o espaço principal dos santos ligados ao panteão do catolicismo popular era o *altarzinho* de madeira do *kujà* e curador. Isto é, enquanto a grande instituição do sistema kujà é a fronteira ‘floresta’ que se localiza no domínio “floresta virgem”, no sistema caboclo, uma grande instituição é o *altarzinho* que está localizado em uma fronteira particular do domínio “casa”, geralmente o cômodo que se dorme.

Como será visto em um tópico específico, o *altarzinho* trata-se de um espaço próprio onde são colocadas as imagens dos santos católicos que trabalham para um *kujà* ou curador. Quanto maior o número de santos no *altarzinho* dessa pessoa, maior o prestígio adquirido por essa chefia da saúde. Ainda menciona o seguinte o etnólogo Almeida:

A metáfora utilizada para identificar a força dos kuiãs guiados por santos é a palavra *corrente*. Cada guia santo é uma corrente, então para saber sobre o poder de um *curador* se pergunta quantas correntes têm. Deste tipo é muito comum existirem mulheres que praticam a confecção de remédios fervidos associados com sessões de rezas. (ALMEIDA, 2004A, p. 181-2).

Apesar do *kujà* e curador ter mudado a sede do xamanismo kaingang, ele continuou indo ao domínio “floresta virgem” em busca da planta medicinal. Como mencionou Almeida a respeito do *kujà* Juvêncio, metade *kamẽ*, no setor Sede de Apucarana, ele faz a sua reza no *altarzinho* e receita remédios à base de plantas do mato.<sup>143</sup> (ALMEIDA, 2004A). Com relação a essas plantas, conforme o etnólogo e etno-botânico Haverroth, que pesquisou entre os Kaingang do P.I. Xapecó, na década de 1990:

---

<sup>143</sup> “Os doentes visitam sua *igrejinha* e ele faz as rezas e receitas de ervas medicinais. As plantas só podem ser utilizadas quando extraídas do mato virgem e não servem se forem plantadas por mãos humanas.” (ALMEIDA, 2004A, p. 95).



Praticamente todas as plantas anotadas durante a pesquisa são consideradas como *vênh-kagta*. Quando utilizadas para fins terapêuticos, podem ser empregadas isoladamente ou em adição com outras plantas, dependendo da forma como é empregada, de quem usa, para quê e com quem (especialista em cura ou outra pessoa que indica e/ou prepara o remédio). (HAVERROTH, 1997, p. 111).

Entre os Kaingang, a mistura de elementos do sistema *kujà* e do sistema *caboclo* na prática xamânica kaingang aparece além da inclusão de santos católicos. Isto é, uma das conclusões da pesquisa realizada por Haverroth entre as mesmas pessoas, a partir da etno-botânica, é que diversas plantas medicinais usadas pelos Kaingang na cura das pessoas são de origem “pós-contato”. (HAVERROTH, 1997).

Ou seja, trata-se de espécies vegetais que não possuem ainda nome kaingang, que foram introduzidas na mesma tradição a partir do contato dessas pessoas com colonizadores luso-brasileiros, europeus, africanos, mesmo outras etnias indígenas. É o caso, por exemplo, do *aipinho-do-mato*, *alecrim*, *beldroega*, *carrapicho-preto*, *catanga-de-mulata*, *grápia*, etc. Segundo Haverroth, “os Kaingang assimilam e incorporam facilmente o conhecimento e uso das plantas tidas como medicinais.” (HAVERROTH, 1997, p. 117).

A seguir será visto como se deu a incorporação de duas instituições no sistema *caboclo* do xamanismo kaingang. A primeira delas é o *altarzinho*.

#### **2.4 Uma Instituição Chamada *Altarzinho***

A introdução pelos Kaingang do sistema *caboclo* levou a uma reordenação espacial do seu xamanismo. Isto é, se durante o sistema *kujà*, a chefia *kujà* se dirigia às diferentes fronteiras do domínio “floresta virgem” para coletar *vênh-kagta* (*remédio do mato*), banhar as pessoas nas águas geladas, encontrar-se com seu *jagrê*, partir dessa fronteira para o domínio “*nũgme*”, enfim, viver o pensamento mitológico kaingang (CRÉPEAU, 1997B; 2000; VEIGA, 2000A), a partir da influência do sistema *caboclo*, dois novos espaços foram constituídos: o *altarzinho* e a *igrejinha de tabuinhas*.



Im. 39

Enquanto o *altarzinho* foi construído em uma das fronteiras do domínio “casa”, da mesma forma, a *igrejinha de tabuinhas* foi erguida pelos *kujà* e curador no domínio “espaço limpo” do território xamânico kaingang. Essa mudança de perspectiva instituiu um novo espaço de encontro para o *kujà* e curador, o seu espírito-auxiliar, o paciente e a sociedade kaingang — além da atividade ritual vinculada ao sistema caboclo.

Com relação à primeira instituição do sistema caboclo, quando conversei com o capelão Braulino Pereira Beline sobre a época que os antigos Kaingang usavam o *altarzinho* nos *toldos indígenas*, esse homem respondeu, em um tom saudosista: “*tempo bom aquele; respeitavam um ao outro; dentro da reserva tinha mais freqüência na igreja. Nossos Índios antigos não contavam pra nós que os Índios não tinham religião.*”

Convergindo com a percepção desse capelão, segundo Jorge *Kagnãg Garcia*, à época dos antigos era um tempo “*lindo mesmo*”, no tempo dos *altarzinhos* os Kaingang viviam bem, de forma simples, eles usavam “*roupinhas velhas*”, andavam de pés descalços: “*nós ia num baile tudo de pé no chão; tudo, tudo; mulher e homem; no puro chão e de pé no chão; tudo unido, nós se respeitava; não tinha perseguição de ninguém.*”

Além do *altarzinho*, faziam ainda parte desse conjunto do sistema caboclo os seguintes símbolos: a *capelinha*, o *mastro de madeira* e a *cruz de cedro*, como visto acima, esses localizados no espaço exterior da casa. Segundo Jorge *Kagnãg Garcia*: “*no dia de Santa Cruz eles tinham um sistema de fazer uma cruz de cedro, cortavam um cedro grosso assim, faziam a cruz, o cedro ele brota, ficava alta aquela cruz, tudo que era casa tinha.*”

Com relação ao *mastro de madeira*, a imagem bem esticada de *Santo Antônio, São Pedro, São João*, era colocada dentro de um quadro de madeira, esse posicionado na extremidade desse grande poste, sendo o mesmo erguido pelos Kaingang durante a comemoração das festas de santo padroeiro de um *kujà* ou curador da comunidade. Segundo Jorge *Kagnãg Garcia*, “*qualquer santo desenhavam e botavam, todo mundo olhava naquela bandeira conhecia qual é o santo que aquela pessoa festejava.*”

Segundo o capelão Braulino Pereira Beline, seus falecidos pais também tinham uma *capelinha* na frente de casa. Em 1995 e 1996, durante a realização do *Ritual do Kiki* pelos Kaingang do P.I. Xaçecó, presenciei a existência de um *mastro de madeira* na frente da casa do *pã'í* Vicente Fernandes *Fokanh*. Já em 2003, durante o trabalho de campo não enxerguei nem um *mastro de madeira*, nem uma *cruz de cedro* na frente das casas dos *kujà* e curadores da T.I. Votouro. Em compensação, em julho de 2004, encontrei tanto o *mastro de madeira* na casa de Sebastião Pinheiro, um curador do P.I. Xaçecó, como a *capelinha* e a *cruz de cedro* na frente da casa do caboclo Pedro Álvares de Lara, na cidade de Ipuaçú, divisa do P.I. Xaçecó.

Em resumo, o *altazinho*, o *mastro de madeira*, a *cruz de cedro* e a *capelinha* formam o conjunto institucional do sistema caboclo. Contemporaneamente, devido ao contato com a sociedade brasileira e a disputa entre Kaingang *católicos* e *pentecostais* nas terras indígenas, essa relação foi reduzida à presença do *altazinho* na casa de algum velho kaingang. Uma situação diferente daquela que o *kujà* Pedro Constante vivenciou no *tolde Nonoai*, ainda na década de 1950. Jorge *Kagnãg* Garcia contou que esse velho *kujã* chegou a ter naquela época quatro *mastros de madeira* e quatro *cruzes de cedro* na frente de sua casa.

Para os antigos Kaingang, a pessoa que possuía um *altazinho*, um *mastro de bandeira* e uma *cruz de cedro* estava protegida contra o *malfeito*<sup>144</sup>, contra a chegada de uma doença. Essa proteção inclusive era extensiva a todos os pertences daquela pessoa, já que Jorge *Kagnãg* Garcia mencionou que nada acontecia inclusive aos animais de criação de um dono de *altazinho*.

---

<sup>144</sup> “Quando os métodos da medicina tradicional falhassem ou alguma coisa vista como anormal interrompesse o processo ‘natural’ da doença, dizia-se que se tratava de uma ‘doença que não é para médico’. Uma ferida que não sarasse, as doenças que prosseguissem por muito tempo, os acessos da doença inesperados ou que perturbassem a tranquilidade do doente podiam ter a sua origem atribuída a alguma forma de ação maléfica realizada por outras pessoas. Eram doenças que apareciam nos diversos municípios sob nomes variados, tais como *malfeito*, *feitiço*, *malefício*, *trapaça*, *coisa-feita*, *mau-olhado*, *quebranto*, dependendo de serem seus agentes causadores pessoas humanas agindo conscientemente ou não, mas que pareciam ter diagnóstico próprio. Seriam tratadas por determinadas categorias de curadores especializados em sua cura.” (ZALUAR, 1983, p. 82).



Im. 40



Im. 41



*Nas épocas antigas que nós conhecia os mastros na frente das capelas, nas capelinhas que eles usavam, cada ano que eles faziam a festa eles levantavam o mastro. Tinha época que tinha três, quatro mastros, tudo juntinho, de cada ano eles colocavam um... Eles fincavam uma cruz de cedro comprovando que ali era um local onde eles se curavam, se faziam promessa, cumpria as promessas, para Espírito Santo, pros santos que ela era, fincavam ali perto da capelinha, era assim a convivência dos índios.*

Os *altazinhos* são construídos pelos Kaingang e caboclos a partir de dois modelos. No primeiro, trata-se de uma peça única, uma base de madeira plana onde são colocados os santos que o *kujà* ou curandor possui em sua casa. Nesse caso, os santos ficam dispostos lado a lado, sendo que os santos mais importantes — o *padroeiro* — fica posicionado na posição central. Conforme observei na casa de alguns curandores na região do Alto-Uruguai, Rio Grande do Sul, as pessoas transformam uma tábua de uma mesa, de um balcão, de uma viga da casa, em seu *altazinho*.

Já o segundo modelo de *altazinho* também é construído de madeira, como uma prateleira de três degraus, como uma escada pregada na parede de uma casa, sendo que, em cada degrau, se encontra um ou mais santos. Nesse caso chama atenção o fato que no degrau mais alto se encontra o santo protetor, o *padroeiro* do *altazinho* do *kujà* e curandor. Segundo Braulino Pereira Beline, “cada escadinha tinha um santinho, o último em cima era o *grandão*”.

Isto é, o *grandão* trata-se do nome que os Kaingang atribuem ao santo que o *kujã*, o curandor, o capelão, enfim, as pessoas ligadas a essa instituição xamânica, tornam-se devotos. Nesse caso, particularmente, destacam-se o São João Maria, o *Santo Antônio*, a *Nossa Senhora Aparecida*. Conforme disse um outro velho Kaingang da T.I. Votouro, Luis Thiago, os *kujã* antigos “*tinham umas prateleirinhas de madeira, meia feita a facão, mal e mal*”.

Por sua vez, a *capelinha*, que os *kujã* e curandores tinham na frente de sua casa, tratava-se de uma pequena caixa de madeira, representando uma casa ou igreja. No interior da mesma, os Kaingang colocavam os seus santos principais, flores e pedras. A mesma *capelinha*, em formato menor, poderia ser guardada em um espaço reservado da casa, sendo muitas vezes enganchada em um prego colocado na parede. Como será visto abaixo, quando acontecia uma festa

religiosa, o *kujà* pegava a sua *capelinha* e levava consigo para o lugar onde seria paga a promessa, em uma *ramada*.

O sistema caboclo além de mudar o eixo horizontal do xamanismo kaingang, passando a ênfase do domínio “floresta virgem” para a “casa” do *kujà* e curador, também possibilitou algumas mudanças na forma de nominação das crianças kaingang.

Isto é, conforme visto no sistema *kujà*, o próprio *kujà* dava nome do mato às crianças, três dias após o nascimento das mesmas. Já no sistema caboclo, os nomes atribuídos pelos *kujà* e curadores às pessoas eram nomes de santos. Por sua vez, a nominação definia também a relação desse Kaingang com o próprio catolicismo popular. Conforme explicou Jorge *Kagnãg* Garcia:

*O nosso sistema era festejar o nome da gente, São Jorge tinha também, era meu nome. Pedro, meu sogro, tinha São Pedro, então isto nós usava dentro das nossas capelas, nossas capelas era tudo uma só, cada um tinha o seu santo, cada um que queria fazer uma festa, São Pedro, São João, São Jorge, um deixava para o outro. Se eu fiz este ano, no ano que vem tenho que deixar pro outro fazer; só se ele pedisse pra fazer; assim que era na época.*

Em outras palavras, cada *kujà* e cada curador definiam um santo como seu “*grandão*”, o santo que, portanto, ocuparia a posição central ou mais alta de seu *altarzinho*. Em tese, esse mesmo santo seria aquele que haviam lhe passado o nome através de uma promessa feita por um *kujà* ou curador para tratá-lo de uma doença, por exemplo.

No *toldo Nonoai* e *toldo Votouro*, além de Jorge *Kagnãg* Garcia, possuíam *altarzinhos* em suas casas, o *kujà* e *pã'í mbâng* Francisco *Kanhró*, o *kujà* Pedro Constante, a *kujà* Maria Forte, a curandora Matilde da Silva (mãe do capelão Braulino Pereira Beline), o rezador Mantino, o rezador Nicolau. Particularmente, Jorge *Kagnãg* Garcia tinha um *altarzinho* cheio de santos na época que ele morou na Cascata e na Bananeira do *toldo Nonoai*.

Embora essas sejam as pessoas mais lembradas pelos velhos contemporâneos, o uso de *altarzinhos* não se restringia somente aos *kujà* e curadores. Por exemplo, seu Antônio de Lima, na T.I. Votouro, tem um *ltarzinho* no seu quarto a partir dos santos que ele recebeu como herança de sua falecida







Im. 43



mãe. Agora a *Nossa Senhora Aparecida* é a *grandona* desse homem. Ou seja, cada Kaingang e caboclo católico construía o seu *altazinho* a partir da sua experiência particular com o sistema caboclo do xamanismo kaingang. Segundo Jorge Kagnãg Garcia:

*Tinha um que também não era kujà e usava. Às vezes, alguma coisa ele fazia, uma promessa pra Santo Antônio, São Pedro, daí ele, pra cumprir aquela promessa, se ele não tivesse santo em casa, tinha que dar jeito e arrumar aquela figura daquele santo, trazer pra ele colocar dentro, pra sair aquela festa. Daí com aquele mesmo santo que ele tem, ele tira o retrato no mastro. Ele mesmo se interessou de deixar mais linda a capelinha dele, ele trazia mais santos, já trazia Nossa Senhora. Mas o dono mesmo da capelinha é aquele que ele fez a promessa, ele é o dono da capelinha. Às vezes a gente diz, 'vamos lá na capela de Santo Antônio, São João, na casa da pessoa'. Daí ele começava a adorar. Embora que ele nunca adorou, nunca teve uma capelinha dentro, se ele fez uma promessa, ele começava a incentivar assim de usar a capelinha. Todos os anos ele fazia assim.*

Como foi mencionado acima sobre a *capelinha*, durante certas oportunidades, o *kujà* ou curandor pegava sua *capelinha* e se dirigia para a “*ramada*” levantada para a festa de santo. Era o caso de um dia importante, que envolvia todas as pessoas da comunidade. Tratava-se de um grande *fandango*. Conforme Jorge Kagnãg Garcia:

*Uma ramada é feita de folhas, fincam as madeiras, depois fazem um telhado de vara, jogam folha em cima, fecham aquelas folhas. Em roda eles trançam, fazem outra estiva de folhas, fazem as paredes, fazem as portas, lá dentro eles fazem baile.*

Nas festas promovidas pelo *kujà* Pedro Constante, cabia a esse homem a ordem para a construção da *ramada*; da mesma forma, o convite aos participantes, a convocação de seus principais auxiliares, o momento de início da festa, a execução das principais rezas. Quando ele encerrava o ritual — o *fandango* — ele retirava a *capelinha* da *ramada* e levava para sua casa outra vez.

Assim como o sistema *kujà*, o sistema caboclo tinha a sua hierarquia. Isto é, o *kujà* e o curandor eram as pessoas que coordenavam as diferentes etapas da *festa do mastro*, o pagamento de promessa na *ramada*, etc. Como na divisão do trabalho entre *kujà* e *pã'í*, o sistema caboclo organizava-se a partir da relação do *kujà* e curandor com seus respectivos auxiliares. Assim, reportando-se ao

trabalho da curandora Matilde da Silva<sup>145</sup>, a falecida curandora do *tolde Votouro*, Jorge Kagnãg Garcia disse que ela não trabalhava sozinha.

*Ela não fazia tudo, já tinha as pessoas preparadas, aqueles que ela preparou, ensinou as rezas, ensinou a tradição indígena, já tinha voz, fazia tudo direitinho como ela precisava, que ela mandava fazer; era ela. No início era tudo ela que fazia, no dia da festa, as pessoas ela mandava chamar. A velha ensinava as pessoas pra rezar, cozinhar as comidas que eles comiam, próprio pra preparar as carnes, preparar os bolos de farinha. Então, tudo aquilo era dividido, era apartado, não era um só que fazia. Na capelinha dela, nos dias da festa tinha tudo aquilo, os preparados, até pra dividir a comida ao pessoal, tocava pra liderança, polícia, cabo indígena distribuía carne, comida pra cada um, pra não estragar. Foi assim que conheci as festas. Era vida boa, todo mundo se respeitava; ninguém se estranhava.*

A partir da lógica do sistema caboclo, o cuidado com o *altazinho*, a guarda dos santos, a centralização da construção das *ramadas*, a organização da *mesada dos inocentes*, a condução das rezas e das romarias pelas estradas de um *tolde indígena*, eram as principais atribuições do *kujã* e curandor. Esse trabalho dos *cabeças*, como disse Braulino Pereira Beline, era transmitido no interior da própria família, dos *kujã* e curandor para os próprios filhos, de pais para filhos. Reportando-se à relação da curandora Matilde da Silva e seus filhos, Jorge Kagnãg Garcia explicou o seguinte:

*Todas as noites ela fazia a oração com os filhos dela, tinha uma porção: o Braulino, o Ito que nos chamava, o Hermes, a Teresa, a Leontina. Ela fazia a oração com aquela piacadinha e muitos que ela mandava cuidar, vinha a piacadinha pra aprender as rezas dela, o tipo que ela trabalhava.*

Essa prática foi confirmada pelo próprio filho da curandora Matilde da Silva, o capelão Braulino Pereira Beline:

*Meu pessoal antigo me ensinaram a igreja católica; eles eram aqueles que trabalhavam na igreja, eram os cabeça que faziam os trabalhos; depois eles passaram, todos os índios velhos, vinham todos na igreja. Daí aqueles foram passando pros outros, daí meu pai e minha mãe eles passaram também. Daí eles que faziam; diziam capelão. Nós era em oito, três filhas mulher, cinco filhos homem, meus pais eram dessa igreja. Meu pai faleceu, ficou a minha mãe. Daí ela continuava com outra família Mantino, que é a religião do Kiki que vocês falam, continuaram a igreja católica. Dos cinco irmãos eu que peguei essa parte. Eu gostei; até hoje estou lutando com a igreja, de uns anos pra cá estou*

---

<sup>145</sup> Além de curandora, Matilde da Silva era conhecida pelos Kaingang do Votouro como *kujã*, *chefe da capela*, *parteira*, “*quantas crianças nasceram nas mãos dela...*” foi uma das frases mais escutada por mim sobre essa mulher.

*passando para um filho meu. Tem um pessoal, foram pro colégio...A igreja católica tô dominando.*

No caso do sistema kujà, a partir da noção de “segredo”, o kujà dirigia-se sozinho ao domínio “floresta virgem” para conversar com o seu *jagrê*, para ele se orientar antes de partir ao “*nũgme*” para resgatar um *kumbã* (espírito da pessoa viva) raptado, para buscar o *remédio do mato* para curar o seu paciente. A partir do sistema caboclo, o trabalho dos kujà e curador com seus espíritos-auxiliares ganhou um novo patamar, qual seja: o kujà e curador agora conversavam em público com os seus guias durante uma festa de santo, por exemplo.

A memória, por exemplo, de seu Antônio de Lima em relação a *kujà* Maria Forte é, justamente, ela conversando com seu guia a respeito do pagamento de uma promessa, sobre o pedido dela para a cura de uma pessoa doente. Diga-se de passagem, essa mesma *kujà* tinha como guia dois cachorros e São João Maria. Conforme esse homem, “*ela gostava de falar com o santo; povo em peso junto; todo mundo ouvia como ela falava com o santo*”.

De acordo com relatos dos velhos e professores bilíngües da T.I. Votouro, o *altarzinho* é uma instituição que vem desaparecendo da casa dos *kujà* kaingang nas últimas décadas. No próximo capítulo serão analisados alguns dos motivos que produziram essa situação. Nesse momento, os grandes *altarzinhos* encontram-se na casa dos caboclos, particularmente daqueles que moram e trabalham nos povoados e cidades arredores das terras indígenas.

Apesar desse aspecto, os etnólogos ainda relatam a continuidade dos *altarzinhos* pelo menos na casa de alguns *kujà*. É o caso de Antônio Miguel, *kujà* dos Kaingang de Inhacorá, que tem um *altarzinho* com imagens de *São Bom Jesus*, *Sagrado Coração de Jesus* e *Nossa Senhora Aparecida* para curar as pessoas. Vale destacar que, no Inhacorá, a conhecida festa *Dia do Kujà* é comemorada sempre seis de agosto, dia de *São Bom Jesus*. (VEIGA, 2000A).

Mas, além do *altarzinho* na casa dos *kujà* e curador, um outro espaço vem marcando o sistema caboclo do xamanismo kaingang, trata-se da *igrejinha de tabuinhas*. O *kujà* Inocência Deodoro, da T.I. Ligeiro, costuma atender as pessoas em uma espécie de “*igrejinha de santos*”. (ALMEIDA, 2004A).

## 2.5 Uma Instituição Chamada *Igrejinha de Tabuinhas*

Quando um *kujã* ou curador curava uma pessoa, ele aumentava o seu prestígio frente a sua comunidade e seus vizinhos. Uma forma de pagamento por parte da pessoa vitimada por uma doença pelo trabalho desse profissional da saúde era, justamente, a doação de um santo católico para ser colocado junto com os demais no *altarzinho*.

Com o aumento do reconhecimento do *kujã* ou curador, mais pessoas lhe procuravam e, conseqüentemente, mais santos o seu *altarzinho* acumulava. Com isso, alguns desses profissionais decidiam, então, construir uma *igrejinha de tabuinhas* para atenderem um número maior de pessoas. Quer dizer, segundo Braulino Pereira Beline, depois do *altarzinho*, os Kaingang fizeram “*uma igreja mesma*”.

No P.I. Xapecó, a *kujã* Ivanira, que pertencente à metade *kamě*, dirigiu a *igrejinha da saúde*, na década de 1990.<sup>146</sup> Além dessa *igrejinha*, que por duas vezes eu acompanhei os trabalhos dessa *kujã*, entre 1994 e 1996, na T.I. Nonoai somente uma vez Jorge *Kagnãg* Garcia mencionou a existência da *igrejinha de tabuinhas* de Jorge Geremias. Mas é bastante provável que tenham existido outras, como no caso do *kujã* Juvêncio, da T.I. Apucarana (PR). Conforme Almeida, “os doentes visitam sua *igrejinha* e ele faz as rezas e receitas de ervas medicinais.” (ALMEIDA, 2004A, p. 95).

Quando perguntei a Jorge *Kagnãg* Garcia se ele havia construído no passado uma *igrejinha de tabuinhas* no *toldo Nonoai*, ele disse que teve somente o *altarzinho* no interior de sua casa. Segundo o mesmo, a “*igrejinha de tabuinhas existia, mas era muito custoso, era ralo; a maior parte só usava dentro de casa*”.

Aqui entra um aspecto importante do sistema caboclo: poucos *kujã* e curadores ergueram a sua *igrejinha de tabuinhas* na comunidade. Ainda falando da época do *toldo Nonoai*, mesmo o respeitado *kujã* Pedro Constante, organizador de muitas festas para os santos nas *ramadas*, que chegou a possuir

---

<sup>146</sup> A *igrejinha da saúde* foi dirigida pelo presidente Henrique *Karoi*, *kamě*, e pelo vice-presidente Vicente Fernandes *Fokanh*, *kanhru*. Um dado interessante é que essa *igrejinha* foi fundada enquanto uma resposta ao avanço das igrejas pentecostais do Xapecoquinho, na década de 1990 (OLIVEIRA, 1996; ALMEIDA, 1998).

na frente de sua casa quatro *mastros de madeiras* e quatro *cruzes de cedro*, não levantou nenhuma *igrejinha de tabuinhas*. Quem sabe a instituição *igrejinha de tabuinhas* foi um projeto abortado pelos Kaingang devido ao processo de apropriação de suas terras pelo Estado brasileiro no decorrer do século dezanove e vinte.

Por sua vez, no *toldo Votouro*, de todos *kujà* e curandeiros que moraram nesse espaço, apenas a curandora Matilde da Silva, construiu a sua *igrejinha de tabuinhas*, sendo que a mesma ficava há um quilômetro de sua casa. Jorge *Kagnãg* Garcia contou que, entre as décadas de 1930 e 1950, em diversas ocasiões ele freqüentou a *igrejinha de tabuinhas* dessa curandora. O fim dessa instituição coincide com o início dos trabalhos do SPI nesse *toldo indígena*, na década de 1950. A discussão sobre o desaparecimento da *igrejinha de tabuinhas* no *toldo Votouro* será visto no próximo capítulo.

A partir dos relatos dos velhos kaingang, daquilo que foi possível registrar durante a existência da *igrejinha da saúde* criada por Henrique *Karoi*, Vicente Fernandes *Fokanh* e Ivanira, pode-se caracterizar do seguinte modo uma *igrejinha de tabuinhas*. Primeiro, trata-se de uma instituição localizada no domínio “espaço limpo”, portanto fora da casa do *kujà* e curandor; segundo, trata-se de uma peça única de madeira lascada, retangular, piso de chão batido, com uma única porta na frente voltada a leste e janelas nos dois lados, coberta com telhas.<sup>147</sup> Os Kaingang da T.I. Votouro fizeram menção que, no passado, ela tinha uma cobertura feita de tabuinhas lascadas — e, por isso, o nome de *igrejinha de tabuinhas*.

No fundo desse espaço, os Kaingang posicionam tanto o *altarzinho* como a *capelinha*. Tratando-se do *culto* que assisti na *igrejinha da saúde* do P.I. Xapecó, esse fundo é o espaço onde as pessoas que participam da cerimônia e a própria *kujà* Ivanira direcionam os seus olhares.<sup>148</sup> Junto ao *altarzinho* e a *capelinha* ficam

---

<sup>147</sup> “Estas pequenas choupanas têm uma abertura para o nascente ou para o sul e são fechadas para onde chamam de numbê, no poente. Em seu interior contam com uma espécie de santuário com uma grande variedade de imagens.” (ALMEIDA, 2004A, p. 182).

<sup>148</sup> Nessa celebração, enquanto Henrique *Karoi* e Vicente Fernandes *Fokanh* se posicionam, inicialmente, de costas para o *altarzinho*, fazendo uma introdução ao culto — Ivanira se colocava

posicionadas as garrafas com remédios feitos por essa kujà, à base de água retirada de uma fonte benzida por São João Maria — as *garrafadas* — além das imagens de santos, cartazes com dizeres religiosos, grossos rosários, cruzes, velas e a bandeira do *Divino Espírito Santo*.

A fonte de água benzida por São João Maria localizava-se cerca de duzentos metros de distância da *igrejinha de tabuinhas*, em direção a oeste. Essa *igrejinha* foi construída atrás da casa do vice-presidente e *pã'í* Vicente Fernandes Fokanh<sup>149</sup>, situação diferente da *igrejinha de tabuinhas* da curandora Matilde da Silva, que ficava há um quilômetro de distância da casa dessa falecida *kujà*.

Por se tratar de um espaço maior que o *altazinho*, uma *igrejinha de tabuinhas* exigia um número maior de pessoas a sua manutenção, demandando inclusive mais atenção por parte das pessoas que comandavam essa rede de sociabilidade religiosa. Esse aspecto é fundamental inclusive para se compreender uma série de tensões que se colocaram com relação à forma de pagamento dos Kaingang à chefia dessa *igrejinha da saúde*.

Ainda na questão do pagamento, uma outra forma de ressarcimento pelas curas, batizados de crianças, era o auxílio na limpeza, na conservação, na decoração dessas instituições. No caso da *igrejinha de tabuinhas* da curandora Matilde da Silva, segundo seu filho Braulino Pereira Beline, “*tudo cuidavam, um trazia uma flor, outro trazia outra, outro trazia uma cera para limpar, lavavam, arrumavam tudo, enfeitavam*”.

Revisitando o sistema *kujà* do xamanismo kaingang, viu-se que nessa ideologia xamânica, os *kujà*, os Kaingang comuns, as idéias das pessoas não eram iguais devido à diferença do sangue. Isto é, o *sangue forte* e o *sangue fraco* eram definidos a partir da relação do Kaingang com o ambiente que lhe cerca.

---

atrás de todos, na frente da porta, sendo que cabia a ela as rezas e, posteriormente, o sermão até o momento de encerramento dos trabalhos.

<sup>149</sup> Para uma descrição mais detalhada sobre a *igrejinha da saúde* ver Oliveira (1996) e Almeida (1998).





Im. 44



Nesse caso uma pessoa tem *sangue forte* porque usa *remédio do mato*, alimenta-se com “*comida grosseira*”.<sup>150</sup>

Essa relação entre *sangue forte* e *remédio do mato* teve continuidade no sistema caboclo a partir de outro sistema dual, assim traduzido pelo capelão Brulino Pereira Beline: “*o pessoal tinha mais saúde, não se via o índio doente; tempo bom; respeitavam um ao outro; dentro da Reserva tinha mais freqüência na igreja*”.

Ou seja, o sistema caboclo instituiu uma nova correlação entre saúde e religião. Ou seja, as pessoas freqüentavam a *igrejinha*, portanto elas tinham mais saúde. A percepção de Brulino remete a uma noção de que a saúde das pessoas estava colada à própria religião. Isso é uma prova da importância que as instituições *altarzinho* e *igrejinha de tabuinhas* assumiram nas relações de saúde dos Kaingang durante o período de domínio do sistema caboclo.

### **2.5.1 A Igrejinha de Tabuinhas da Matilde da Silva no Toldo Votouro**

Outrora, no *toldo Votouro*, a curandora Matilde da Silva além de possuir um *altarzinho* na sua casa, também chefiou uma *igrejinha de tabuinhas* até a década de 1950. Jorge *Kagnãg* Garcia contou que: “*todas as noites ela rezava a oração, todas as noites, aquela não perdia uma noite sem acender vela, sem fazer oração, a igrejinha dela que ela usava dentro de casa*”. Naquela época, a vela que os Kaingang queimavam junto às imagens dos santos colocadas nos *altarzinhos* em casa e na *igrejinha de tabuinhas* era feita com cera do mel de abelha.

Mas, para fazer uma “*comunhão grande*”, fora de casa, a curandora Matilde da Silva usava a *igrejinha de tabuinhas*, uma instituição construída de pau lascado, um espaço onde cabia entre vinte e trinta Kaingang, que tinha um grande gramado na porta da frente. Jorge *Kagnãg* Garcia, que participou de alguns rituais nesse espaço, entre as décadas de 1930 e 1950, disse o seguinte: “*era bem feita, cobertinha de tabuinha, madeira lascada, bem pregada, bem feitinha, mas no*

---

<sup>150</sup> O inverso também acontece: segundo Jorge *Kagnãg* Garcia, se um Kaingang toma remédio da farmácia, usa comida com agrotóxico, ele passa a ter o *sangue franco*, o mesmo acontecendo se dando com seu corpo e seu pensamento. “*Esses piás que vi criança já estão aposentados; tão velhinho; mais velhos do que eu; outra vivência*”.

*chão. Só pintura ela não usava na igreja, não existia como pintar, uma igreja de madeirinha, de tabuinha lascada*". Além desse velho, Braulino, Antônio de Lima, Luis Thiago, Leopoldo Farias, *Kynója* (Candóia), os Pedroso, os Fortes, foram algumas das pessoas e famílias que participavam das festas de santos promovidas por essa curandora.

Segundo as palavras do filho dessa *kujà*, o capelão Braulino Pereira Beline, quando tinha um ritual, os velhos Kaingang do *toldo Votouro* enchiam a *igrejinha de tabuinhas*. Inclusive, algumas pessoas acompanham a "missa" do lado de fora da mesma.

*Era uma igreja pequena; era bem pequena, regulava uma casinha aqui; tinha um gramadal assim na frente, aqui o pessoal enchia a igreja, ficava o pessoal assim unido. Puxasse fora pra ver! Tinha o cacique junto com nós, o rezador, o rezador falava em índio quem é que estava pra trás, a polícia ficava do lado, tudo tinha que acompanhar e rezar, quem não sabia ficava aprendendo.*

Como na situação do *kujà* do antigo *toldo Nonoai*, seu Pedro Constante, que levava a sua *capelinha* para as festas nas *ramadas*, a curandora Matilde da Silva carregava junto a sua *capelinha* para a *igrejinha de tabuinhas*, um quilômetro distante de sua casa. A partir dessa relação, pode-se pensar inclusive que a origem da *igrejinha de tabuinhas* se deu a partir das *ramadas de taquara* construídas pelos antigos *kujà* para a realização dos *fandangos*, os rituais que eles organizavam pelas *terras indígenas*. A explicação de Jorge *Kagnãg* Garcia a respeito de uma ramada é muito próxima da definição de Braulino Pereira Beline sobre a *igrejinha de tabuinhas* de sua mãe, da mesma forma, aquilo que presenciei na *igrejinha da saúde* de Ivanira, no Xapecozinho, na década de 1990.

Durante o auge do sistema caboclo, os velhos contam que a curandora Matilde da Silva chegava a organizar três, quatro festas ou mais por ano no *toldo Votouro*, em agradecimento a *São José*, a *Nossa Senhora Aparecida*, a *Nossa Senhora do Carmo*, a *São Pedro*, a *Santo Antônio*, a *São João*. A condição do santo *São José* era bastante particular, pois, afinal, ele era o *grandão* dessa curandora.

Durante essas festas de pagamento pelas curas alcançadas, os adultos comiam carne de gado e galinha assada e as crianças tomavam sopa e comiam

bolo. Depois, os adultos dançavam embalados pelo gaiteiro responsável de tocar o acordeão à noite toda. O baile também acontecia dentro da *ramada*, quer dizer, segundo Jorge Kagnãg Garcia: “*então ela fazia a festa, não era só um dia, construíram um salãozinho de baile perto da capela, pra baixo, dava uns cem metros, uma ramada como diziam*”.

A grande influência para instalação do *altarzinho*, da *capelinha*, do *mastro de madeira*, da *cruz de cedro*, da *igrejinha de tabuinhas* nos *toldos indígenas* deve-se aos caboclos que chegavam, muitas vezes, convidados pelos próprios kaingang para trabalharem na cura das pessoas. Segundo Jorge Kagnãg Garcia:

*Quanto mais movimento, mais eles iam aprendendo. Depois que começaram a vir os caboclos, os caboclos vizinhos, tirar tabuinha, lascar madeira, também os índios começaram a fazer. Inclusive eles até emprestavam ferramenta, os caboclo de fora da área, pra lascar a madeira. Até que teve índio que foi se levantando, se interessando, ele até comprava as ferramentas de ferro pra lascar madeira. Já começavam a fazer casa de pau lascado, ia melhorando a situação deles.*

Essas explicações dos velhos kaingang sobre as instituições *altarzinho* e *igrejinha de tabuinhas* auxiliam na compreensão da fala de Vicente Fernandes Fokanh a Crépeau, “a nossa religião e a católica é uma só.” (CRÉPEAU, 2002, p. 116). Como disse Braulino Pereira Beline, “o meu pessoal antigo me ensinaram a igreja católica”.

## **2.6 A Chegada e Partida das Imagens de Santos da “Casa” dos Kujà e Curandores**

Nos tópicos acima foi mencionada a contribuição dos caboclos, dos santos que caminham pela terra na constituição dos *altarzinhos* e das *igrejinhas de tabuinhas*. A partir de agora serão vistas marcas deixadas pelos padres, enfim, pela hierarquia da Igreja Católica no sistema caboclo do xamanismo kaingang.

Segundo contam os velhos kaingang da T.I. Votouro e T.I. Nonoai a respeito do tempo dos antigos, uma das principais atividades dos *pandére* (padre) nos *toldos indígenas* era a doação de santinhos, medalhas, quadros com imagens de santos da Igreja Católica. Os Kaingang tradicionais e católicos recebiam esses presentes com enorme admiração, considerando isso, inclusive, um sinal de

distinção por parte dos *pandére*. Logo depois, essas imagens recebidas iam parar nos *altarzinhos* no domínio “casa” e *igrejinhas de tabuinhas* no domínio “espaço limpo” dos Kaingang.

Quando outro *pandére* aparecia no *toldo indígena*, os Kaingang não hesitavam em pedir mais dessas “miçangas” tão especiais. Segundo Jorge Kagnãg Garcia, “*onde tinha os padres, as freiras, nós pedia; eles davam, davam medalhinha pra colocar no pescoço, todo mundo usava as medalhinhas*”.

Durante o período auge do sistema caboclo, entre o século dezenove e as primeiras décadas do século vinte, havia uma intensa troca de santos dos Kaingang com os caboclos, os *pandére*, até mesmo os regionais que cada vez mais se aproximavam dos *toldos indígenas*. O velho Luis Thiago comentou que, “*os kujã na época usavam os santos em casa, faziam os trabalhos em casa, e quando eles tinham emprestado dos brancos de fora pra comemorar aquele dia, depois eles devolviam*”. Ainda segundo as palavras de Luis Thiago:

*Se eu ia lá no kujã pra ele me curar, daí ele já fazia aquela promessa, prometia pra tal santo. Chegava aquele dia, tinha que estar aquele santo na presença. Se não tinham, pediam emprestado, a gente ia pagar aquela promessa pra aquele santo. Os índios sabiam, em tal parte tinham tal santo, vamos lá buscar, lá em tal parte tem tal santo, vamos lá buscar, São Sebastião, São João, São Pedro, tudo isso, São João Maria, Santo Antônio.*

A partir dessa prática narrada por Luis Thiago, a maioria dos santos que apareciam no *toldo Votouro* vinham particularmente dos *toldos indígenas* Serrinha, Nonoai, Ventarra, alguns mesmos das casas dos caboclos e regionais que habitam ao redor do *toldo Votouro*. Ou seja, o sistema caboclo correspondeu a uma época que os santos católicos passavam em espírito, corpo e imagens pelos espaços dos Kaingang, dos Guarani e dos Quilombolas.

Diga-se de passagem, as idas e vindas dessas imagens de santos católicos pelos diferentes *toldos* kaingang e vilarejos arredores ilustram a extensão dessa rede de sociabilidade religiosa formada por Kaingang moradores dos *toldos indígenas* Xapecó, Nonoai, Votouro, Serrinha, Ligeiro, entre outros.

Sob esse sistema, reproduzindo a lógica dos santos que caminhavam pela terra, essas imagens de santos permaneciam somente alguns dias na casa de um *kujã* e curandor, dos chefes dos *fandangos*. A presença desse santo em uma

festa era um motivo de orgulho para todos, intensificando-se com isso a realização de romarias pelos *toldos indígenas*, em homenagem a *Santo Antônio, São João, São Pedro*.

A *kujà* Luisa *Jagnigri* comentou que antigamente ela comemorava o *Divino Espírito Santo*, carregando a imagem dele pelas estradas do *toldo Nonoai*, caminhando até onde hoje se localiza o município de Planalto. “*Eu acreditava muito nele, os mais antigos acreditavam*”.

Terminadas essas festas religiosas, então era chegado o momento das imagens de santos partirem outra vez em direção a outros *toldos indígenas*, também aos espaços dos caboclos, dos quilombolas e dos Guarani. Segundo Luis Thiago: “*eles faziam festejo na chegada do santo emprestado, quando chegava na aldeia, pra sair faziam tiroteio para agradecimento.*”

Por outro lado, muitas vezes o desejo de um Kaingang manter consigo a imagem desses santos era o que incentivava a construção dos *altazinhos* nas casas dos *kujà* e curandores e das *igrejinhas de tabuinhas* na comunidade. Pode-se dizer que a criação dessas instituições fixou as imagens dos santos nos *toldos indígenas*. Segundo o capelão Braulino Pereira Beline:

*Meu pai tinha uma igrejinha bem pequenininha, era só dele pra segurar imagem. Tenho imagem guardada dentro da igreja [Igreja Católica São José] dos meus bisavôs; mando renovar pra não se rasgar; sempre teve; tudo eles me contavam, tudo eles tinham religião.*

Quando os *kujã* ou curandores, por um motivo qualquer, decidiam partir de um *toldo indígena* para outro, eles levavam consigo o seu *altazinho* — enfim, todos os santos, as bandeiras, os cartazes que faziam parte do sistema caboclo. Vale destacar que esse fato era lamentado pelas demais pessoas do *toldo indígena*.

No trabalho de campo que realizei na T.I. Votouro, não raro os velhos comentam a partida da *kujà* Maria Forte para a T.I. Nonoai, na década de 1970. Segundo eles, certo dia, o sobrinho dessa *kujà* chamado João Doré passou de carro pela T.I. Votouro, levou consigo essa poderosa *kujà* para a Bananeira. Junto com ela também foi a Bandeira do *Divino Espírito Santo*.

O capelão Braulino Pereira Beline comentou que um dia pretende ir à T.I. Nonoai justamente para trazer de volta essa Bandeira que se encontra, segundo

ele, na casa de uma filha dessa *kujà*, já que Maria Forte veio a falecer nessa terra indígena.

Mas, no sistema caboclo do xamanismo kaingang, as relações de trocas dos Kaingang *católicos* com os caboclos, os jesuítas, os brasileiros, iam além dos empréstimos de santos. Afinal de contas, os Kaingang faziam também questão de aprender as orações dos santos na língua portuguesa. Conforme Jorge *Kagnãg* Garcia:

*Eles faziam uma capelinha dentro da casa, de folha mesmo. Daí eles botavam na parede, de pau a pique, era as paredes deles, colocavam bem colocadinho, tabuinha por tabuinha, ali eles faziam as orações deles, faziam no idioma. Aqueles que sabiam mais ou menos, que já haviam visto o padre rezar, mal e mal ele rezava, mas ele rezava, nem que ele não rezasse bem, mas o que ele sabia ele dizia. Uma vez eu vi um velho rezando, tava bonito até de ver ele rezar, ele dizia muito mal dito aquelas palavras, a língua dele não ajudava, mesmo que ele não sabia, não tinha como ele... De certo ele viu uma vez ou duas o padre rezar o Pai Nosso, Ave Maria, Santa Maria, então ele fazia o modo do padre, mas as palavras ele dizia tudo diferente, as vezes ele vinha de cima pra baixo, um pouco ele ia reto, dizia uma palavra, dizia outra, não certinho como era o costume de rezar. Entrava um indiano, não puro índio, botava um sistema mais diferente do próprio índio, ele as vezes acompanhavam porque achavam importante, achavam bonito a fala português, a explicação português, as rezas portuguesas, ali que eles foram mudando, eles achavam bonito. Eles diziam: 'o fongue, o caboclo, é bonito o sistema do fongue', diziam, 'a reza dele é bonita', 'vamos rezar com ele'. Eu também fazia as orações no velório, sempre tentei de prosear com o branco, depois a gente vai aprendendo. É ruim porque a gente se esquece da própria linguagem da gente, têm muitas palavras que às vezes levo horas pra me lembrar. Eu falei em guarani, português, kaingang, me estorva. A pessoa tinha que falar só a sua língua, falar bem falado, uma hora eu me perco.*

Cabe assinalar que o fato dos Kaingang rezarem em uma língua estrangeira não se constitui em um acontecimento exclusivo do sistema caboclo. Os pesquisadores do projeto “O Ritual do Kiki...” que acompanharam e registraram as rezas desse ritual, por diversas vezes, escutaram os rezadores comentarem que não podiam traduzir as suas próprias rezas porque se tratava de um kaingang arcaico, que eles não sabiam o significado de muitas palavras.

## **2.7 As Festas de Santo do Sistema Caboclo**

A mudança de eixo do xamanismo kaingang do domínio “floresta virgem” para o domínio “casa” e “espaço limpo”— através da introdução do *altarzinho* e da

*igrejinha de tabuinhas* — também teve desdobramentos na atividade ritual dos Kaingang.

Pensando a partir do território xamânico kaingang, vimos que o *ritual do Kiki*, o mais importante ritual do sistema kujà do xamanismo kaingang, era realizado na fronteira ‘centro’ do domínio “floresta virgem” do nível terra. Mas a partir do sistema caboclo, o mesmo ritual mudou para a fronteira ‘praça da dança’, vinculada ao domínio “casa” do chefe cerimonial de nome *pã’í*, principal organizador do *Ritual do Kiki*. Por sua vez, as festas de santos, principal atividade ritual vinculada ao sistema caboclo, era organizada pelo *kujà* ou curador na fronteira chamada ‘*igrejinha de tabuinhas*’ e ‘*ramada*’ do “espaço limpo”.

Apesar dessa mudança de perspectiva do domínio e fronteira a partir do sistema caboclo do xamanismo kaingang, as festas de santo e a *mesada dos inocentes* realizada pelos antigos Kaingang conciliaram aspectos do catolicismo popular com a tradição do sistema kujà. Essa análise pode ser exemplificada a partir da narrativa de Lucília Pinto que participou de uma *mesada dos inocentes* organizada pela poderosa *kujà* Maria Forte, na época do *toldo Votouro*:

*Quando conheci ela, eu era uma menina de dez ou doze anos; tinha doze anos. Fomos na festa; já morava aqui; deu convite pra minha mãe, fomos na festa dela; tinha criança. Acho que foram todas as pessoas; pras crianças ela fez um risoto, galinha com arroz. A minha mãe disse: ‘vamos na festa da vó?’. Tinha churrasco de gado, porco. Primeiro de tudo, ela dá almoço pras crianças, de colo, dois aninhos, antes das pessoas adultas. Com as crianças ela cantava em índio; reza muito diferente; faz promessa de São João, fiquemo olhando. Nunca tinha visto uma mesada. Depois que as crianças comeram, ela dava refrigerante pras crianças. Depois, com os grandes, ela também rezava; se tudo corresse bem, ia fazer outra mesada pro ano que vem. Antes de dar de comer, ela fazia fogo com remédio, afumentava as crianças, um por um. Cantava pras crianças não ficarem doente. Ela pedia pra São João; se tudo corresse bem ela ia fazer outra mesada. Acompanhei a minha mãe. Ficava cuidando como aquela vó fazia, eu pouco me interessava. Depois de doze, quinze anos fui saber porque ela faz promessa sobre as crianças. É um pedido que ela fazia com o santo que é São João. Ela pedia pra Deus que corresse tudo bem. Até os grandes ela lavava com erva. As criançinhas pequenininhas não podiam se molhar; ela queimava a folha, a erva do mato. Os grandes botava com água a erva. Depois, lavava as pessoas adultas. Aquele tempo ninguém ficava doente. Agora vem doente visitar as crianças. Naquela época não tinha enfermeira, poucos ficavam doentes. Não se via quem ia no médico, assim ia indo.*

Apesar da ênfase do sistema caboclo nessa nova narrativa de Lucília Pinto, algumas passagens lembram a antiga formação dos *kujà*, narrada por



Jorge *Kagnãg* Garcia no capítulo do sistema kujà, qual seja: a presença do fogo com remédio, o trabalho de afumantação das crianças, o banho com *remédio do mato*, a preocupação com o bem-estar e o futuro das crianças e das pessoas. Apesar dessas transformações, o xamanismo kaingang ainda no sistema caboclo era o eixo da comunidade, como afirmou Lucília Pinto acima, “*acho que foram todas as pessoas.*”

O estudo etnológico sobre a dinâmica presente em determinadas sociedades indígenas na América que “xamanizam” os seus indivíduos tem mostrado uma estreita imbricação entre uma dada concepção xamânica e a sua atividade ritual. Tratando-se do xamanismo kaingang, como visto no capítulo anterior, a principal atividade ritual do sistema kujã foi o *Ritual do Kiki*; nessa mesma perspectiva, a principal atividade ritual do sistema caboclo é a *feira do santo*.

### **2.7.1 A Festa de Santo Antônio Organizada pela Kujà Luisa Jagnigri**

Em 2001, com o apoio do professor bilíngüe Dorvalino *Refej* Cardoso, a *kujà* cega Luisa *Jagnigri* decidiu fazer uma *Festa de Santo Antônio* para a proteção das crianças contra as *doenças* que ameaçavam chegar no Votouro. Como está previsto no calendário anual de festas religiosas kaingang, todo 13 de junho é dia de *Santo Antônio*.

Dessa vez, as diferentes etapas que envolvem uma festa de santo foram realizadas no pátio e no porão da casa de madeira serrada de Dorvalino *Refej* Cardoso, situada no setor Sede do Votouro, de frente para a rodovia RS 480, estrada de chão batido que liga o município de Nonoai a Erechim, na região do Alto Uruguai. No decorrer dessas etapas, nenhuma vez a velha *kujà* usou a pintura correspondente à sua metade *kamẽ*.

Ainda nessa época, Luisa *Jagnigri*, essa *kujà* de aproximadamente setenta anos de idade, morava em uma peça de cor marrom, de madeira serrada, mas com abertura entre as tábuas, piso também de madeira irregular, porta aberta



Im. 45

a oeste, situada nos fundos da casa do professor bilíngüe. No interior desse espaço a *kujà* possuía uma cama de solteiro, um fogão a lenha, uma prateleira pregada na parede e uma mesa de madeira onde ela colocava o seu *altarzinho*.

Os Kaingang costumam usar os adjetivos “geniosa”, “rabugenta” quando se referem a essa velha *kujà*. De fato, Luisa Jagnigri é uma mulher de personalidade forte, franca em suas posições, ácida nas suas acusações, antipática no primeiro instante de uma conversa, divertida quando confia em seu interlocutor. Com relação a certos hábitos pessoais, Luisa *Jagnigri* é uma inveterada fumante, também uma grande apreciadora da aguardente de alambique.

Retomando a análise do principal ritual do sistema caboclo, a *Festa de Santo Antônio* chefiada pela *kujà* Luisa *Jagnigri* foi dividida em seis etapas, que serão vistas passo-a-passo.

### **2.7.1.1 A primeira etapa**

Na primeira etapa da *Festa de Santo Antônio*, que pesquisei em 13 de junho de 2001, na T.I. Votouro, pela parte da manhã, Luisa *Jagnigri* fez um diagnóstico da situação de saúde das crianças na parte gramínea do pátio da casa de Dorvalino *Refej* Cardoso.<sup>151</sup> Sentada em um pequeno mocho de madeira, próxima ao fogo, essa *kujà* apalpou os pequenos kaingang, assoprou a fumaça de seu cigarro de palha nas cavidades dos rostos das crianças sob o olhar respeitoso das mães.

Perto do meio-dia chegaram as freiras que trabalham nessa comunidade com projetos vinculados à saúde das crianças kaingang, por exemplo, no combate à desnutrição infantil, no controle da contaminação das fontes de água, no acompanhamento das mesmas na creche e na formação católica das mesmas. (ALMEIDA, 2004A). Essas representantes da Sociedade Beneficente Filhas de

---

<sup>151</sup> Diga-se de passagem, o conjunto casa, porão, pátio foi construído pelos colonos que foram instalados nesse espaço dos Kaingang pelo Estado, ainda na década de 1960. Essa peça única onde morou Luisa *Jagnigri*, tratava-se do espaço onde Dorvalino *Refej* Cardoso antes guardava as quinquilharias da sua família. A partir do instante que Luisa *Jagnigri* demandou esse *iñg-xim* particular de Dorvalino *Refej* Cardoso para residir, essa peça passou por pequenos reparos que jamais satisfizeram a nova moradora. A partir de 2003 a aliança dessa *kujà* com o professor bilíngüe chegou ao fim, a própria Luisa *Jagnigri* pediu para sair desse espaço e foi morar no porão da casa de Lucídia Pinto, irmã, por parte de mãe, de Dorvalino *Refej* Cardoso.

Jesus<sup>152</sup> conversaram com a *kujà* e as mães ali presentes, além de paparicarem as crianças.

Enquanto a *kujà*, as mulheres kaingang e as irmãs católicas conversavam no pátio atrás do porão da casa de Dorvalino *Refej* Cardoso, em uma mesa de madeira encostada na parede dessa mesma residência, dois auxiliares masculinos ocupavam-se do churrasco, colocavam a carne de gado e galinha em espetos de pau. Da mesma forma, Lucília Pinto cortava o tomate e a salsinha para a salada de batata.

De tempos em tempos, outro auxiliar masculino ateava fogo no pavio de um rojão, anunciando a todas as pessoas da T.I. Votouro a *Festa de Santo Antônio* na casa de Dorvalino *Refej* Cardoso. Mas, além do forte barulho proveniente desse foguete, eu e os demais presentes escutávamos os estampidos provenientes de outra *Festa de Santo Antônio*, essa sendo realizada pela *kujà* Madalena de Paula na casa do capelão Braulino Pereira Beline.

A primeira etapa finalizou com o ritual da *mesada dos inocentes* no interior do porão. As crianças participantes da *Festa de Santo Antônio* de Luisa *Jagnigri* foram chamadas para comerem risoto, refrigerante e balas de sobremesa. Já os adultos almoçaram churrasco com refrigerante.

Os recursos financeiros para o pagamento da *mesada dos inocentes* e a alimentação dos adultos foi obtido por Dorvalino *Refej* Cardoso. Para isso ele conseguiu o apoio do Conselho de Missão entre Índios (COMIN), da Sociedade Beneficente Filhas de Jesus, do Núcleo de Antropologia das Sociedades Indígenas e Tradicionais (NIT) e do Instituto de Filosofia e Ciências Humanas da Universidade Federal do Rio Grande do Sul (IFCH-UFRGS). Convém assinalar que uma parte dessas despesas também foi paga com recursos do próprio salário desse professor bilíngüe da Escola Indígena Toldo Coroados.

Em resumo, a primeira etapa consistiu na recepção aos convidados de Luisa *Jagnigri* e Dorvalino *Refej* Cardoso, na consulta da *kujà* às crianças e na *mesada dos inocentes* para as crianças presentes nessa *Festa de Santo Antônio*.

---

<sup>152</sup> Trata-se de uma instituição da Igreja Católica com sede em Benjamin Constant do Sul, um dos municípios que abrange as atuais divisas da T.I. Votouro.

### 2.7.1.2 A segunda etapa

Após o término da *mesada dos inocentes*, teve início a preparação do *remédio do mato* no *kókey*<sup>153</sup> (cocho), situado no pátio da casa de Dorvalino Refej Cardoso. No cocho, além de Luisa *Jagnigri* também se aproximaram as pessoas que estavam auxiliando essa *kujà*, os adultos e crianças convidados, além das três irmãs católicas e os pesquisadores do NIT.

Dessa vez, na fabricação do *remédio do mato* para consumo exclusivo dos adultos, uma auxiliar feminina colocou cinzas incandescentes provenientes da casca de um vegetal nesse recipiente de madeira. Diga-se de passagem, essa casca fazia parte da lenha que queimara no fogo próximo a Luisa *Jagnigri*, enquanto essa *kujà* fazia o diagnóstico das crianças e dialogava com suas mães.

### 2.7.1.3 A terceira etapa

A terceira etapa consistiu na reza do terço junto à instituição *altazinho*, situada no interior do porão da casa de Dorvalino Refej Cardoso. A partir do que foi explicado acima pelos velhos kaingang, é possível conceber que esse porão agora havia sido transformado em uma *igrejinha de tabuinhas* para a realização dessa *Festa de Santo Antônio*.

O canto do porão onde os Kaingang posicionaram o *altazinho* foi especialmente preparado para receber essa instituição. No chão havia dois tapetes listrados, sobre o maior deles, havia um balde e um cesto de taquara com sassafrás (*Ocotea pretiosa*) no seu interior.

Observa-se ainda o *altazinho* de Luisa *Jagnigri*, colocado sobre uma mesa de madeira forrada com uma toalha branca, havia a imagem de *Jesus Cristo*, *Ave Maria*, *Nossa Senhora Aparecida* e *Santa Catarina*, além de cinco velas brancas acesas. À direita desse *altazinho* estava situado o aparelho de CD Gradiente de Dorvalino Refej Cardoso.

---

<sup>153</sup> Pode-se dizer que, o *kókey* da Festa de Santo Antônio tinha praticamente as mesmas dimensões daquele que os pesquisadores presenciaram no P.I. Xapecó, durante a realização do *Ritual do Kiki*, na década de 1990.

Aproximadamente trinta pessoas participaram da reza do terço na frente do *altarzinho* trazido da casa de Luisa *Jagnigri* a essa (especial) *igrejinha de tabuinhas* para a realização dessa *Festa de Santo Antônio*. Os participantes ficaram todos de pé, os homens postados à direita, as mulheres à esquerda, a maioria delas com bebês no colo. Diante do *altarzinho*, na posição central, posicionaram-se Luisa *Jagnigri*, uma freira e a kaingang Lucídia Pinto.

À primazia na condução da Ave Maria, Pai Nosso e Salve Rainha foi intensamente disputada entre a *kujã* e a freira católica que liderava o grupo da Sociedade Beneficente Filhas de Jesus. Durante a reza do terço, por diversas vezes escutamos a explosão de foguetes no pátio da casa de Dorvalino *Refej* Cardoso saudando esse momento do ritual.

#### **2.7.1.4 A quarta etapa**

Com o término da reza do terço da *Festa de Santo Antônio* promovida pela Luisa *Jagnigri*, teve continuidade a fabricação do *remédio do mato* no *kókey*. Após as cinzas terem sido colocadas no cocho, nessa etapa Dorvalino *Refej* Cardoso despejou um galão de vinte litros de aguardente pura, enquanto isso Luisa *Jagnigri* e um velho auxiliar masculino colocavam ervas do mato *in natura* nesse recipiente de madeira.<sup>154</sup>

Diferentemente da situação da bebida *kiki* dos Kaingang do P.I. Xapecó, o *remédio do mato* oferecido nessa *Festa de Santo Antônio* começou a ser consumido logo depois pelas pessoas adultas, não passando, portanto, por um período de fermentação.

#### **2.7.1.5 A quinta etapa**

A quinta etapa foi destinada particularmente às crianças, tratou-se do momento em que os pais levaram seus filhos para que Luisa *Jagnigri* desse o banho com ervas do mato para protegê-las contra as *doenças* que ameaçavam a

---

<sup>154</sup> Durante a Festa de Santo Antônio do ano seguinte, Dorvalino *Refej* Cardoso disse que Luisa *Jagnigri* usava “*sambainha*”, “*vassourinha*” e “*sassafrás*” na produção desse *remédio do mato* para consumo dos adultos. Devido às chuvas que assolaram a região do Alto-Uruguaí nesse ano, a Festa de Santo Antônio foi transferida para 29 de junho de 2002.

T.I. Votouro naquele momento. Como as crianças se sentiam incomodadas com essa etapa do ritual, elas choravam, procuravam escapar dos braços da *kujà* e de seu auxiliar masculino, um motivo de grande jocosidade para os adultos, pois já se encontravam em um estado alterado de consciência devido ao *remédio do mato* servido.

A *kujã* usou cerca de seis baldes com água e ervas para molhar a cabeça e o corpo das crianças. Embora a *kujà* também tenha banhado os adultos, a prioridade dessa etapa era as crianças, pois, além delas serem as primeiras, o tempo de duração do banho e da reza feita pela *kujã* era bem maior quando se tratava dos pequenos do Votouro.

#### **2.7.1.6 A sexta etapa**

A última etapa da *Festa de Santo Antônio* foi marcada pelo uso do *remédio do mato* e o baile dos adultos no porão, o *fandango* como costumam dizer os Kaingang começou. Esse espaço da casa de Dorvalino *Refej* Cardoso agora havia se transformado em uma antiga *ramada*, onde homens e mulheres, com destaque para as duplas femininas, dançavam embalados pela música sertaneja que tocava no potente aparelho de CD Gradiente de Dorvalino *Refej* Cardoso.

Diga-se passagem, no período auge do sistema caboclo, os bailes realizados nas antigas *ramadas* se davam a partir do som do acordeão e violão. Enquanto o “*sygyjy*” (chocalho) foi um dos principais instrumentos do sistema *kujã*, o acordeão foi um importante instrumento do sistema caboclo.

Enquanto as três representantes da Sociedade Beneficente Filhas de Jesus davam por encerrada a sua presença na *Festa de Santo Antônio*, não ficando para assistir ao divertido *fandango*, a *kujà* Luisa *Jagnigri*, mesmo cega, também embalada pelo *remédio do mato*, dançou com quase todas pessoas presentes no baile realizado nessa *ramada*, particularmente, com Lucília Pinto e Adair Cardoso, irmã e esposa de Dorvalino *Refej* Cardoso.

Em resumo, a *Festa de Santo Antônio* chefiada pela *kujà* Luisa *Jagnigri*, ocorrida dia 13 de junho de 2001, foi um ritual realizado para a prevenção da

saúde das crianças e para a intensa socialização dos Kaingang *católicos* vinculados à rede de relações religiosas dessa velha *kujà*.

O prestígio na época do professor bilíngüe Dorvalino *Refej* Cardoso, devido ao sucesso do seu trabalho enquanto conselheiro do Conselho Estadual dos Povos Indígenas do Governo do Estado do Rio Grande do Sul (CEPI), o seu acesso privilegiado a diferentes instituições religiosas, científicas e secretarias do Estado, foi fundamental para o êxito dessa *feira de santo*.

## 2.8 A Diferença entre Sistema Caboclo e “Catolicismo Caboclo”

A chegada dos caboclos para morarem nos *toldos indígenas*, a recepção em suas casas dos santos católicos que caminhavam pelo nível terra, a construção de *altarzinhos* nas paredes das casas, o levantamento de *igrejinhas de tabuinhas* no domínio “espaço limpo”, a introdução de uma nova atividade ritual, a organização de um extenso cronograma anual de festas de santos<sup>155</sup> pertencentes ao panteão do catolicismo popular dizem respeito à lógica do sistema caboclo do xamanismo kaingang.

Dessa forma pode-se concluir que o sistema caboclo consiste em uma ideologia xamânica formulada pelos Kaingang a partir das mudanças estruturais que se desdobraram na sua cosmologia a partir das transformações que se sucederam em seus territórios xamânicos — particularmente, a derrubada das florestas e o início do declínio do domínio “floresta virgem” — com mais ênfase, a partir do século dezenove.

O sistema caboclo do xamanismo kaingang se diferencia da noção de “catolicismo caboclo”, preconizada por D’Angelis e Veiga (1994) e Veiga (2000B),

---

<sup>155</sup> Uma pesquisa realizada por Almeida sobre festas de santo entre os Kaingang do P.I. Xapecó, revelou um extenso cronograma anual de festas religiosas: Reis Magos, dia 06 de janeiro; São Sebastião, 20 de janeiro; Divino Espírito Santo, 20 de maio; Santo Antônio, 13 de junho; São João Batista, 24 de junho; Nossa Senhora do Socorro, 26 de junho; São João Maria do Agostinho, 15 de setembro; Nossa Senhora Aparecida, 12 de outubro; Nossa Senhora de Guadalupe (“padroeira dos índios”), 12 de dezembro; Natal, 25 de dezembro. Já na T.I. Apucarana, o mesmo pesquisador percebeu que a festa de São Gonçalo acontece dia 20 de janeiro, mesmo dia de São Sebastião no Xapecozinho; São Benedito, 13 de maio; Reis, de 25 de dezembro a 06 de janeiro. (ALMEIDA, 2004A).



na medida em que esse sistema ideológico não rompeu com o sistema *kujà* que lhe antecederia — portanto, com a estrutura xamânica dessa sociedade.

Por outro lado, a noção de “catolicismo caboclo” de D’Angelis e Veiga (1994) é refém da ideologia de setores da Igreja Católica, na medida em que Veiga, por exemplo, acredita que a continuidade do *Ritual do Kiki* dos Kaingang do P.I. Xapecó tenha acontecido, em um primeiro momento, devido as “influências da catequese de segunda mão” do clero secular, dos capuchinhos e dos jesuítas. (VEIGA, 2000B).

Essa forma de catolicismo não chegou, por isso, a comprometer as práticas dos rituais propriamente Kaingang, de tal maneira que os adeptos mais fiéis do ritual do *Kikikoi*, atualmente, declaram-se ‘puros católicos’, justificando que o catolicismo é sua ‘religião antiga’. (VEIGA, 2000B, p. 278-9).

Tratando-se do sistema caboclo, o produtor da religião kaingang continua sendo o *kujà* e o curandor através de uma nova ideologia xamânica apresentada por sua própria sociedade. Em outras palavras, o sistema caboclo não é uma qualidade do possível da Igreja Católica, mas, sim, uma realização xamânica kaingang.

Em suma, o movimento realizado pelos Kaingang foi no sentido da adoção de um novo sistema ideológico na sua concepção xamânica. Como atesta a presença das palavras “*topê*”<sup>156</sup> (origem no “*tũpã*” da língua guarani, traduzido por “Deus”), “*pandére*” (padre) no seu léxico, a entrega de santinhos inclusive por

---

<sup>156</sup> Segundo Wiesemann (s/d), desde a publicação do primeiro vocabulário kaingang por A. Saint-Hilaire, ainda em 1820, “*topê*” está presente. Como mencionou essa lingüista, esse termo continuou aparecendo nos vocabulários seguintes, com pequenas variações na escrita. Por exemplo, em Teschauer (1927), ele aparece como “*tupé*”; Borba (1908), “*tupen*”; Taunay (1918), “*tupén*”; Floriania (1918), “*tupén*”; Mendes (1954), “*tupé*”; na própria Wiesemann (1981), “*topê*”. Já com relação ao instante que os Kaingang introduziram essa palavra no seu léxico, segundo Wiesemann: “em 1626-27 um primeiro contato com os ‘Gualachos’ foi estabelecido pelo Pe. A. Ruiz de Montoya, com a ajuda de um Guarani que tinha aprendido a língua kaingang quando se acidentou numa visita àquele grupo. Ele serviu de intérprete para os primeiros padres, e é bem provável que *Topê* foi introduzido por ele. Infelizmente não temos muito material lingüístico daquele tempo — vocabulário, gramática e catecismo, elaborados pelos dirigentes da ‘Reducción de la Concepción de los Gualachos’ foram perdidos. [...]. Em São Paulo se usa *kaĩkê* ‘céu’ para Deus, sem fazer diferença entre o céu e aquele que criou os céus.” (WIESEMANN, s/d, p. 211-2).

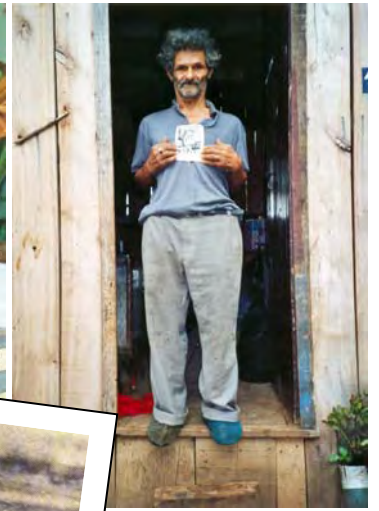
padres, a origem do sistema caboclo no xamanismo kaingang remonta já os primeiros contatos dos Kaingang com os jesuítas no século dezessete.<sup>157</sup>

O sistema caboclo exerceu uma profunda influência no xamanismo kaingang, de maneira que praticamente todos os *kujà* incorporaram os santos católicos em seus trabalhos. A presença de cruces de madeira pintadas com as marcas das metades *kamê* e *kanhru* no *Ritual do Kiki*, realizado pelos Kaingang do P.I. Xapecó, da imagem de São João Maria nas casas e *altarzinhos* dos Kaingang *católicos*, a dupla jornada de Vicente Fernandes *Fokanh* — como *po'í* durante o *ritual do Kiki* e como vice-presidente na *igrejinha da saúde* — são provas mais que contundentes que os Kaingang souberam, com maestria, conciliar o sistema *kujà* com o sistema caboclo.

A partir da década de 1940, segundo os velhos kaingang das terras indígenas Nonoai e Votouro, o xamanismo kaingang, os conhecimentos do sistema *kujà* e do sistema caboclo dos antigos *kujà* e curandores entrou em declínio em suas comunidades. Como será visto no próximo capítulo, a presença da “*religião católica civilizada*” representou um duro golpe ao complexo xamânico dessa sociedade.

---

<sup>157</sup> “O avanço do cristianismo em direção ao povoamento dos Kaingang pode ter ocorrido em princípios do século XVII, através das atividades missionárias dos jesuítas próximo ao seu território. Conforme Monteiro, no início do século XVII os paulistas concentraram sua ação na região sul, sendo o local conhecido como Sertão dos Pato, interior de Santa Catarina (SC), pólo de atração de jesuítas e colonos desde meados do século XVI. Embora fosse uma região exclusivamente de grupos Guarani, localizava-se próximo aos limites da área de perambulação dos Kaingang situados ao norte do Rio Grande do Sul (RS) e oeste catarinense. Por sinal esta última região foi primeiro contatada pelos bandeirantes a caminho do RS em 1641.” (ALMEIDA, 1998, p. 34).



Im. 46



### CAPÍTULO 3

## AS TENSÕES DO COMPLEXO XAMÂNICO DOS KAINGANG DA TERRA INDÍGENA VOTOURO COM A IGREJA CATÓLICA E O ESTADO

Segundo Jorge *Kagnãg* Garcia, a época que as crianças kaingang eram formadas a partir da lógica do sistema kujà — com *remédio do mato* — está encerrada nas terras indígenas. Ainda segundo esse velho, o mesmo se passa agora com o sistema caboclo do xamanismo kaingang. A situação de declínio da segunda ideologia xamânica foi manifestada também pelo ex-capelão e atual conselheiro Luis Thiago, 62 anos de idade, metade *kanhru*, morador da Terra Indígena (T.I.) Votouro, do seguinte modo:

*Fomos atrás das outras rezas; não existe mais estas rezas; se não eu sabia tudo. Eu sabia tudo, depois me esqueci; se fosse um cara que soubesse escrever, tivesse anotado alguma coisa no papel, sabia quase tudo. De idéia fui muito inteligente; de leitura, não.*

O objetivo desse capítulo será analisar os seguintes aspectos: primeiro, os embates religiosos dos Kaingang da T.I. Votouro no decorrer dos dois últimos séculos; segundo, a relação dos Kaingang *católicos* do sistema caboclo com a Igreja Católica Apostólica Romana e o Estado; terceiro, a qualidade da relação do sistema kujà com o sistema caboclo do xamanismo kaingang.

### 3.1 As Trocas do Sistema Kujà e Sistema Caboclo dos Kaingang com a Igreja Católica Apostólica Romana, Século Dezenove

Levando-se em consideração o século dezenove e o século vinte, as relações dos Kaingang com os padres da Igreja Católica foram marcadas por sentimentos de respeito, embaraço e tensão por parte dos primeiros. A leitura de certos documentos históricos, etnográficos e etnológicos revela essa complexa relação. Assim, em uma pesquisa realizada por Alfred Métraux, na década de

1920, entre os Kaingang (“Botocudo”) do Paraná e de Santa Catarina, no tópico relacionado ao “homem médico”, esse etnólogo fez um interessante comentário a respeito da relação dessas pessoas com a Igreja Católica: “os Kaingang chamam seus feiticeiros [*kujà*] de pan dère [padre] em razão do grande uso que eles fazem do rabo de serpente [cajado] em suas cerimônias”. (T. do A. PLOETZ, MÉTRAUX, 1930-1, p. 214).

Não foram poucas as situações em que os Kaingang compararam os seus *kujà* e *pã’í mbâng* às chefias da Igreja Católica — e vice-versa, também atribuíram aos padres, que chegavam para visitá-los com intuito de catequizá-los, o mesmo status de seus grandes *kujà* e *pã’í mbâng*. Uma dessas situações foi, por exemplo, a visita do Pe. Parés ao *pã’í mbâng Fongue* no aldeamento Guarita, em 1848. (BECKER, 1976; ZWETSCH, 1994; LAROQUE, 2000).

Era este un hombre como de 70 años, de alta estatura y agradables facciones: estaba sentado en su cama, que es un cañizo de tacuaras, con las piernas cruzadas, desnudo y sin otro abrigo que una como esclavina de lienzo que le cubría la mitad de las espaldas. Recibióme riendo, y tomándome de la mano, hizo lugar para sentarme junto á si, llamándome **Pandara**, y dando á entender que éramos iguales.” (Pérez, *apud* LAROQUE, 2000, p. 86).

Outro exemplo que marca esse patamar de importância atribuído aos representantes da Igreja Católica Apostólica Romana pelos Kaingang foi o batismo do *kujà* e *pã’í mbâng Votouro*, realizado pelo Pe. Julian Solanellas.<sup>158</sup> Conforme a narrativa desse padre, Votouro era um homem com mais de cem anos de idade, uma pessoa de estatura alta e afável que muitas vezes ficava vestido como o “Senhor o criou”. (LAROQUE, 2000).

O batismo de *Votouro* consistiu em um episódio que marcou a biografia desse *kujà* e *pã’í mbâng* e, por conseguinte, a ascensão do processo de catequização de seus subordinados. Ciente disso, a Igreja Católica não mediu esforços, o Pe. Julian Solanellas empenhou-se na realização desse sacramento, conforme demonstra a sua narrativa, viajando a pé por uma picada na floresta

---

<sup>158</sup> “Em 1850, o cacique Votouro e sua gente se encontrava aldeados a cinco léguas a leste de Nonoai, no outro lado do rio Passo Fundo. No aldeamento tinha quatro ou cinco casas, na época identificadas como ‘ranchos de bugres’, num dos quais vivia Votouro.” (SIMONIAN, 1990-93, p. 78).

entre o *aldeamento Nonohay* e a aldeia desse “selvagem” na outra margem do Rio Passo Fundo. (LAROQUE, 2000). Com a palavra, o Pe. Julian Solanellas:

Dios quiso, llegué ántes de entrar el sol al término de mi viaje: entré en una pequeña y hermosa campiña rodeada de bosques, y en ella cuatro ó cinco ranchos de bugres, em uno de los cuales encontré vivo al salvaje por quien había andado tan escabroso camino: grand consuelo inundó mi corazón, viendome ya á su lado. Ofrecíle una camisa que llevaba y yo mismo se la pus, pues estaba como el Señor lo crió [...]. luégo le declaré el objeto de mi visita, que era abrir las puertas del cielo con el bautismo: mostróse muy contento y agradecido, y me pidió que lo bautizase luégo, como lo hice. (Perez, *apud* LAROQUE, 2000, p. 107).

A partir desse comentário de Solanellas, os sentimentos dos velhos chefes kaingang em relação aos padres não ficaram marcados somente pelo respeito e gratidão. No mesmo trabalho do historiador Laroque há a informação que o batismo do *kujà* e *pã'í mbâng Votouro* somente aconteceu pouco antes de sua morte, entre 1853 e 1854, pois, por diversas vezes, esse homem se negara a fazer tal sacramento no *aldeamento Nonohay*. (LAROQUE, 2000). Esse dado por si só revela o patamar de resistência dessa liderança à ideologia da Igreja Católica.

Outro exemplo que demonstra a tensão no relacionamento entre Kaingang e padres foi a realização do *Ritual do Kiki* no *aldeamento Nonohay*, em 1851. Segundo Laroque, o *Ritual do Kiki* desse ano coincidiu com a chegada de uma comissão de *pã'í* (Laroque menciona “chefes subordinados”) de Porto Alegre, pertencente ao grupo do *kujà* e *pã'í mbâng Votouro*, após participar de uma reunião com o Presidente da Província. (LAROQUE, 2000). Outra vez foi o Pe. Julian de Sollanelas que relatou esse acontecimento ao seu superior, o Pe. Mariano Berdugo.

Para este tan distinguido dia, que para ellos es el más glorioso del mundo, hicieron cántaros de su aguardiente, que conservaban en un grande tronco hueco, que sieve de tinaja, y de cuándo en cuándo mientras están bailando, un cacique ó dos, con un pedazo de calabaza seca , que sirve de vaso, les va dandode beber á todos. Vi cuando llegaron los bugres convidados que ya lo anunciaba su música, la cual consiste en flautas de caña, que tocan con la nariz, y cuernos de buey, que ellos se arregian, y que todos marchaban formados con su grand Capitán al frente. ¡ Qué bellos mozos! ¡ Que buenos granaderos! [...] Comenzó la danza à la tres de la tarde y acabó á las doce de la noche. Ciertamente una vez en la vida es cosa digna de ver á estos indios, adornadas sus cabezas com plumas de papagayo, y á sus mujeres, brincar y bailar con mucho recato y honestidad [...] aquella música tan patética y tétrica, aquellas

voces propias de salvages, todo junto forma una armonia, que al que nola ha cido, no le disgusta, pero al que la oye todos os días, fastididiaría mucho, si el amor de Dios no la dulcificara. (Perez, *apud* LAROQUE, 2000, p. 105-6).

Extasiado com a realização do *Ritual do Kiki* pelos selvagens no aldeamento *Nonohay* — “¡ Qué bellos mozos! ¡ Que buenos granaderos!” — o Pe. Julian Solanellas decidiu àquele dia suspender a reza do terço na capela situada sessenta metros do “grande tronco oco” onde acontecia a festa. Mas para a surpresa desse homem, algumas crianças kaingang se dirigiram até ele, solicitando-lhe que fizesse o terço. Então, com a batida do sino pelo padre muitos “bugrinhos” deixaram de assistir o *Ritual do Kiki*, dirigiram-se à capela para rezarem juntos o conjunto de orações, somente depois retornaram para assistir aos índios com penas de papagaio dançando no *Ritual do Kiki*. (LAROQUE, 2000).

A partir desses casos brevemente apresentados acima, também se pode deduzir que no século dezenove, a ideologia do sistema *kujà* foi dominante na liderança dos velhos chefes dessa sociedade, conseqüentemente, no xamanismo kaingang. Como se sabe, o domínio “floresta virgem” era o centro das relações dos *kujà*, *pã’í*, *pã’í mbâng* desse território xamânico.

Ainda nessa época, os *kujà* e *pã’í mbâng Fongue* e *Votouro* recepcionavam os padres em suas casas despidos. Já na segunda metade do século dezenove, a partir do batizado dos velhos caciques, da chegada dos caboclos para morarem nos aldeamentos com os kaingang, o sistema ideológico caboclo havia ganhado bastante projeção no xamanismo Kaingang, ocorrendo então a ascensão dos *altarzinhos* no domínio “casa” dos *kujà*, curandores caboclos e demais Kaingang.

Apesar dessa mudança de ênfase de um sistema e outro, nas relações sociais internas dos Kaingang, o *kujà* e curandor do poder belicoso espiritual e de cura tinham uma relação dinâmica com o *cacique* do poder político. A memória sobre os *kujà* e curandores do *toldo* *Votouro* dos velhos Kaingang da T.I. *Votouro* e do *Capão Alto* (T.I. *Nonoai*) mostra que tanto *kujà* como o curandor possuíam autoridade sobre o poder político e sobre a sociedade. Prova disso são as narrativas a respeito da participação e cooperação da liderança política nas festas de santos, realizadas, por exemplo, na *igrejinha de tabuinhas* pela curandora Matilde da Silva:

*Aqui o pessoal enchia a igrejinha, ficava o pessoal assim unido, puxasse fora pra ver; tinha o cacique junto com nós. A polícia ficava do lado, tudo tinha que acompanhar e rezar, quem não sabia ficava aprendendo. (capelão Braulino Pereira Beline, T.I. Votouro, abril/2003).*

*Ela não fazia tudo, já tinha as pessoas preparadas, aqueles que ela preparou, ensinou as rezas, ensinou a tradição indígena, já tinha voz, fazia tudo direitinho como ela precisava, que ela mandava fazer; era ela. No início era tudo ela que fazia, no dia da festa, as pessoas ela mandava chamar. A velha ensinava as pessoas pra rezar, cozinhar as comidas que eles comiam, próprio pra preparar as carnes, preparar os bolos de farinha. Então, tudo aquilo era dividido, era apartado, não era um só que fazia. Na capelinha dela, nos dias da festa tinha tudo aquilo, os preparados, até pra dividir a comida ao pessoal, tocava pra liderança, polícia, cabo indígena distribuía carne, comida pra cada um, pra não estragar. Foi assim que conheci as festas. Era vida boa, todo mundo se respeitava; ninguém se estranhava. (Jorge Kagnãg Garcia, Capão Alto, T.I. Nonoai, janeiro/2004).*

De fato, passados cinco décadas das festas de santos organizadas por Matilde da Silva, as relações entre o poder de cura e poder político mudaram significativamente na T.I. Votouro. Para citar uma situação, durante uma conversa com o *cacique* Jacir de Paula, em março de 2003, a respeito de projetos para o bem-estar dos Kaingang dessa comunidade, a idéia desse chefe político se distinguia bastante da matriz dos velhos kaingang, ligados à perspectiva do sistema kujà e do sistema caboclo.

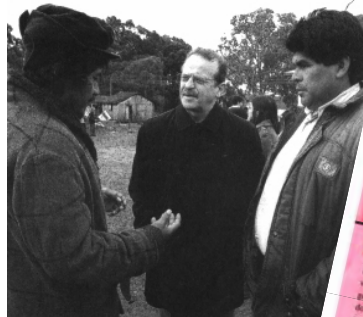
- *Quais são os seus projetos?*
- *Tenho vários pensamentos; estou pensando no melhor da comunidade; a comunidade é carente e tem necessidades; quem está na frente tem que se preocupar; este é o nosso trabalho. Eu pretendo nos próximos dias fazer várias coisas; que a comunidade tenha participação, tenha melhores condições de vida. Quero fazer uma coisa que beneficie a comunidade em geral; igualdade como base, não trabalhar pensando na minoria. Quero aumentar as áreas a serem destocadas, dar um pedacinho pra cada um fazer o seu giro.*
- *Explica-me o que é ‘destocar’?*
- *Temos uma lavoura e precisa aumentar mais; vem um trator e arranca.*
- *Você se agarra em algum santo? Concilia religião e administração?*
- *A gente nunca fez isto; a gente mais participa das missas, terços; mas assim...*
- *Você toma as decisões a partir da sua experiência?*
- *Ahã!*
- *Você não tem orientação de algum kujà, curador?*
- *A orientação é boa, mas a gente não dá atenção a partir deste tipo de coisa.*

Isto é, a ausência de uma orientação religiosa nas decisões tomadas por Jacir de Paula a respeito das necessidades dos Kaingang da T.I. Votouro revela, nesse início de século vinte e um, a ruptura que existe, pelo menos, entre o plano





Im. 47



Im. 49

**Educação Indígena**  
 Construção da primeira escola de Formação de Professores Indígenas, na Terra Indígena de Inhacorá. 1996, as 42 escolas indígenas fazem parte da Rede Estadual de Educação e são mantidas pelo Estado.  
 O número de crianças adolescentes e adultos nas escolas indígenas aumentou de 2.985, em 98, para 4.268, em 2002.  
 O governo Olívio realizou, pela primeira vez na história do Estado, concurso público para professores indígenas.  
 Os Kaingang e os Guaraní participaram do Movimento de Alfabetização de Adultos - MOVA - em suas línguas originais.  
 Foram 22 turmas.

**Kanhgág Kanhárá tá**  
 Emá ty Inhacorá tá fóg kar jê há ikóra magistério ty 42 ke fóg Rede Estadual de Educação ki ge ky jê ha. Estado há fóg ag tyf nón nó vy mí.  
 Governo Olívio há fóg concurso público han mý gé, professor ty Kanhgág tá vj ag mý. Kar Kaingang, kar guarani ag fóg Mova kige mí gé 22 turmas mýv.

**Compare o que o Olívio fez com o que o governo do PMDB do Rigotto**  
 O governo Olívio investiu R\$ 28, 2 milhões contra R\$ 1, 1 milhão do PMDB

**Em terras**  
 R\$ 24,2 milhões num total de 9.738 hectares para a comunidade indígena contra R\$ 1, 1 milhão e 1.493 hectares no governo do PMDB do Rigotto.

**Méio Ambiente**  
 467 hectares de solo recuperado  
 177,35 hectares de reflorestamento contra nenhuma ação dos governos anteriores

**R\$ Rural**  
 R\$ 3,1 milhões beneficiando 3.050, contra nada dos anteriores

**Cursos**  
 44 cursos em 2001 com aplicação de R\$ 44,1 mil, beneficiando 934 pessoas contra nada

**Escolas**  
 Construção da primeira escola de Magistério Indígena  
 Foram R\$ 500 mil em investimentos

**Não se engane, Rigotto e Serra são os 500 anos de massacre dos povos indígenas**

**TARSO Governador · LULA Presidente**

Im. 48

**Os povos indígenas entram na história Kanhgág ag tóg história ki ge**

Em 1999, o governador Olívio Datto realizou o primeiro Conselho dos Povos Indígenas em seu Estado. Foi o primeiro estado a convocar os povos indígenas. Logo após, foram criados o Conselho dos Povos Indígenas e o Acre, hoje governador.

Em 1999, o governo Olívio Datto fez o primeiro Conselho dos Povos Indígenas em seu Estado. Foi o primeiro estado a convocar os povos indígenas. Logo após, foram criados o Conselho dos Povos Indígenas e o Acre, hoje governador.

**Participação do Conselho**  
 Após não ter participado Kaingang e Guaraní que deixaram o que o governo de Rigotto fez para as comunidades indígenas através do Conselho Estadual dos Povos Indígenas e suas 14 representações Kaingang e 14 Guaraní, um de cada Terra Indígena.

**Em terras**  
 Desde 1999, o governo Olívio investiu R\$ 28,2 milhões em terras para indígenas.

**Cursos**  
 Proibido de CD Pimenteira Kanhgág - Kanhgág tyf, de região de Kaingang - Kanhgág ag káre, com fós construído o primeiro Museu Indígena do Rio Grande do Sul, no Píndabó, em Nonoai.

**Investimentos**  
 Um total de 3.050 famílias indígenas em todo o estado receberam recursos do R\$ Rural, que tem uma linha de financiamento específica para as comunidades indígenas. De 1999 até agora foram investidos R\$3 milhões.

**Escolas**  
 R\$ 500 mil em investimentos para a comunidade indígena contra R\$ 1, 1 milhão e 1.493 hectares no governo do PMDB do Rigotto.

**Méio Ambiente**  
 467 hectares de solo recuperado  
 177,35 hectares de reflorestamento contra nenhuma ação dos governos anteriores

**R\$ Rural**  
 R\$ 3,1 milhões beneficiando 3.050, contra nada dos anteriores

**Cursos**  
 44 cursos em 2001 com aplicação de R\$ 44,1 mil, beneficiando 934 pessoas contra nada

**Escolas**  
 Construção da primeira escola de Magistério Indígena  
 Foram R\$ 500 mil em investimentos

**Os povos indígenas entram na história Kanhgág ag tóg história ki ge**

Em 1999, o governador Olívio Datto fez o primeiro Conselho dos Povos Indígenas em seu Estado. Foi o primeiro estado a convocar os povos indígenas. Logo após, foram criados o Conselho dos Povos Indígenas e o Acre, hoje governador.

**Participação do Conselho**  
 Após não ter participado Kaingang e Guaraní que deixaram o que o governo de Rigotto fez para as comunidades indígenas através do Conselho Estadual dos Povos Indígenas e suas 14 representações Kaingang e 14 Guaraní, um de cada Terra Indígena.

**Em terras**  
 Desde 1999, o governo Olívio investiu R\$ 28,2 milhões em terras para indígenas.

**Cursos**  
 Proibido de CD Pimenteira Kanhgág - Kanhgág tyf, de região de Kaingang - Kanhgág ag káre, com fós construído o primeiro Museu Indígena do Rio Grande do Sul, no Píndabó, em Nonoai.

**Investimentos**  
 Um total de 3.050 famílias indígenas em todo o estado receberam recursos do R\$ Rural, que tem uma linha de financiamento específica para as comunidades indígenas. De 1999 até agora foram investidos R\$3 milhões.

**Escolas**  
 R\$ 500 mil em investimentos para a comunidade indígena contra R\$ 1, 1 milhão e 1.493 hectares no governo do PMDB do Rigotto.

**Méio Ambiente**  
 467 hectares de solo recuperado  
 177,35 hectares de reflorestamento contra nenhuma ação dos governos anteriores

**R\$ Rural**  
 R\$ 3,1 milhões beneficiando 3.050, contra nada dos anteriores

**Cursos**  
 44 cursos em 2001 com aplicação de R\$ 44,1 mil, beneficiando 934 pessoas contra nada

**Escolas**  
 Construção da primeira escola de Magistério Indígena  
 Foram R\$ 500 mil em investimentos

**Os povos indígenas entram na história Kanhgág ag tóg história ki ge**

Em 1999, o governador Olívio Datto fez o primeiro Conselho dos Povos Indígenas em seu Estado. Foi o primeiro estado a convocar os povos indígenas. Logo após, foram criados o Conselho dos Povos Indígenas e o Acre, hoje governador.

**Participação do Conselho**  
 Após não ter participado Kaingang e Guaraní que deixaram o que o governo de Rigotto fez para as comunidades indígenas através do Conselho Estadual dos Povos Indígenas e suas 14 representações Kaingang e 14 Guaraní, um de cada Terra Indígena.

**Em terras**  
 Desde 1999, o governo Olívio investiu R\$ 28,2 milhões em terras para indígenas.

**Cursos**  
 Proibido de CD Pimenteira Kanhgág - Kanhgág tyf, de região de Kaingang - Kanhgág ag káre, com fós construído o primeiro Museu Indígena do Rio Grande do Sul, no Píndabó, em Nonoai.

**Investimentos**  
 Um total de 3.050 famílias indígenas em todo o estado receberam recursos do R\$ Rural, que tem uma linha de financiamento específica para as comunidades indígenas. De 1999 até agora foram investidos R\$3 milhões.

**Escolas**  
 R\$ 500 mil em investimentos para a comunidade indígena contra R\$ 1, 1 milhão e 1.493 hectares no governo do PMDB do Rigotto.

**Méio Ambiente**  
 467 hectares de solo recuperado  
 177,35 hectares de reflorestamento contra nenhuma ação dos governos anteriores

**R\$ Rural**  
 R\$ 3,1 milhões beneficiando 3.050, contra nada dos anteriores

**Cursos**  
 44 cursos em 2001 com aplicação de R\$ 44,1 mil, beneficiando 934 pessoas contra nada

**Escolas**  
 Construção da primeira escola de Magistério Indígena  
 Foram R\$ 500 mil em investimentos

cosmológico-xamânico e o plano sociológico-político. Como disse Jorge Kagnãg Garcia, “os caciques deixaram de obedecer ao kujà”.

A marginalização do sistema kujà e do sistema caboclo dos Kaingang da T.I. Votouro, como será visto a seguir, está relacionada, por um lado, à ruptura da Igreja Católica Apostólica Romana com o sistema caboclo dessa sociedade, por outro, ao processo de tutela imposto ao poder político kaingang imposto pelo Estado, a partir da década de 1940.

### **3.2 O Declínio do Domínio “Floresta Virgem”: A Instalação do Escritório do Chefe de Posto e dos Grupos Residenciais Kaingang no *Erval Seco***

O declínio do domínio “floresta virgem” foi uma constante no *toldo Nonoai* e no *toldo Votouro* no século dezenove, a partir da intensificação da imigração europeia no Rio Grande do Sul. Com relação ao século vinte, segundo levantamento realizado pela ecóloga Ana Elisa de Castro Freitas, na década de 1950, esse estado possuía cerca de 40% de áreas cobertas por florestas; na década de 1970, esse número caiu para menos de 9%; em 1992, decresceu para 2,5% e 1994 atingiu o nível máximo de desmatamento com apenas 1,5% de área preservada. (FREITAS, 2000).

Nas cinco primeiras décadas do século passado, o domínio “floresta virgem” ainda gerava um grande impacto à cosmologia kaingang, da mesma forma, aos caboclos, brasileiros e viajantes<sup>159</sup> que estavam nessa região da bacia do Rio Uruguai. Segundo Veiga e D’Angelis:

Até o final do século XIX e primeiras duas décadas do século XX, quando a quase totalidade das reservas indígenas Kaingang foi estabelecida (restringindo, de fato, os territórios de ocupação indígena e impedindo a manutenção de sua economia tradicional), esses territórios vivam em relativo isolamento. Ainda que, já àquela época, conflitos com os fazendeiros fossem comuns, revelando um certo ‘cerco’ sobre as aldeias indígenas, o cotidiano da vida indígena desenrolava-se longe dos olhos dos colonizadores e, de modo geral, passava

---

<sup>159</sup> “São esplêndidas matas, as que estou vagueando, distante três léguas dos próximos moradores, à beira do campo. A extensa área é quase sem caminhos e atalhos. Quando muito encontram-se antigos caminhos, poucos usados, trilhados pelos índios, para chegarem aos lugares de caça e pesca. Os índios observavam rigorosamente uma marcha dentro da floresta, um atrás do outro, motivo que esses atalhos são bem estreitos, mas como atalhos silvestres são bem marcados.” (BESCHOREN, 1989, p. 103).

incólume às esporádicas tentativas catequizadoras da Igreja Católica. (VEIGA, D'ANGELIS, 2000, p. 309).

Relativamente isolados no interior de seus *toldinhos*, os *kujà* kaingang davam *remédio do mato* às mães para que seus filhos já nascessem com *sangue forte*. Da mesma forma, ainda na perspectiva do sistema *kujà*, sabe-se que esses mesmos chefes, através de banhos rituais, preparavam os corpos de seus Kaingang para serem um *kujà*, um *guerreiro*, um *caçador*, um *melador*, um *pescador*, um *coletor*.

Ainda nessa época, a maioria das atividades dessa sociedade era relacionada ao domínio “floresta virgem” — a relação com o mundo-outro, a cura das pessoas, a economia nativa — sendo que o *remédio do mato* coletado pelo *kujà* também era usado para os Kaingang terem sempre disposição para caminharem, dia e noite, nus, por esse domínio.

O velho Leopoldo Farias, da T.I. Votouro, metade *kanhru*, comentou que há menos de um século atrás, os atuais municípios de Xanxerê, Xaxim, Chapecó, Nonoai, Faxinalzinho, Erechim, eram “*tudo matão*”. Esse homem disse também que nessa mesma época os Kaingang andavam somente atrás da caça, do peixe, do pinhão, do mel — com relação ao complexo xamânico, os *kujà* eram “*só do matão*”.

Ligado à geração seguinte de Leopoldo Farias, o capelão Braulino Pereira Beline, 62 anos de idade, comentou que quando ele era criança, os Kaingang do *toldo Votouro* iam a pé, pelo domínio “floresta virgem”, por exemplo, ao rio Passo Fundo, ao *toldo Nonoai* para pescar, acampar, visitar os seus parentes. O velho Jorge *Kagnãg* Garcia foi um dos Kaingang que, na década de 1940, saiu do *toldo Votouro* para visitar o irmão Ângelo Garcia no *toldo Nonoai*, lá conheceu Maria Constante, filha do antigo *kujà* Pedro Constante, casou-se com essa mulher, construiu a sua casa próximo a Cascata, os seus primeiros filhos.

Ainda nessa década, João Domingos *Kỹnója*<sup>160</sup> (Candóia) era quem exercia o poder belicoso e político entre os Kaingang do *toldo Votouro*.<sup>161</sup> Dentro

---

<sup>160</sup> Conforme grafia do professor bilíngüe Dorvalino *Refej* Cardoso; ainda segundo esse professor, não existe tradução do kaingang para o português da palavra *Kỹnója*.

do espaço de 3.053 hectares de terras definido pelo Estado em 1918, esse homem morava no *toldinho Votouro*. João Domingos *Kỹnója* foi um importante “tronco velho”<sup>162</sup> e *pã’í mbâng* dos Kaingang, sucedendo, no fio do tempo, o *kujà* e *pã’í mbâng Votouro*. Nesse espaço do *toldinho Votouro*, o poder belicoso espiritual e o poder de cura, ambos pertencentes ao domínio “floresta virgem”, foram exercidos pela *kujà* de nome Cristina *Kỹnója*, uma filha desse homem.

O *toldinho Votouro* onde morou a parentela de João Domingos *Kỹnója* era formado por poucas casas (sendo as mesmas construídas de folha de taquara, coqueiro, capim), algumas nascentes de água e pelo cemitério onde foi sepultado o velho *kujà* e *pã’í mbâng Votouro*, no século dezenove. Ainda segundo a memória dos mais antigos na T.I. Votouro, no *matão*, ao redor desse espaço, havia pé de angico (*Parapiptadenia rigida*), cedro (*Cedrela fissilis*), madeira batinga (*Eugenia durissima*), canjerana (*Cabralea*), pinheiro (*Araucaria angustifolia*), que os Kaingang manejavam a partir de seu cotidiano. Por exemplo, a partir da folha da urtiga, essas pessoas produziam uma espécie de camisolão que era usada pelas crianças desse *toldinho*.

Tendo em vista a característica de dispersão das parentelas kaingang, além do *toldinho Votouro*, os Kaingang do *toldo Votouro* também moravam no *toldinho Coroado*<sup>163</sup> e no *toldinho Erval Grande*.<sup>164</sup> Do domínio “casa” pertencente a esses *toldinhos*, os Kaingang saíam para acampar, caçar, pescar, coletar nas fronteiras de nome *Barra do Rio Pinheiro*, *Costa do Erechim* do domínio “floresta

---

<sup>161</sup> O *toldo Votouro* foi demarcado pela Comissão de Terras de Erechim com 31.000 hectares de terras, logo depois de 1910, junto com o *toldo Guarani* ou *toldo Guabiroba*. Mas, já em 1918, esse espaço sofreu uma extrema redução passando para 3.053 hectares. (SIMONIAN, 1994). Segundo Simonian: “[...] os indígenas argumentam que de fato a demarcação de sua área deveu-se a pagamento de sua força de trabalho, pois abriram uma picada ligando os povoados nascentes do Erval Grande ao do Paiol Grande (atual Erechim).” (SIMONIAN, 1990-93, p. 76).

<sup>162</sup> “*Tronco velho* é uma categoria kaingang que associa determinados indivíduos a determinados territórios e, sobretudo, a uma determinada história. Os *troncos velhos* são, enfim, o foco ancestral dos grupos domésticos. Com efeito, os grupos domésticos articulados em torno dos *troncos velhos* são os mais importantes, são estes que congregam uma *parentagem* mais numerosa.” (FERNANDES, 2003, p. 138).

<sup>163</sup> Segundo os velhos da T.I. Votouro, o *toldinho Coroados* estava localizado na vila Coroados, saída da cidade de Faxinalzinho para Nonoai.

<sup>164</sup> A antropóloga Maria Helena de Amorim Pinheiro, no “Relatório Preliminar sobre a Terra Indígena Votouro-Candóia”, levantou ainda outras antigas aldeias chamadas “Campina”, “Barro Preto” e “Raia Velha”. (PINHEIRO, 2002).

virgem”. Conforme a memória de Leopoldo Farias, a fronteira *Barra do Rio Pinheiro* era um “*lugar chatinho*”, por sua vez, na *linha Barra Seca* tinha muitos *tigres*. Por sua vez, nas palavras de Luis Thiago:

*Na época o índio era pouco, dois três moravam lá, dois três, moravam lá. Onde tinha fruta, caça, os índios se acampavam e ficavam por lá; se gostavam do lugarzinho, achavam uma água boa, ficavam. Era tudo tradicional. Aqui mesmo, sai dali ia lá na Barra do Erechim se acampar quinze, vinte dias; levava pixé, canjica, farinha de pinhão, caçava, melava, ficava lá um par de dias; depois vinha de novo; era dessa maneira que se vivia naquela época.*

Também na década de 1940, dentro dos limites do *toldinho Votouro*, onde morava o *pã'í mband* João Domingos *Kýnója*, foi construída a primeira sede do posto de Inspeção de Terras do Noroeste, por Osório Floriano Torres, fiscal de posto do SPI.<sup>165</sup> Porém, segundo Jorge *Kagnãg* Garcia, esse homem “*não comandou muitos anos, ele deixou pro filho dele, um gringo; botaram ele mesmo, primeiro chefe; era acostumado a lidar com os índios*”.

O aumento da pressão territorial devido à ocupação dos revolucionários não-índios Chimangos e Maragatos (SIMONIAN, 1994), de novos fluxos de migração de grupos étnicos alemães, italianos, poloneses, às fronteiras ao redor do *toldinho Votouro*, levou Osvaldo Floriano Torres, filho de Osório, a ceder esse espaço à colonização e a transferir os Kaingang desse *toldinho* para outro espaço. Desse modo a nova sede do posto foi construída em uma encruzilhada da *estrada velha*, na fronteira chamada *Sassafrás*. Segundo Luis Thiago, “*antigamente a estrada cruzava ali, a estrada velha; a moradia deles era ali, chefe do posto, cacique, igreja*”.

Após a construção da sede de posto nessa nova fronteira do domínio “*espaço limpo*”, o *Sassafrás* passou a ser chamado pelos Kaingang de *Campina do Posto* e, principalmente, *Erval Seco*. Diga-se de passagem, trata-se de um nome bastante sugestivo. Como no caso dos Kaingang da T.I. Palmas, analisada por Fernandes (2003), o *Erval Seco* constituiu-se em um centro político e administrativo projetado pelo SPI — formado pela casa do chefe de posto,

---

<sup>165</sup> A ocupação Kaingang nesta área era, então, efetivada a partir de ‘postos’. Um deles estava localizado em Votouro (onde estavam o salão, a igreja e os ‘troncos’ para punição), outro em Herval Seco e, um terceiro posto na saída para Nonoai.” (SIMONIAN, 1994, p. 09).

“tronco”<sup>166</sup>, casa do cacique, igreja católica, salão de dança, roça coletiva. (SIMONIAN, 1994; FERNANDES, 2003; ALMEIDA, 2004A).

Essa concepção do espaço, de concentração das casas lado a lado à margem de uma *estrada velha*, projetou a sobreposição do centro sobre a periferia, da ordem político-administrativa do chefe de posto sobre o poder belicoso e político do *pã'í mbâng* João Domingos *Kỹnója*. Junto a isso, favoreceu a derrubada da “floresta virgem” dos Kaingang do *toldinho Votouro*, *toldinho Coroadado* e *toldinho Erval Grande* à colonização predatória dos imigrantes que se instalavam em número cada vez maior nesse território xamânico kaingang.

Os velhos kaingang narram que inúmeros pés de pinheiro (*Araucaria angustifolia*), cedro (*Cedrela fissilis*), cabriúva (*Myrocarpus frondosus*), angico (*Parapiptadenia rigida*), louro (*Cordia trichotoma*), entre outros, foram serrados a muque e descascados a machado pelos próprios Kaingang tanto no *toldo Nonoai* como no *toldo Votouro*. Segundo Jorge *Kagnãg* Garcia, no *toldo Nonoai*, “consumiram com tudo, tiraram até a raiz”. Por outro lado, o desaparecimento desse *matão* obrigou os *kujà* a se deslocarem longos percursos para encontrarem o *remédio do mato*, para dialogarem com seu *jagrê*, para terem acesso ao caminho que os levasse ao “*núgme*”.<sup>167</sup>

---

<sup>166</sup> No poder político, o castigo do tronco foi uma forma de punição, no século vinte, usada por caciques kaingang, marcados pelo autoritarismo e repressão dos chefes de postos do SPI e FUNAI, para castigar os Kaingang desobedientes. Segundo Simonian, “a punição do ‘tronco’ é tida pelos Kaingang de Votouro como uma pena cruel, sendo hoje uma referência do passado. Segundo esta prática, os considerados faltosos tinham as pernas amarradas na altura do tornozelo, entre dois ‘troncos’ ou estacas fincadas ao solo, em frente à residência do cacique. Esta punição era, em geral, imposta em casos de embriagues, de agressões e brigas generalizadas. Não raro e, por se encontrarem embriagados, os caciques ou policiais indígenas esqueciam-se dos que cumpriam penas. Conseqüentemente, muitos indígenas morreram ou ficaram aleijados, pois quando amarrados por muito tempo, seus tornozelos gangrenavam.” (SIMONIAN, 1994, p. 51).

<sup>167</sup> “O kuiã Juvêncio, rã-ioio (kamé), da aldeia da Sede de Apucarana, falou sobre sua experiência. Sua prática é fazer reza e receitar remédios à base da manipulação de plantas do mato virgem. Os doentes visitam sua *igrejinha* e ele faz as rezas e receitas de ervas medicinais. As plantas só podem ser utilizadas quando extraídas do mato virgem e não servem se forem plantadas por mãos humanas. Este kuiã geralmente percorre grandes distâncias para conseguir as plantas, por isto sai cedo da manhã e retorna pouco depois do meio dia. Segundo ele, faz algum tempo havia muito remédio nas proximidades, mas como a matéria prima para o artesanato, o remédio do mato está extremamente reduzido.” (ALMEIDA, 2004A, p. 95)



Im. 50





Im. 51





Com a morte do velho *pã'í mbâng* João Domingos *Kỹnója*<sup>168</sup>, no final da década de 1940, o chefe de posto Osvaldo Floriano Torres alargou os seus poderes políticos sobre a comunidade. Segundo Luis Thiago, esse chefe de posto “comandava, mandava tocar um índio no tronco ele mandava; cacique, coronel, capitão, tinha que fazer como ele queria”.

Como no caso dos Kaingang da T.I. Palmas, a constante presença de Osvaldo Floriano Torres pelas fronteiras dos Kaingang do *toldo Votouro*, levou a transformação das relações do poder belicoso e político dessa sociedade, da mesma forma, a modificação da rotina produtiva a partir da estratégia de envolver os Kaingang em atividades não importantes à sua cosmologia.<sup>169</sup> (FERNANDES, 2003) Tratava-se do método definido por Jorge *Kagnãg* Garcia da seguinte forma: “trabalhar mais, produzir mais, criar mais”.<sup>170</sup> Conforme Fernandes:

Uma vez que a autoridade do cacique foi englobada pelos poderes do chefe do posto, as decisões políticas locais foram duplamente englobadas. Por um lado, englobadas pela perspectiva personalista do chefe do posto. Por outro, englobadas pela visão externa e empresarial que caracterizava a ação do órgão indigenista. [...] Neste contexto, a *liderança* foi enfraquecida, ao passo que a *polícia* indígena se fortaleceu. Alguns índios mandados e associados ao chefe do posto garantiam o cumprimento de suas ordens. (FERNANDES, 2003, p. 189-90).

Tratando-se da sucessão de João Domingos *Kỹnója*, Antônio Domingos *Kỹnója*, assumiu o poder belicoso e político, porém esse homem permaneceu pouco tempo na liderança, segundo Luis Thiago, devido ao alcoolismo. Após a saída de *Kỹnója*, assumiu o cacicado o Kaingang Vidal de Paula, que não morava ao lado da casa do chefe de posto no *Erval Seco*.

---

<sup>168</sup> Nessa época, Luis Thiago era ainda criança, “eu tava com oito anos; 1948, 1949; ele faleceu; tava com oito anos quando faleceu; até a morte foi cacique”.

<sup>169</sup> “A ação governamental passou por cima do sistema kaingang impondo atividades coletivas entre grupos que tradicionalmente estavam separados e separando grupos que realizavam atividades conjuntas. Conseqüentemente, reduziu o poder dos grupos locais e estimulou a formação da centralização política dos grupos mais poderosos em seu benefício. Esta característica em várias localidades desarticulou unidades produtivas importantes e rompeu de forma agressiva os sistemas de trocas locais.” (ALMEIDA, 2004A, p. 225).

<sup>170</sup> Segundo Gallois: “este modelo de ‘desenvolvimento’ [...] resulta quase sempre numa relativa integração da força de trabalho e dos recursos das terras indígenas à sociedade nacional.” (GALLOIS, 1999, p. 110).

Na década de 1960, mais uma vez, o SPI transferiu a sede de posto — *posto velho* — para a fronteira onde morava o cacique Vidal Paulo, à margem da estrada que ligava *Paíol Grande* (hoje Erechim) à cidade de Nonoai, espaço hoje chamado de *Sede*.<sup>171</sup> Nessa fronteira, o lugar definido por Osvaldo Floriano Torres para construção do novo escritório do chefe de posto foi, exatamente, ao lado da casa do cacique Vidal Paulo. Tal decisão implicou na transferência de todas as instalações que faziam parte do centro político e administrativo do *Erval Seco*, inclusive a Igreja Católica São José, e a instalação de novas instituições nesse espaço, como a enfermaria e a escola indígena Pe. José de Anchieta.

A primeira enfermaria foi construída em 1964, do lado direito da Igreja Católica São José (onde hoje está localizada a cadeia que os Kaingang da T.I. Votouro chamam de *boi preto*<sup>172</sup>). Teresa Loureiro, esposa do chefe de posto Artur Loureiro, foi uma das primeiras enfermeiras a cuidar dos doentes kaingang nesse espaço. No interior do prédio havia camas, onde os Kaingang doentes passavam a noite, esperando o dia seguinte para embarcarem no ônibus de linha com destino a cidade mais próxima para receber o tratamento médico em hospital. Segundo Luis Thiago:

*Médico mesmo era lá fora; encaminhado pela enfermeira, que não tinha cura, a enfermeira que encaminhava. A Funai que levava o doente lá pra fora. O município bem pouco atendia. Os municípios começaram a atender faz uns 24, 25 anos. Mais era a Funai. Levava a Porto Alegre, Passo Fundo, Erechim, Erval Seco, São Valentin, o índio aqui em volta era maltratado.*

Luis Thiago também mencionou que naquela época os *kujà* tinham o apoio da comunidade, mas que os chefes de postos, médicos e enfermeiros passaram a pressionar os caciques contra os *kujà* — além do tratamento usado pelos mesmos à base de *remédio do mato*: “*a própria lei branca começou a transmitir as ordens*

---

<sup>171</sup> “Em todas as terras indígenas kaingang há uma aldeia principal, geralmente chamada de *Aldeia da Sede*, ou *Aldeia do Posto*. Embora estas aldeias não se localizem no centro geográfico das terras indígenas, todos os caminhos levam à elas, pois são consideradas como o centro da vida política e social kaingang.” (FERNANDES, 2003, p. 128).

<sup>172</sup> A cadeia dos Kaingang da T.I. Votouro foi construída na década de 1980, por influência de funcionários da FUNAI, em substituição ao castigo do “tronco”. (SIMONIAN, 1994).

*pros caciques, se começa os kujà a medicar os índios, os remédios de fora não são aproveitados, os enfermeiros, médicos começaram a proibir.”<sup>173</sup>*

### **3.2.1 A Instalação da Escola Indígena no Toldo Votouro**

Diferentemente da experiência do centro político e administrativo construído no *toldo Nonoai*, a primeira escola indígena dos Kaingang do *toldo Votouro* foi construída distante do *Erval Seco*, no final da década de 1950. Isto é, conforme o capelão Braulino Pereira Beline, em uma entrevista realizada em sua casa, dia 06 de abril de 2003, na fronteira *Erval Seco* “*tinha igreja, salão de baile, casa do chefe, mas escola não tinha*”.

Por iniciativa de Osvaldo Floriano Torres, a escola indígena foi erguida na *linha Barra Seca*, no cruzamento de duas estradas, em um lugar distante do centro político e administrativo dessa época. Tratava-se de uma escola de madeira serrada, mista, onde estudavam filhos de Kaingang e filho de imigrantes. A decisão desse chefe de posto de colocar lado a lado essas crianças terminou potencializando uma série de conflitos, de discriminações das crianças *brancas* em relação às crianças indígenas. Segundo Luis Thiago:

*O índio não apoiava tanto a aula porque era muito radical. Tinha que ir de uniforme, se não ia, era ferra. Por isso o índio não se engajava estudar com o branco. O índio não podia, não tinha, ali começava; tinha muito racismo naquela época, o bugre. Índio não estudava direito lá fora por causa disso. Dentro da reserva começou o índio a estudar um pouco mais.*

Sabe-se que na lógica do sistema kujà e do sistema caboclo inexistia a aprendizagem em sala de aula. A transmissão de conhecimento dava-se seja nas atividades rituais realizados nas diferentes fronteiras dos domínios “floresta virgem”, “espaço limpo” e “casa” dos kujà, a partir da vinculação dessas pessoas com o plano cosmológico e o plano sociológico.

Devido a esses aspectos, o surgimento do complexo formado pela escola indígena, sala de aula, professores brancos significou uma forte intervenção do

---

<sup>173</sup> Segundo Luis Thiago, a primeira, crítica que esses profissionais faziam com relação aos Kaingang, era que os remédios alopáticos não eram aproveitados por essas pessoas, pois, quando logo que eles se sentiam bem jogavam fora o medicamento receitado pelo médico; a segunda crítica era que o *remédio do mato* inibia a influência do remédio alopático nessa comunidade.

Estado no xamanismo kaingang, pois, gradativamente, esse conjunto eliminou a importância dos conhecimentos de ordem xamânica às crianças do antigo *toldinho Votouro* transmitidos pelos “velhos [que] *passavam na língua*”, segundo expressão do capelão Braulino Pereira Beline.

No *toldo Votouro*, na época, as crianças de nome Hermes, João Pedro (irmãos do capelão Braulino Pereira Beline), Lurdes (sobrinha de Leopoldo Farias), Marcelino Pinto foram as primeiras a freqüentarem uma escola indígena, aprender a ler e a escrever em português. Mas, segundo a opinião do professor bilíngüe dessa comunidade, Dorvalino *Refej* Cardoso:

*Pensando hoje nesses tempos que já passou, acho que iam só pra ir; porque ninguém incentivava, colocavam pra escrever o nome, fazer umas continhas era o suficiente. Isso acontecia nos colonos que são espertos, sabiam já fazer umas continhas dos produtos, das mercadorias, sabendo fazer o nome, o resto aprendia depois.*

O velho Antônio de Lima, filho de um rezador do Xapecozinho e de Etervina Barbosa (antiga capelã que fazia o terço, rezava na Igreja Católica, organizava festa de santo no *toldo Votouro*), narrou que no início de cada aula a professora Terezinha Piazza (também chamada de *gringa*) e o professor Arlindo (*alemão*) ensinavam o *Pai Nosso*, a *Ave Maria* e o *Creio em Deus Pai* aos Kaingang. Também no final da aula, antes das crianças retornarem as suas casas, eles novamente rezavam. “*Eu daqui ia na escola, era piazzinho de sete anos, ia no primeirinho, e no primeirinho fiquei porque naquela época meu pai não era um homem parador.*”

Segundo Luis Thiago, os conflitos na escola indígena da *linha Barra Seca* e uma estiagem que secou a fonte de água impossibilitaram a continuidade dos estudos nesse prédio de madeira serrada. Depois dessa vez, o SPI decidiu pela construção da escola indígena Pe. José de Anchieta, no interior da *Aldeia da Sede*, ao lado do escritório do chefe de posto. Segundo esse velho conselheiro, a construção dessa instituição dentro do *toldo Votouro* possibilitou o aumento do número de crianças kaingang matriculadas nessa instituição. “*Dali que o índio começou a entrar devagarzinho na escola, já moravam quase junto com os brancos, se intrusaram*”.

No ano de 1958, quando terminou a construção do novo prédio, na *Aldeia da Sede* praticamente não havia casas, sendo que a escola indígena continuou mista, atendendo tanto os filhos de kaingang quanto os filhos de colonos. Nos anos 1960 e 1970, a professora responsável pela alfabetização na língua portuguesa de crianças que falavam somente o kaingang. No início da década de 1970, a Funai contratou a recém-formada kaingang Maria Sebastiana da Silva Faria (filha do falecido Francisco *Mukâ* da Silva, *kujà* e rezador do Ritual do Kiki, T.I. Palmas) como “monitora” de classe para fazer a tradução dos conteúdos ensinados em português pela professora para a língua kaingang.

Por outro lado, a partir do Decreto nº 13.795 de 1962, o Governador Leonel Brizola alterou outra vez as divisas do *toldo Votouro*, implementando seu projeto de reforma agrária na fronteira ‘*Lajeado Grande*’ dos Kaingang, incluindo-se o espaço onde estava localizada a escola Pe. José de Anchieta, para instalação das famílias de agricultores não-índios. Com isso o *toldo Votouro* passou de 3.033 hectares, demarcados em 1918, para 1.440 hectares de terras.<sup>174</sup> (SIMONIAN, 1994).

Em 1975, a escola Pe. José de Anchieta foi transferida e reformada em um novo terreno há cem metros de distância onde ela foi originalmente construída. Segundo Dorvalino Refej Cardoso: “*aqui onde esta implantada a escola faz pouco tempo que saíram os brancos; o colégio foi implantado dentro da área, mas com proposta pedagógica do branco*”.

Atualmente existe na T.I. Votouro a Escola Estadual Indígena de Ensino Fundamental Toldo Coroado (trata-se da antiga Pe. José de Anchieta) e a Escola Estadual Indígena Maria da Silva. No ano de 2003, a somente a primeira escola tinha 12 professores (desses 09 professores são bilíngües), 51 estudantes na 1ª série, 39 estudantes na 2ª série, 45 estudantes na 3ª Série, 36 estudantes na 4ª

---

<sup>174</sup> “Das terras que lhes foram expropriadas, 980 hectares foram destinados à formação da ‘Secção Tupi’, então entregue a não-índios ‘sem-terra’, e 632 hectares separados para a constituição de uma reserva florestal. Dentro em breve os Kaingang do então toldo indígena Votouro estariam vivenciando uma condição de minifundiários e, ainda, teriam a maior parte da reserva florestal local, sucessivamente devastada por funcionários do serviço estadual de ‘proteção’ ao índio e da Funai.” (SIMONIAN, 1994, p. 13).

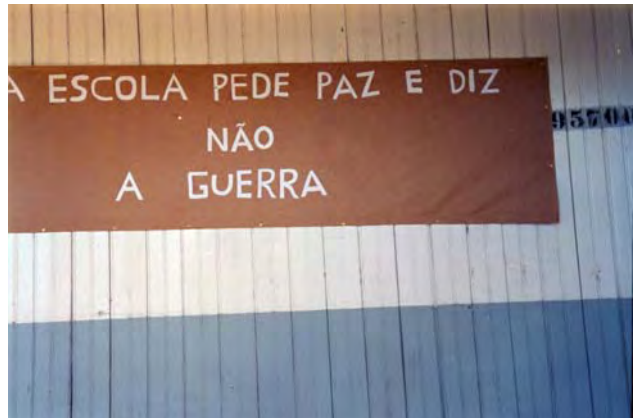
Série, 43 estudantes na 5ª Série, 28 estudantes na 6ª Série, 20 estudantes na 7ª Série e 10 estudantes na 8ª Série, totalizando, então, 272 alunos kaingang.<sup>175</sup>

Isto é, quarenta anos após a construção da primeira escola indígena no *toldo Voturo*, o número de estudantes indígenas saltou de 03 para 272 crianças (em 2003). Mas o que significam esses números tratando-se do complexo xamânico kaingang? No presente, a pessoa responsável pela formação ideológica e profissional dos jovens kaingang deixou de ser os antigos *kujã* a partir de banhos com *remédio do mato* — passando essa responsabilidade aos professores bilíngües em salas de aula, a partir de livros, vídeos, CDs e, principalmente, a escrita. Da mesma forma, os Kaingang deixaram de ser *melador, caçador, pescador* para se transformarem em advogados, enfermeiros, professores, agrônomos, historiadores, sociólogos. (GOODY, 1979; FREITAS, ROSA, 2003).

Para Jorge *Kagnãg* Garcia — que assistiu, no domínio “espaço limpo”, os *kujà* e *pã’í mbâng* Francisco *Kanhró* e *kujà* e vice-cacique Pedro Constante prepararem as crianças do *toldo Nonoai* para serem *kujà* — a entrada da escola indígena na vida dos jovens kaingang desestruturou o sistema *kujà* e o sistema *caboclo* na medida em que ela substituiu a transmissão oral dos conhecimentos pelas *letras*, pelo pensamento abstrato, pelo “*saber das coisas que nunca ouviram falar*”. Para esse homem, as crianças não acreditam mais na sabedoria dos velhos, mas crêem nas palavras escritas nas páginas de um livro:

---

<sup>175</sup> “No Estado do Rio Grande do Sul, e de acordo com o Quadro Demonstrativo das Escolas Indígenas, há dois anos atrás [ano 2000] 3.466 alunos cursavam o primeiro e segundo grau. Estatísticas atuais [2002] se referem a 44 escolas estaduais indígenas bilíngües no Estado, com 4.383 alunos regularmente matriculados. Outro dado interessante revela que há cerca de cinco anos atrás as escolas indígenas bilíngües no Rio Grande do Sul ofereciam exclusivamente as quatro séries iniciais do ensino fundamental. Os alunos que queriam prosseguir seus estudos eram obrigados a fazê-lo fora das terras indígenas, nas cidades próximas. [...] Preconceito, estigma e marginalização marcam a trajetória destas pessoas. Atualmente, 10 escolas estaduais bilíngües, situadas dentro de terras indígenas no Estado, oferecem o ensino de 5ª a 8ª séries, o que demonstra que este quadro está mudando.” (FREITAS, ROSA, 2003, p. 10).



Im. 52

*Tinha gente que fazia cura; depois que foi caindo, por causa do estudo, tudo isso, as pessoas estão ficando muito sabido, a gente está explicando uma coisa pra um menor, ele não está acreditando mais. Ele quer acreditar naquilo que está escrito, no livro, nos outros lá de fora, mais sabido. Esses dias tava dando conselho numa reunião no posto indígena, depois duas pessoas disseram ‘esse velho tá caduco!’.*

Ainda segundo Jorge Kagnãg Garcia, ao desconectar as crianças kaingang do antigo costume, aquele cujos especialistas eram os velhos *kujà* e curandores, a escola indígena introduziu os jovens em um novo campo semântico — da mesma forma na noção de “*sistema do branco*”. Em um diálogo desse velho homem e seu neto colocou-se a seguinte tensão:

*Pois é, questão da escola, só que, eles costumam a compreender mesmo lá na escola, quer dizer entre hoje e amanhã eles já estão sabendo tudo, eles se perdem ali, daí até eles pegarem uma altura e saber que é valiosa aquelas letras que eles estão aprendendo eles já perderam bastante; deixaram do modo deles, deixaram do costume deles, estão tentando pegar o sistema do branco, ele não está entendendo, a recém que ele está estudando, me representa assim, quando ele vê que está errado já aprendeu bastante coisa, mas já falhou na metade da cultura dele deixou pra trás; enxergou que falhou naquelas épocas, está jogando a idéia dele; então ali abandona até os curandor, os velhos, quer ver o estudo, atrás das letras que ele está fazendo; por ali que a gente diz que eles perdem o sistema indígena, vai uma hora que ele volta pra trás, tem um neto que é filho do Pedro, mora na Bananeira, estuda com o Timothy [missionário Novas Tribos do Brasil, MNTB]:*

– ‘Quanto a gente era burro, vô, hoje que estou enxergando tudo, ninguém me engana, ninguém me mente, tudo que está saindo da boca de uma pessoa estou entendendo’.

– ‘Pois é, meu filho, a falha que você teve até aqui...’. Ele começa a dar risada.

– ‘É verdade! Me esqueci mesmo. Quase perdemos até a língua’.

– ‘Pois é, tem as falhas’.

Segundo Jorge Kagnãg Garcia, um ex-*kujà* que se formou através dos ensinamentos de Pedro Constante e do *remédio do mato*, observando o que seus netos aprendem a partir das escolas indígenas, é difícil uma criança tornar-se um *kujà* hoje, a partir do sistema *kujà*.

*Tudo que notei é que vai caindo, você vê ele se intrusa já, como falei antes, desde a aula, a escola as crianças, nos não temos mais outro meio assim de dizer ‘não, eu vou ensinar o meu filho pra ser um kujà, vou eu dominar ele’, porque amanhã se vou querer segurar um filho só em casa, a Lei vem aqui e diz: ‘mas bah tu está com um baita dum rapaz por que não bota ele na escola?’. Já a Lei que está me obrigando, não é que estou fazendo, é a Lei que está... Eu fico com medo; vou ser processado por não mandar um filho pra escola, então queira ou não queira eu tenho que mandar, não tem como eu, então eu já fico perdido, a criança chega, a primeira coisa é fazer um tema, eu vou querer dar um conselho pra ele, já tenho medo de estragar ele outro plano que ele já tem estudando, vou*



*dar um conselho do meu sistema antigo pra ele, fazer outras explicações, muito longe do professor que ele está estudando, se ele vai encacefa [embaralha] aquilo na cabeça daí ele vai se perdendo, ele não pega do meu lado, nem no lado do professor, então a gente tem que parar por ali.*

Diferentemente da perspectiva holística do sistema kujà e do sistema caboclo, o “*sistema do branco*” — não-xamânico — vivenciado pelas crianças na escola indígena, instaurou o princípio da pluralidade — na ordem do universo, na oposição das idéias, nas contradições presentes nas sociedades.<sup>176</sup> (LÉVI-STRAUSS, 1989).

### **3.3 A Construção da Igreja Católica no Toldo Votouro**

Desde 1992, no trabalho de campo realizado entre os Kaingang da T.I. Iraí, Posto Indígena (P.I.) Xapecó, T.I. Nonoai e T.I. Votouro, a preocupação dos Kaingang vinculados ao sistema kujà e ao sistema caboclo com relação ao futuro de sua religião tem sido constante. Diga-se de passagem, os Kaingang vinculados a essas duas ideologias xamânicas assumiram, no decorrer do século vinte, a identidade *católica* — enquanto uma resposta ao avanço dos Kaingang *crentes* nas terras indígenas.

Enquanto o número de igrejas pentecostais não pára de crescer no interior das terras indígenas, no sentido oposto, as igrejas católicas já construídas nesses mesmos espaços encontram-se em situação de abandono físico e litúrgico. Por exemplo, no P.I. Xapecó, pelo menos até 1996, a Igreja Católica São Sebastião era usada somente para reuniões e velórios dos Kaingang *católicos* dessa comunidade. Na T.I. Iraí, na última década, os Kaingang construíram cinco igrejas pentecostais e nenhuma Igreja Católica.

Outra situação interessante é a T.I. Nonoai, onde o Pe. Arlindo Rubert mandou construir, na década de 1980, cinco igrejas católicas: Nossa Senhora da

---

<sup>176</sup> “O *bricoleur* está apto a executar um grande número de tarefas diversificadas, porém, ao contrário do engenheiro, não subordina nenhuma delas à obtenção de matérias-primas e de utensílios concebidos e procurados na medida de seu projeto: seu universo instrumental é fechado, e a regra de seu jogo é sempre arranjar-se com os ‘meios-limites’, isto é, um conjunto sempre finito de utensílios e de materiais bastante heteróclitos, porque a composição do conjunto não está em relação com o projeto do momento nem com nenhum projeto particular mas é o resultado contingente de todas as oportunidades que se apresentaram para renovar e enriquecer o estoque ou para mantê-lo com os resíduos de construções e destruições anteriores.” (LÉVI-STRAUSS, 1989, p. 33).

Conceição, Nossa Senhora de Guadalupe, São Francisco de Assis, Beata *Tekawitha*<sup>177</sup> e São João Batista. (RUBERT, 1990). Hoje, porém, com exceção da Nossa Senhora da Conceição, todas as demais igrejas viraram escombros, prédios depredados, igrejas em ruínas.

Quando Jorge *Kagnãg* Garcia narrou-me a atual condição das *igrejas grandes* da T.I. Nonoai, na entrevista realizada na T.I. Serrinha, dia 23 de janeiro de 2004, perguntei-lhe o por quê dessa situação. Sua resposta foi direta: “*o índio de certo não tem capacidade pra aquilo, ele não foi criado naquele costume, a tradição dele é outra.*”

Mas, diferentemente das igrejas mencionadas acima, a Igreja Católica São José, dos Kaingang da T.I. Votouro está bem conservada. A seguir faço uma apresentação mais detalhada dessa instituição.

De início, comparando-se com a situação das demais terras indígenas, pode-se dizer que a Igreja Católica São José trata-se de um grande templo, tendo sido construída com tijolos e bom arremate. Pintada de azul, na parte da frente desse prédio existe uma torre onde se localiza o sino de metal que anuncia às pessoas o início da reza do terço, a missa do mês, a morte de um Kaingang *católico*.

Já no seu interior, em cada lado do altar, há uma imagem desenhada por Nego, um pintor Kaingang da comunidade. Assim, está representada na parede uma floresta devassada por *brancos*, índios acampados na beira de um lajeado e um “*kujã*”, segundo o próprio autor da obra, que pede a benção de *Deus* e recebe um facho de luz do céu.

Nessa nave, os bancos compridos para as pessoas sentarem durante a missa foram feitos de madeira vernizada. Na ocasião de uma missa sentam cerca de sessenta pessoas, os homens à direita do altar, as mulheres à esquerda. Da

---

<sup>177</sup> “Desde que o Papa João Paulo II, a 10 de outubro de 1980, beatificou solenemente a primeira índia americana Kateri Tekakwitha, da nação dos iroqueses, nascida no atual estado de Nova York e falecida aos 24 anos, a 17 de abril de 1680, perto da atual cidade de Montreal no Canadá, pensei logo ser interessante, para incentivar os índios, construir uma capela maior em honra da nova beata.” (RUBERT, 1990, p. 40).

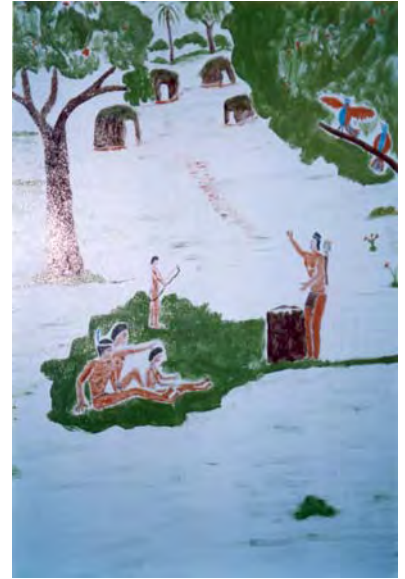
mesma forma, em cada lado da igreja existe uma porta de ferro envidraçada que é aberta quando faz calor, também para a entrada de luz nesse espaço.

Junto à Igreja Católica São José, à esquerda encontra-se um amplo salão de festas com copa, também construído de tijolos. Atrás da mesma, localiza-se o campo de futebol de campo de um importante time dessa comunidade, além das churrasqueiras do salão de festas. Já à direita desse templo, localiza-se a cadeia “boi preto”.

Durante a pesquisa de campo na T.I. Votouro, em 2003, acompanhei nessa Igreja Católica os seguintes eventos: na religião, a missa celebrada por um padre da paróquia de Benjamin Constant do Sul, além da catequese de crianças ministrada pela freira responsável das Irmãs da Sociedade Beneficente Filhos de Jesus e a missa de corpo presente de Leopoldo Farias. Por sua vez, na educação, acompanhei a formatura dos estudantes do primeiro grau da Escola Indígena Toldo Coroado, além de reuniões realizadas pela direção dessa escola para discutir a mudança do currículo escolar das crianças da 1ª, 2ª e 3ª séries iniciais.

Já no salão de festas pude assistir o velório do velho Leopoldo Farias, uma reunião da liderança política a respeito da construção da Usina Hidrelétrica Monjolinho no Rio Passo Fundo, a Festa do Dia do Índio, o funcionamento da copa de bebidas do campeonato de futebol sete da região. Isto é, no espaço da Igreja Católica e adjacências, espaço que pertencente aos Kaingang *católicos*, realizam-se as mais importantes atividades coletivas relacionadas à religião, à educação e à política.

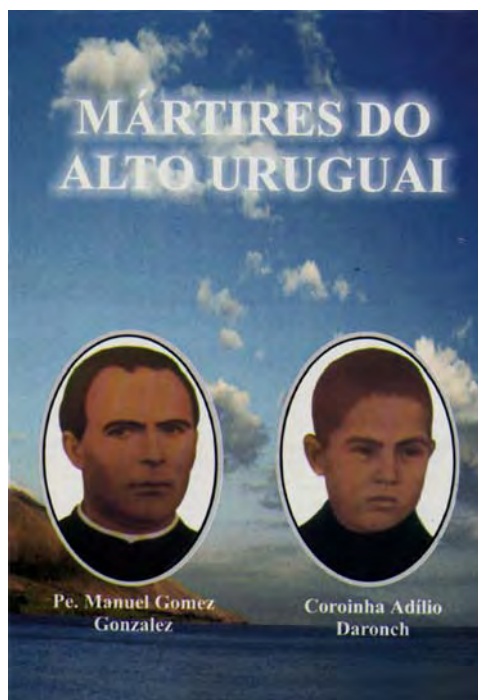
Terminada essa descrição, uma pergunta: por que a Igreja Católica São José da T.I. Votouro é uma sólida instituição, diferente da realidade, por exemplo, das igrejas católicas do P.I. Xapecó (até 1996) e da T.I. Nonoai? Em consonância com a opinião de Jorge *Kagnãg* Garcia, a Igreja Católica São José possui a liderança religiosa de dois Kaingang. Trata-se do velho capelão Braulino Pereira Beline e seu filho, o ministro Claudiomiro Beline.



Im. 53



Im. 54



Im. 55

ARQUIDIOCESE DE PORTO ALEGRE - Praça Mons. Emilio Lottermann, 96 - 90560-050 Porto Alegre-RS

**CELEBRAÇÃO EUCARÍSTICA**

**O DIA DO SENHOR**

№ 1  
# 5

AnoXXXI 18/05/2003  
Tempo Pascal 5º Domingo

**VÓS SOIS OS RAMOS DA VIDEIRA!**

**1. RITOS INICIAIS**

**1. COIHLIDA**  
(Com aspersão)  
Com.: Irmãos e irmãs, iniciemos a nossa celebração olhando para Cristo, o rosto misericordioso de Deus Pai voltado para nós. Jesus, o Bom Pastor, é, também, a videira verdadeira.

A parábola da videira e dos ramos, apresentada no Evangelho de hoje, expressa o mistério profundo da comunhão de vida do batizado com Cristo. Quem permanece unido a Ele tem a vida. Cantemos a alegria de nossa fé em Cristo ressuscitado. (Aceder o Círio Pascal)

**1. CANTO:** ACC II nº 02  
1. O Senhor é meu Pastor, não me falta coisa alguma; em campinas verdejantes me cotoca a repouso; Refr.: O Senhor é minha luz, proteção da minha vida. 2. Me conduz às águas frescas e alma nova Ele me dá: faz que eu siga o bom caminho pela honra de seu nome. 3. Se através do vale escuro, nada temo, estás comigo. Teu bordão e teu cajado, ao meu lado, me dão força.

**2. SALVAÇÃO**  
S - Em nome do Pai e do Filho e do Espírito Santo. T - Amém.  
S - A graça de Jesus Cristo, o amor do Pai e a comunhão do divino Espírito Santo estejam conosco.  
T - Bendito seja Deus que nos reuniu no amor de Cristo.

**3. ATO PENITENCIAL**  
(Com aspersão)  
S - Irmãos e irmãs, no Tempo Pascal Cristo ressuscitado nos dá a paz. Acolhamos o seu amor, o perdão que renova, e a vida nova da graça estará em nós (pausa). Cantemos.

**CANTO:** Feliz aquele... 31  
Refr.: Feliz aquele que foi perdoado, que para Deus não é mais culpado! 1. Eu confessei afinal meu pecado e minha falta vos fiz conhecer. 2. Sois para mim proteção e refúgio. Na minha angústia me haveis de salvar. 3. Envolveis a minha alma de festa, de salvação que me vem só de vós.

S - Conclui o Ato Penitencial.

**4. GLÓRIA:** ACC I nº 42  
Com.: Por toda parte elevam-se hinos e cânticos de glória e de louvor a Cristo, Deus Salvador. Ele vive pelos séculos com o Pai e o Espírito Santo. Ele está no meio de nós, sua Igreja.  
Refr.: Glória a Deus nos céus e na terra paz aos homens!  
Glória alleluia! 1. Glória ao Pai o Criador; seu poder nos chamou à vida! 2. Glória ao Filho Redentor, sua cruz reconciliou-nos. 3. Glória ao Espírito de Amor, sua graça é que nos renova.

**ORAÇÃO**  
S - O Deus, Pai de bondade, que nos redimistes e adotastes como filhos e filhas, concedei aos que cremos no Cristo a liberdade verdadeira e a herança eterna. Por nosso Senhor Jesus Cristo, vosso Filho, na unidade do Espírito Santo. T - Amém.

**II. LITURGIA DA PALAVRA**

**1ª LEITURA:** At 9,26-31 (sentado)  
Com.: O Espírito Santo age e atua nos evangelizadores, para que se consolide a fé e cresça o número dos fiéis.

**L - Leitura dos Atos dos Apóstolos.** Naqueles dias, Saulo chegou a Jerusalém e procurava juntar-se aos discípulos. Mas todos tinham medo dele, pois não acreditavam que ele fosse discípulo. Então Barnabé tomou Saulo consigo, levou-o aos apóstolos e contou-lhes como Saulo tinha visto o Senhor no caminho, como o Senhor lhe havia falado e como Saulo havia pregado, em nome de Jesus, publicamente, na cidade de Damasco. Dai em diante, Saulo permaneceu com eles em Jerusalém e pregava com firmeza em nome do Senhor. Falava também e discutia com os judeus de língua grega, mas eles procuravam matá-lo. Quando ficaram sabendo disso, os irmãos levaram Saulo para Cesaréia, e daí o mandaram para Tarso. A Igreja, porém, vivia em paz em toda a Judéia, Galiléia e Samaria. Ela consolidava-se e progredia no temor do Senhor e crescia em número com a ajuda do Espírito Santo. PALAVRA DO SENHOR. T - Graças a Deus.

**3. SALMO RESPONSORIAL:** 82:1  
Vosso poder, vosso amor!  
L - Senhor, sois meu louvor em meio à grande assembleia!  
T - Senhor, sois meu louvor em meio à grande assembleia!  
L - Sois meu louvor em meio à

Segundo explicação de Braulino Pereira Beline, o “capelão” é a pessoa que puxa o terço; o “ministro” é a pessoa que auxilia o padre durante a missa na igreja. De fato, como observei durante o trabalho de campo, o capelão Braulino é a responsável pela manutenção física da Igreja Católica São José, ele bate sino, dirige o terço, anuncia as próximas atividades religiosas aos Kaingang *católicos* sempre após o término da missa, além disso, busca recursos nas instituições religiosas para ampliação do patrimônio dessa mesma Igreja Católica. Da mesma forma, Claudiomiro Beline auxilia o padre durante a missa, puxa os cantos, faz as orações, dirige os sepultamentos no cemitério dessa comunidade. Em média, quarenta Kaingang participam das missas mensais realizadas uma vez ao mês, aos sábados.

De fato, a manutenção do capelão Braulino Pereira Beline e o ministro Claudiomiro Beline na liderança da Igreja Católica São José demarca uma relação especial por parte dos demais Kaingang dessa comunidade em relação a essa instituição. Afinal de contas, eles são filho e neto de uma mulher que ganhou o respeito de todos os antigos, a curandora ligada ao sistema caboclo, Matilde da Silva.

No tópico a seguir, a história dessa Igreja Católica será contada por algumas das pessoas que ajudaram na construção da mesma na T.I. Votouro, no decorrer das cinco últimas décadas. Segundo Braulino Pereira Beline, *“sei tudo; eu acompanhei; estou com sessenta anos, comecei a acompanhar com dezoito. Faz a conta; fui eu que acompanhei tudo”*.

### **3.3.1 A Origem da Igreja Católica São José na Terra Indígena Votouro**

A Kaingang *católica* Lucídia Pinto nasceu no *tolde Ventarra*, em 1955. Ainda criança, Lucídia viajava com seus tios à cidade de Getúlio Vargas (RS) para fazer compras no comércio, uma oportunidade única que ela aproveitava para visitar a Igreja Católica desse município. Mais tarde, ainda pequena, quando Lucídia Pinto chegou ao *tolde Votouro*, ela queria saber onde ficava a Igreja Católica dos Kaingang que moravam nesse espaço. Como relatou essa mulher, em abril de 2003:

*Fui criada pelo Juvêncio de Paula, daí viemos pra cá. Aí eu disse, ‘vou deixar minha mãe pra trás, sim, eu vou tomar conta de você’. Eu disse: ‘eu vou junto com a minha tia e o meu tio. Nós não vamos longe, vamos pra área de Votouro’. Viemo pra cá. Eu curiosa. Quando chegamos aqui, eu era sabida, ‘tia onde fica a igreja, não tem igreja aqui?’. Como nós fomos batizada na igreja lá em Getúlio Vargas, tão bonita. ‘Como é que fazem quando vão batizar as crianças, a primeira comunhão?’. Antigamente era tudo por Deus, nosso Deus existe em qualquer lugar. A gente tem que conversar com ele. Um dia aconteceu que eles iam batizar as crianças. Não tinha igreja, tinha dois pezão de canela.*

*– Mas como assim, ali não tem igreja?*

*– Não!*

*Esses dois pés de canela era um gramado tão lindo, limpinho, era sem padre e sem igreja. Pode cuidar. Um tal de um velho que morava aqui, Antônio Paulo. O velho tirou o boné, foi em dois naquele pé de canela, estava lotadinho, aquele gramado tão lindo, tiraram a toquinha do neném, uma bacia de água, uma folhinha de erva, galho de ponta livre, daí começaram. Disseram, pegaram neném da mãe, tinha aqueles dois velhinhos, tomou, botou no colo e apresentou; disseram:*

*– Meu pai, hoje vou apresentar o nome do neném.*

*Era João, abaixaram o neném. Outro Pedro que estava ao lado disse:*

*– Pega o galho, faz sinal da cruz!*

*Disse pra tia. Que coisa interessante, eles apresentaram o nenezinho pra mãe. Assim que os índios antigos usam, pra batizar só com água.*

Lucidia Pinto também contou que Antônio Paulo conversava com todos Kaingang a respeito de uma *igrejinha* no *toldo Votouro*. “*Um dia vamos ter uma igrejinha pra nós; aqui nós vamos falar com Deus, por isso pegava aquela criancinha e apresentava pra Deus*”. Até a década de 1940, eram bastante esparsas as visitas de padres aos Kaingang desse *toldo*. O velho Luis Thiago comentou que quando os Kaingang queriam batizar um recém-nascido na Igreja Católica eles eram obrigados a levá-lo no vilarejo São João ou São Valentim, até mesmo na incipiente cidade de Nonoai, até conseguirem um padre disposto a realizar esse sacramento.

Por sua vez, nessa mesma época, quando os padres decidiam visitar os antigos Kaingang no *toldinho Votouro*, eles costumavam chegar em grupos de três, quatro pessoas, montados a cavalo ou em uma junta de burro. Segundo Leopoldo Farias, eles primeiro instalavam o seu acampamento “*numa aguazinha lá embaixo, no rio Pinheiro [depois] vêm visitando a gente; em três, quatro, tudo a cavalo*”.

Sabe-se, no século dezenove, que o *kujà* e *pã’í mbâng Votouro* recebeu o Pe. Julian Solanellas “como el Señor lo crió”. Na década de 1940, os Kaingang do

*toldo Votouro* recebiam os padres em seus *toldinhos* com as roupas velhas que os colonos lhes davam quando eles cruzavam nus pelas casas dessas pessoas instaladas em suas fronteiras. Na mesma época, essas mesmas roupas também eram usadas pelos Kaingang para participarem das festas de santos, promovidas pela curandora Matilde da Silva, na *igrejinha de tabuinhas*. A respeito dessa prática nessa festa do sistema caboclo, disse-me ainda Jorge Kagnãg Garcia:

*Aquele tempo os índios viviam bem, não tinha coisa melhor e lindo mesmo, queria que você chegasse na época numa reunião deles, tudo mal arrumado, roupinhas velhas, de pé no chão, ninguém usava sapato. Pense que tinha lá um chinelo, nós ia num baile tudo de pé no chão; tudo, tudo, mulher e homem, no puro chão e de pé no chão; tudo unido, nos se respeitava; não tinha perseguição de ninguém; a vida deles era muito boa; matavam um porco grande.*

A partir da década de 1950, os Kaingang saíram cada vez menos do *toldinho Votouro* para batizarem os seus filhos com algum padre da Igreja Católica. Esse fato aconteceu devido a uma aliança firmada entre o chefe de posto Osvaldo Floriano Torres e o Pe. Estevão para a construção de uma “*igrejinha de zinco e madeira cortada*” no *Erval Seco*, segundo palavras de Jorge Kagnãg Garcia.

Nessa ocasião do trabalho de campo realizado entre os Kaingang da T.I. Votouro, a origem da Igreja Católica São José também foi um tema recorrente nas informações narradas por Luis Thiago. Segundo esse homem, a morte do velho *pã'í mbâng* João Domingos *Kÿnója*, ocorrida no final da década de 1940, determinou diversas mudanças à vida religiosa e política, discutidas até os dias de hoje entre os velhos dessa comunidade. Disse-me ainda esse homem:

*Quando faleceu o Kÿnója, a primeira igreja que foi construída católica pelos padres foi ali. Moradia deles era ali, chefe do posto, cacique, igreja. Me alembro bem que os padres entraram, começaram a construir aquela igrejinha velha lá no salão velho.*

Segundo a memória de Luis Thiago, quando ele tinha cerca de 13, 14 anos de idade, os padres iniciaram a construção da primeira Igreja Católica São José: “*em 1951, 1952 foi construída a primeira católica*”. Isto é, a partir da década de 1950, teve início uma nova ofensiva por parte do chefe de posto e dos padres no sentido de transformar as relações xamânicas do sistema caboclo dos Kaingang do *Erval Seco*.

Os velhos kaingang comentaram que naquela época eles ainda rezavam na língua kaingang, mas que os padres chegaram, introduzindo a Ave Maria, o Pai Nosso em português, mudando as rezas dos antigos capelões. Segundo Luis Thiago:

*Antes era tudo um costume só. Começou a entrar, a nossa religião católica começou a dividir a religião indígena com a religião católica civilizada. Eu quando era novo fazia nossos terços separados pra enterro, pra mortos. Reza de festa eram outras rezas. Tínhamos nossas rezas atuais. Começou a entrar a igreja católica branca começou a ensinar nós de outra maneira; abandonamos a nossa religião velha; hoje ninguém mais sabe rezar o terço antigo. Amanhece um velório, é duas, três orações; de manhã vem o padre rezar a missa. Naquela época, nós amanhecia rezando, sepultamento era continuado. Antes dava pra anoitecer e amanhecer; era uma atrás da outra; era excelência, anjo da guarda; só excelência tinha dez, rezado e cantado, uma atrás da outra.<sup>178</sup>*

Pode-se sistematizar que durante o século vinte, houve duas espécies de “catolicidade” entre os Kaingang: primeiro, o catolicismo vinculado à ideologia do sistema caboclo do xamanismo kaingang. O segundo, o catolicismo ligado a “*religião católica civilizada*” ou a “*igreja católica branca*” imposta pela Igreja Católica Apostólica Romana.

Enquanto a primeira forma de catolicismo é parte do complexo xamânico kaingang — possibilita que o rezador *kamẽ* Diogo Krim-rã diga ao etnólogo Almeida que “as duas religião são uma só, a católica e o Kiki.” (ALMEIDA, 2004A, p. 197) — o segundo catolicismo é um projeto que é contra o complexo xamânico kaingang. Nesta análise, insiste-se nessa proposição: a presença de *altazinho* e da *igrejinha de tabuinhas* atestam a presença de uma ordem xamânica nessa sociedade.

A partir do desaparecimento dos velhos kaingang, as gerações seguintes não conseguiram mais dar continuidade às rezas do catolicismo vinculado ao sistema caboclo dos antigos *kujã*, curandores, capelões e rezadores kaingang. Assim nos velórios e sepultamentos, por exemplo, essas pessoas assumiram as

---

<sup>178</sup> Do mesmo modo, os Kaingang do *toldo Ventarra* também viravam a noite rezando em seus velórios: “A noite é um momento privilegiado pelos índios para conversar sobre os antepassados e os costumes antigos. Pudemos registrar informações [...] sobre o ‘benzimento’ como forma tradicional indígena de medicina; sobre os rituais promovidos por rezadores de ladainhas que entoavam cânticos e rezavam o terço ao longo de todas as noites de velório, estimulados por contínuos tragos de cachaça servidos em copos de taquara.” (SOUZA, DIETRICH, VENZON, 1995, p. 08).



rezas ensinadas pelos padres da “*religião católica civilizada*”. O mesmo Luis Thiago foi um dos que terminou aderindo a essa nova ideologia: “*depois que elas morreram [velhas rezadoras] larguei mão; fomos atrás das outras rezas; não existem mais estas rezas; se não eu sabia tudo*”.

Baseando-me no estudo etnológico de Gallois, que analisou a experiência religiosa dos Waiapi, do Amapá, com a Missão Novas Tribos do Brasil, essa etapa do processo de intervenção desencadeada pela Igreja Católica Apostólica Romana contra os Kaingang do *toldo Votouro*, na década de 1950, fundou-se em um duplo movimento, qual seja: primeiro, de negação da diferença religiosa, justificando com isso a própria intervenção da sua instituição religiosa; segundo, após o esforço de desorganizar o xamanismo kaingang, à devolução de uma ideologia religiosa recomposta, eufemizada, como disse Luis Thiago, de uma “*igreja católica branca*”. (GALLOIS, 1999).

Uma das conseqüências desse duplo movimento foi o alijamento dessas pessoas da construção de um catolicismo vinculado ao sistema caboclo do xamanismo kaingang dentro do *toldo Votouro*. Por exemplo, sabe-se que a antiga *igrejinha de tabuinhas* era cercada de taquaras, com telhado de varas ou madeira lascada a machado, piso de chão batido, tudo isso construído pelos próprios Kaingang. Segundo Jorge *Kagnãg* Garcia, “*era dificuldade bom de fazer*”. Em oposição, a Igreja Católica São José foi levantada sob ordens do Pe. Estevão. Essa instituição foi construída de madeira cortada por serrarias instaladas no próprio *matão* dos antigos kaingang do *toldinho Votouro*, sendo seu chão assoalhado.

Segundo Jorge *Kagnãg* Garcia, foram pessoas conhecidas do chefe de posto Osvaldo Floriano Torres e do Pe. Estevão que construíram essa igreja de madeira serrada — o nome deles, Tora. Esse trabalho terminou ao redor de 1951, 1952, sendo que o pagamento aos Tora foi realizado pelo Pe. Estevão em dinheiro. “*Naquela época ninguém sabia fazer casa, sabiam só casa de capim, de tábua ninguém sabia fazer*”.

Outro detalhe importante que revela a estratégia usada pelo SPI e pela Igreja Católica para envolver gradativamente os Kaingang em torno da nova igreja

católica de assalho São José foi o fato de a mesma ter sido levantada no mesmo lugar onde outrora estava instalada a *igrejinha de tabuinhas* da curandora Matilde da Silva. Por certo, esse acontecimento freou a continuidade do xamanismo kaingang dentro do *toldo Votouro* — enfim, trincou a autonomia religiosa dessas pessoas. (GALLOIS, 1999).

A época da *igrejinha de tabuinhas* ficou para trás no fluxo do tempo kaingang, deixando saudades nos mais velhos. Segundo comentário de Braulino Pereira Beline:

*Os anos passam, a gente vai mudando. Eu gostava mais daquele tempo; pessoal tinha mais saúde. Dentro da reserva tinha mais freqüência na igreja; nossos índios antigos não contavam pra nós que os índios não tinham religião; hoje os novos sabem ler um pouco agora e dizem que os antigos não tinham religião. Mas como se os velhos contavam que tinham religião? Começou aqueles estudos, dentro dessa reserva não existia evangélico. A gente não conhecia um índio evangélico, de uns anos pra cá começou a aparecer igreja evangélica. Não sabem se vão pra cá, pra lá, um vai de um lado pra outro, mas se respeitemo.*

A seguir será analisada uma situação que envolveu os Kaingang *católicos* e *crentes* da T.I. Votouro, na década de 1990.

### **3.3.2 A Disputa entre os Kaingang *Católicos* e *Crentes* pela Sede da Igreja Católica Apostólica Romana**

Na década de 1950, quando o SPI transferiu pela segunda vez a sede do posto para a fronteira onde morava então o cacique Vidal Paulo, a Igreja Católica São José acompanhou essa mudança do centro político e administrativo para a *Aldeia da Sede*. Mas com a passagem das terras do *Lajeado Grande* para os “sem-terra”, em 1962, a partir do Decreto Estadual 13.795 assinado por Leonel Brizola, outra vez a Igreja Católica São José mudou de endereço pela terceira vez, junto com o cemitério e as casas dos Kaingang para o outro lado da estrada, ficando amontoada no ponto mais alto do monte.<sup>179</sup>

Pequena para atender a demanda dos Kaingang da diminuída T.I. Votouro — nesse momento, com 1.440 hectares de terras — a Igreja Católica São José

---

<sup>179</sup> “Simultaneamente a este processo expropriatório uma quarta frente atingiu os Kaingang de Votouro, tendo sido constituída por Kaingang da TI Ventarra, igualmente expropriados. De posse de uma área substancialmente reduzida, assim mesmo os Kaingang de Votouro foram forçados a receber os indígenas de Ventarra — ao todo cerca de 200 índios.” (SIMONIAN, 1994, p. 13).

mudou pela quarta vez, transformando a sua própria sede em um salão de festa, levantando um outro prédio de madeira serrada e coberta de tabuinhas distante apenas dez metros no alto do monte.

No alto do morro, os Kaingang *católicos* assistiram os colonos que haviam sido instalados pelo Governo do Estado no *Lajeado Grande*, na década de 1960, construírem a sua igreja católica de madeira serrada com um pavilhão de festas, no mesmo lugar onde havia sido instalada a segunda Igreja Católica São José. Desse lugar, essas mesmas pessoas testemunharam a instalação da primeira igreja da Assembléia de Deus, na década de 1970, dos Kaingang *crentes* no lado que restara aos Kaingang.<sup>180</sup>

Conforme a memória dos Kaingang *católicos*, segundo Leopoldo Farias, os *crentes* chegaram na T.I. Votouro após a derrubada do *matão* pelos colonos<sup>181</sup>; já segundo o capelão Braulino Pereira Beline comentou que foi um casal de velinhos que promoveu a nova religião: “*foi encontrado uma família lá no porto em Passo Fundo, um casazinho de velinhos. Foi visto lá, de lá foram subindo, semeando. Hoje tem todo tipo, vão levando as pessoas.*”

Com a reconquista do *Lajeado Grande* pelos Kaingang, em 1995, os Kaingang *católicos* e *crentes* passaram a disputar o prédio construído pelos colonos para reinstalar a sua igreja. Conforme o capelão Braulino Pereira Beline, “*o meu povo católico queria a igreja pra eles; povo da Assembléia de Deus queria a igreja católica pra eles*”. Quem intermediou esse conflito em torno da instalação dessa igreja, do lado dos Kaingang *católicos*, foi esse mesmo capelão; do lado dos Kaingang *crentes*, foi o *cacique* Batista de Oliveira.

Essas duas chefias dos Kaingang da T.I. Votouro entraram, então, no seguinte acordo: para os Kaingang *católicos* ficou a Igreja Católica construída

---

<sup>180</sup> “A década de 1970 marcou a expansão missionária da Igreja Assembléia de Deus para o interior das Terras Indígenas, além de ingressar naquelas onde já havia atuação não-católica iniciou sua atividade em outras até então fechadas a tal prática religiosa. Com relação a tal momento destaca-se a instalação em Votouro, Cacique Doble e Ligeiro. Todas compartilhando um processo de missão, praticamente, contínuo.” (ALMEIDA, 2004A, p. 28).

<sup>181</sup> Nas palavras de Leopoldo Farias: “*não faz muito tempo que eles vieram, os pastores, por aqui; depois de estar limpo por aqui eles apareceram, apareceram os crentes, os pastores, agora eles estão se virando.*”

pelos colonos — sobre a segunda Igreja Católica São José — e o pavilhão de festas no alto do morro, distante cinqüenta metros à frente da igreja; para os Kaingang *crentes* coube o salão de festas ao lado da Igreja Católica que foi transformado na igreja da Assembléia de Deus.

A realização simultânea de missas pelos Kaingang *católicos* na Igreja Católica São José e de cultos pelos Kaingang *crentes* na Assembléia de Deus, lado a lado, aos sábados, gerou um estorvo aos dois grupos religiosos. O excesso de ruído, sermões pregados em voz alta, microfones ligados, violões elétricos tocando, catarses coletivas, terminavam atrapalhando ambas celebrações. Nas palavras do capelão Braulino Pereira Beline: “*no horário de trabalho nós nos estorvávamos; horário da missa era horário do culto; eles ligavam alto [o som] atrapalhavam nós; nós ligava alto, atrapalhavam eles. Nosso povo começaram a se incomodar.*”

Devido a isso, os Kaingang reuniram-se uma outra vez tentar mudar essa situação que estava incomodando tanto aos fiéis *católicos* quanto aos *crentes*. Dessa vez ficou estabelecido o seguinte: para os Kaingang *católicos*, a igreja ao lado da Assembléia de Deus tornou-se o salão de festas da Igreja Católica São José; para os Kaingang *crentes*, o salão de festas construído no alto morro pelos Kaingang *católicos* transformou-se no templo da Assembléia de Deus. Apesar dos impasses, deve-se destacar o esforço levado à frente por *católicos* e *crentes* dessa comunidade na busca de uma solução pacífica para esse conflito de ordem religiosa.

Desde a primeira Igreja Católica São José — o *salão velho* — localizada ainda no *posto velho*, até a quarta igreja construída no morro (agora Assembléia de Deus), o material usado era madeira serrada e cobertura de tabuinhas. Quando os Kaingang retomaram a instalação deixada pelos *brancos*, essas pessoas reformaram a sua Igreja Católica São José com tijolos e telhado de zinco. Os recursos para essa reforma foram obtidos devido o exaustivo trabalho do capelão Braulino Pereira Beline em parceria, particularmente, com a instituição católica Irmãs da Sociedade Beneficente Filhos de Jesus.

### 3.3.3 A Disputa entre os Kaingang *Católicos* e Igreja Católica Apostólica Romana pelo Nome da Igreja Católica São José

Apesar de todas as mudanças de endereço da Igreja Católica São José, um aspecto nessa instituição perdura até os dias de hoje: o nome São José. Pode parecer excêntrico, mas esse tema já foi diversas vezes debatido entre os Kaingang *católicos* dessa comunidade. De um lado, aparece a posição do capelão Braulino Pereira Beline que defende com “unhas e dentes” a manutenção do nome São José; do outro lado, está a posição da Igreja Católica Apostólica Romana que deseja mudar o nome do templo.

Durante o trabalho de campo entre os Kaingang da T.I. Votouro, nenhum velho Kaingang criticou o fim da *igrejinha de tabuinhas* e a instauração da Igreja Católica São José sobre o espaço da mesma. Parece-me que isso acontece porque para os Kaingang — em particular ao capelão Braulino Pereira Beline — existe uma não contraditória continuidade entre a *igrejinha de tabuinhas* e a Igreja Católica São José. No entanto, para a hierarquia da Igreja Católica Apostólica Romana trata-se de duas ideologias distintas. O aprofundamento do debate em torno do nome da igreja católica dará relevo a essa divisão.

O nome da Igreja Católica São José tem origem no santo *grandão* do *altazinho* de Matilde da Silva — São José — que fazia parte também da sua *igrejinha de tabuinhas*. Diga-se de passagem, é devido ao trabalho do capelão Braulino Pereira Beline, que cedeu esse *grandão* do *altazinho* de sua mãe, que a Igreja Católica São José se consolidou entre os Kaingang *católicos* da T.I. Votouro. Segundo o mesmo capelão: “*por que guardei de recordação? Isso aqui era de muitos anos. Sempre mandei passar alguma coisinha em cima. Nosso posto sempre foi firme. Votouro sempre teve igreja católica*”.

Dando continuidade à perspectiva desse homem, a Igreja Católica São José tem uma história de décadas, séculos, segundo a memória do capelão Braulino Pereira Beline, mais de duzentos anos de existência. Ela remonta à história da *igrejinha de tabuinhas* de Matilde da Silva, que, por sua vez, originou-se das *ramadas* e dos *altazinhos* construídos pelos antepassados dessa mesma curandora do *toldo Votouro*. Segundo o mesmo capelão: “*desde que conheci foi*

*Igreja São José. Esse santo que tenho lá na igreja acho que tem mais de duzentos anos. Os antigos diziam, nós guardamos, Braulino”.*

O *grandão*, o santo que outrora ficava no degrau mais alto dos *altarzinhos* dos antepassados de Braulino Pereira Beline e Matilde da Silva, encontrava-se, até fevereiro de 2003, colocado na parede à direita do altar da Igreja Católica São José. Mas, em abril de 2003, quando retornei à T.I. Votouro para dar continuidade ao trabalho de campo, essa imagem havia sido trocada por duas pinturas do Kaingang Nego, que haviam sido pagas pela freira de nome Flávia Martina Castagni, que coordena o trabalho da Sociedade Beneficente Filhas de Jesus.

Cabe assinalar que a relação de um santo católico do panteão do catolicismo popular — ligado ao *altarzinho* e à *igrejinha de tabuinhas*, as duas instituições do sistema caboclo — e a igreja católica no interior de uma terra indígena não se trata de uma exclusividade dos Kaingang *católicos* da T.I. Votouro. Por exemplo, na T.I. Nonoai sabe-se que o padre Arlindo Rubert mandou construir cinco igrejas católicas, na década de 1980. Segundo seu Jorge *kagnãg* Garcia, dessas cinco igrejas de tijolos, apenas a Nossa Senhora da Conceição, do setor Pinhalzinho, continua sendo usada pelos Kaingang daquela comunidade. As imponentes igrejas de material, sinos, torres, pinturas de santos em azulejos, foram gradativamente sendo abandonadas pelos Kaingang.

Qual o segredo da conservação da Igreja Nossa Senhora da Conceição nessa terra indígena? Por que ela dura até os dias de hoje? Trabalhando entre os Kaingang do Pinhalzinho (a maioria das pessoas provenientes da T.I. Serrinha), na década de 1980, o Pe. Rubert fez uma importante descoberta nessa comunidade:

Tinham noções de religião e participavam de algum culto na capela existente naquela área. Contaram-me uma histórica comovente. Numa casa do vilarejo guardavam a Santa, como diziam. Convidaram-me a visitá-la. Como não estava bem informado da religião dos índios, pensei que poderia se tratar de uma espécie de ídolo ou amuleto. Lembrei-me de que os índios não tinham ídolos. Com naturalidade aceitei o convite e fui até a casinha da avó Farias. Ela me introduziu num quartinho. Com admiração vi uma bela imagem da N<sup>a</sup>. Sr<sup>a</sup>. da Conceição, de 80 cm, um tanto desbotada pelo tempo. Logo convidei os presentes a rezarem. Recitei a AVE MARIA e muitos souberam responder. No fim entoei o LOUVANDO MARIA, que alguns acompanhavam. Perguntei-lhes, então, como possuíam aquela imagem. Contaram-me comovidos que, ao serem

desalojados de suas terras na Serrinha, os brancos se apoderaram da capela e também da estátua da N<sup>a</sup>. Sr<sup>a</sup>. da Conceição, que diziam ter sido doada pelo arcebispo de Porto Alegre. Posteriormente a reaveram por intervenção do pároco local. (RUBERT, 1990, p. 31).

Segundo o Pe. Rubert, atendendo à reivindicação dos próprios Kaingang, ele próprio conseguiu os recursos necessários na Igreja Católica Apostólica Romana para a construção de uma capela redonda.

No dia 27 de julho de 1980 foi solenemente benta pelo Pe. Pellegrino Ronchi a capela. Em seguida, todos em procissão, fomos até a casa da avó Farias, donde carregada pelos índios, entre rojões, foi trazida a imagem da N<sup>a</sup>. Sr<sup>a</sup>. da Conceição até a igreja e colocada no seu pedestal ao lado do altar. [...] Mais adiante consegui na Europa novo auxílio para construir a torre e adquirir um sino de bronze de 56 kg. Foi a primeira capela de alvenaria da Área Indígena de Nonoai e a primeira construída para os Caingangs. (RUBERT, 1990, p. 32)

Voltando a analisar o caso dos Kaingang da T.I. Votouro, a mudança da posição do santo São José, isto é, do *grandão* do *altazinho* dos antepassados de Braulino e da *igrejinha de tabuinhas* de Matilde para uma peça de serviço da Igreja Católica São José, portanto, ocultado do olhar das pessoas que assistem a missa — da posição central do *altazinho* para a margem da Igreja Católica São José — demarca o nível de intervenção das decisões tomadas pela Igreja Católica Apostólica Romana contra o catolicismo vinculado ao sistema caboclo do complexo xamânico dessa sociedade kaingang.

A decisão da irmã Flávia Martina Castagni de retirar da nave da Igreja Católica São José a imagem de São José, de duzentos anos, está colada à discussão da mudança do nome dessa sede. Desde as primeiras vezes que os padres apareceram no antigo *tolde Votouro*, eles se empenharam, primeiro, na construção de uma igreja católica de *tábua*, segundo, na mudança do próprio nome dessa instituição. Com relação à segunda proposta dos padres, o capelão Braulino Pereira Beline sempre deu uma enfática resposta:

*Entraram uns padres queriam mudar. 'Não, é os meus índios velhos que deixaram esse nome, vamos deixar; quando o velho fechar os olhos...'. Cada um tem uma idéia. Enquanto eu for vivo ninguém muda o nome. Se meus bisavôs, meus pais deixaram esse nome, os primos velhos deixaram assim, eu vou mudar?*

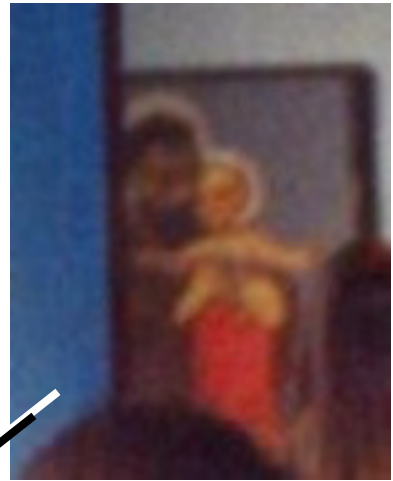
À medida que o tempo foi passando, o nível de intervenção se deu também na atividade ritual dessa sociedade. Outrora, sob a lógica do sistema caboclo, a

curandora Matilde da Silva era quem chefiava, por exemplo, as festas de santos. Com a introdução da “*igreja católica branca*”, as principais atividades dos Kaingang católicos são coordenadas por pessoas de outras etnias, somente em língua portuguesa — os padres e as irmãs. A *mesada dos inocentes*, o batizado nas fontes de água, as romarias do Divino Espírito Santo, o pagamento de promessas do sistema caboclo gradativamente foram perdendo força na sociedade devido à intervenção da Igreja Católica Apostólica Romana, sendo substituídos por rituais de batismo, catecismo, crisma, missa, rosário, missa de corpo presente, conduzidos por padres e irmãs religiosas dentro da Igreja Católica São José. Segundo Lucília Pinto: “*agora já veio o bispo de Erechim fazer a crisma, depois vieram as irmãs pra Benjamin, elas ensinam a gente a fazer de tudo, trabalhar; trabalhar tudo unida*”.

Resta a pergunta: por que a Igreja Católica Apostólica Romana se sente incomodada com a presença da imagem de São José dentro da nave da Igreja Católica São José situada dentro da T.I. Votouro? Por que a necessidade de mudar o nome da mesma igreja católica? Tomando por base as palavras de Jorge Kagnãg Garcia, trata-se de um esforço para “*tirar a raiz*” do sistema caboclo do xamanismo kaingang. Embora até o ano de 2003, os representantes da Igreja Católica Apostólica Romana não tivessem ainda conseguido mudar o nome São José, padres e irmãs que trabalham na T.I. Votouro vêm acumulando, nas últimas décadas, significativas vitórias contra o sistema caboclo do xamanismo kaingang.

Desde a chegada da primeira “*igreja católica civilizada*”, na década de 1950, no *toldo Votouro*, pode-se citar: o fim da *igrejinha de tabuinhas* da curandora Matilde da Silva; o constrangimento dos descendentes dos velhos kaingang para construção de seus *altarinhos* no domínio “*casa*” e a transferência da imagem de São José para um anexo de serviço da igreja católica dessa comunidade. Quando conversei com a *kujà* Madalena de Paula, os santos de seu





Im. 56

*altarzinho* já estavam dentro do guarda-roupa. Segundo Lourenço de Lima, “*não sei hoje; acho que muito nem tem santo em casa; hoje tudo falecido já*”.

Quando se escuta Jorge *Kagnãg* Garcia falar que os antigos Kaingang possuíam *altarzinho* e *capelinha* no interior de suas casas, *mastros de madeira* e *cruzes de cedro* na frente da mesma, além de *igrejinha de tabuinhas* e *ramadas* para pagarem as suas promessas e fazerem os seus *fandangos*, torna-se evidente o quanto o sistema caboclo perdeu espaço dentro das terras indígenas.

Pode-se pensar que o batismo do *kujà* e *pã'í mbâng Votouro* pelo Pe. Julian Solanellas, pouco antes de 1853, simbolizou a mudança de ênfase do sistema *kujà* para o sistema caboclo no xamanismo kaingang do século dezenove. Da mesma forma, a construção em 1951 ou 1952 da primeira “*igreja católica branca*”, em cima da *igrejinha de tabuinhas* da curandora Matilde, está sendo um esforço empreendido pela Igreja Católica Apostólica Romana para romper a Igreja Católica São José da *raiz* do sistema caboclo do xamanismo kaingang.

### **3.4 A Qualidade da Relação Dinâmica do Sistema Kujà e do Sistema Caboclo no Xamanismo Kaingang**

Como foi apresentado no capítulo anterior, “O Sistema Caboclo do Xamanismo Kaingang”, na T.I. Nonoai e T.I. Votouro, o fortalecimento dos vínculos religiosos entre Kaingang e caboclos, a partir da incorporação de símbolos e santos do panteão do catolicismo popular, fortaleceu o xamanismo kaingang. Como disse Vicente Fernandes *Fokanh*, “a nossa religião e a católica é uma só.” (T. do A. CRÉPEAU, 2000, p. 310).

Uma prova dessa situação é que tanto os *kujà* como curandores dessas duas terras indígenas podem se dirigir ao domínio “floresta virgem” para se encontrarem seja com o *jagrẽ* animal do domínio “floresta virgem”, seja com o guia santo católico. Em uma outra triangulação, os *kujà* e curandores atendem as pessoas doentes no *altarzinho* localizado no domínio “casa” e na *igrejinha de tabuinhas* situada no domínio “espaço limpo”.

Isto é, segundo as narrativas dos velhos desses lugares, a ocorrência paralela do sistema kujà e do sistema caboclo, do trabalho do *jagrê* do “matão” e do santo católico do panteão do catolicismo popular, das fronteiras ‘floresta’, ‘capelinha’, ‘altarzinho’ e ‘igrejinha de tabuinhas’, não significou a desestruturação do xamanismo kaingang. O sistema de trocas desses dois sistemas xamânicos possibilitou, por exemplo, Jorge *Kagnãg* Garcia aproximar a noção de “floresta virgem” — domínio dominado pelo *jagrê do matão* — à noção de “igreja verde”.

– etnólogo: *kujà antigo tinha igreja?*

– Jorge *Kagnãg* Garcia: *a igreja dele, ele tinha um lugar onde sempre ele fazia, mas era na casa dele, fazia uma ramada grande, de folha, ali ele fazia os trabalhos dele. Então naquelas épocas, eles falavam entre eles, a gente via nas histórias antigas, ‘a igreja mais respeitava é a igreja verde’. Eles falavam um pro outro, prosa deles. Muitas pessoas perguntavam ‘qual é a igreja verde?’. Diziam, igreja verde, pensavam que era uma casa verde, pintada de verde, não, a igreja verde que eles falavam era a mata. Daí eles diziam: ‘não, sabe meu filho, mato, mato que é a igreja’. Deus deixou essa igreja pra todos nós respeitar ela, ser respeitado ali, saber respeitar os outros. Ali eles começavam a aconselhar, que a mata é bem respeitadinha, um não estorva o outro, se criam lá sem comida, como é que ela pode estar bem sãzinha, tudo isso eles aconselhavam as pessoas. Então é uma igreja que é feita por Deus, nós temos que acreditar nesta igreja verde. Na hora dos conselhos, das falas, tudo isso eles faziam na época, a gente via muitas passagens dos antigos, diziam.*

Pode-se dizer que o ponto comum entre o *matão* e a *igreja verde* de Jorge *Kagnãg* Garcia é a ideologia da *raiz*. A relação do sistema caboclo com a *raiz* “floresta virgem” é um aspecto que possibilita a ligação do sistema caboclo com o sistema kujà, de forma não contraditória. Dessa forma, o uso da raiz da planta ligada ao domínio “floresta virgem” possibilita também a ascensão de curandeiros estrangeiros (Guarani, caboclos, poloneses) ao poder de cura dessa sociedade. Afinal, como foi visto no capítulo anterior, a recomendação do *cacique* Tonho Pedro ao caboclo Negro Velho foi a seguinte: “*só não vai derrubar o mato!*”.

Ou seja, podem ser listados os seguintes aspectos que marcam a contigüidade do sistema kujà e do sistema caboclo do xamanismo kaingang: primeiro, o uso de *remédio do mato* ou *remédio de ervas*; segundo, ambos sistemas ideológicos xamânicos mantêm o saber guiado, característica chave de uma relação xamânica; terceiro, o poder de cura está na orientação de um espírito-auxiliar sozinho ou em parceria com outro, independentemente de sua

espécie<sup>182</sup>; quarto, as curas são realizadas a partir de sonhos e práticas profiláticas dos *kujà* e curadores; quinto, a importância do poder de adivinhação dos *kujà* e curadores; sexto, os pacientes se dirigem à casa do *kujà* e curador para serem curados<sup>183</sup>; sétimo, o *kujà*, o curandeiro e os pacientes eram, outrora, pessoas analfabetas.

Da mesma forma, apesar dessa série de aspectos contíguos, o xamanismo kaingang passou também por uma transformação interna nos últimos séculos, na medida em que ele incorporou o sistema caboclo no fluxo do tempo. Assim, Jorge *Kagnãg* Garcia quando indagado a respeito da diferença entre um *kujà* que tem *jagrê* animal da “floresta virgem” e outro que possui guia santo católico respondeu que, por princípio, os *kujà* são diferentes um do outro, pois cada um tem seu *mandato*. Um outro aspecto que evidencia a presença comum e ao mesmo tempo distinta de cada sistema é o tipo de *promessa* que os *kujà* e curadores realizam aos seus espíritos-auxiliares para curar seus pacientes — por exemplo, no sistema *kujà*, participar do *Ritual do Kiki* organizado pelo *kujà*; no sistema caboclo, caminhar de joelhos em uma festa de santo — do mesmo modo, a forma como a família vitimada deve efetuar o pagamento pelo trabalho de cura realizado pelo *kujà* e/ou curador.

Além disso, o sistema caboclo muitas vezes engloba o sistema *kujà* na medida em que ele introduz um intermediário na relação *kujà* e espírito animal do domínio “floresta virgem”. Isto é, o poder dos santos católicos se sobrepõe ao poder dos espíritos animais da floresta. Foi a partir dessa perspectiva que Jorge *Kagnãg* Garcia falou a respeito da nova hierarquia na relação animais do domínio “floresta virgem” e guia santo católico do domínio “casa” no trabalho dos *kujà*.

*A gente pede pro espírito do tigre, a gente pega no sonho, a gente pede uma licença pra ele para fazer uma promessa pro santo; ele diz pode; ensina também o remédio que a gente tem que fazer; ele sabe; no meu pensamento, todos os bichos são comandados pela religião, Santo Antonio, São Pedro, São João. Os doze apóstolos como dizem. Os bichos também são mandados por eles, sem*

---

<sup>182</sup> Segundo Jorge *Kagnãg* Garcia, como visto no capítulo anterior, este sistema não se alterou com a chegada das primeiras capelas porque assim como cada *kujã* tem um *jangre*, cada capela é um santo.

<sup>183</sup> Segundo Antônio de Lima, “quando uma criança estava doente traziam na casa dela [sua mãe] pra benzer”.

*eles nem o mundo existia. Eles também obedecem a religião, os bichos. Se ele é um cacique tem que ter uma sabedoria. Não pode deixar o que manda o mundo pra trás, tem que acreditar em santo, apóstolos de Deus.*

Esse aspecto da intermediação do guia santo católico também foi tocado pela Kaingang *católica* Lucídia Pinto: “o leãozinho esta aí porque Deus colocou ele; assim é nós também; tudo que aparece, que a gente vê, a água, é o Deus que colocou; colocou mar; por que tem os peixes no mar? Foi Deus ou será que não [risos]?”

Ou seja, a solicitação de uma licença por parte do guia animal aos *apóstolos de Deus*, para os segundos explicarem o *remédio do mato* que os *kujà* podem usar na cura do seu paciente, revela que a ascensão do sistema caboclo imprimiu também um novo ritmo ao xamanismo kaingang. Isto é, “os bichos também são mandados por eles.”

Da mesma forma, a forte transformação dessa sociedade deu-se nos dois últimos séculos a partir do domínio do tempo, do espaço e dos elementos materiais dos velhos kaingang que controlavam a hierarquia religiosa, política e cosmológica — através da substituição do domínio “floresta virgem”, do *altazinho* e da instituição *igrejinha de tabuinhas* — e das crianças — através dos banhos com *remédio do mato* e a instauração do ensino em sala de aula e professor “*com proposta pedagógica do branco*”.<sup>184</sup> (GOODY, 1979).

Segundo a socióloga Maria Regina Clivati Capelo e a etnóloga Kimiye Tommasino:

É importante ressaltar que cada vez mais os jovens indígenas têm como projeto de vida, tornar-se funcionário da FUNAI (técnico agrícola, indigenista, motorista), da FUNASA (agente de saúde, enfermeiro, dentista, médico) ou professor das escolas de suas aldeias [...]. Portanto, a grande aspiração dos jovens índios é ter um emprego fixo e alguns já se encontram nessa situação, incentivando a busca da escolarização e profissionalização. (CAPELO, TOMMASINO, 2003, 09-10).

Paradoxalmente, a mesma escola indígena que ensina o jovem kaingang, que substitui a transmissão oral dos antigos, segundo Jorge *Kagnãg* Garcia, pelo “*saber das coisas que nunca ouviram falar*” — as *letras* —, que desestrutura o sistema *kujà* e o sistema caboclo, torna-se, cada vez mais, a guardiã da própria

---

<sup>184</sup> Essa frase foi mencionada pelo professor-bilíngüe Dorvalino *Refej* Cardoso.

memória kaingang. A mesma escrita que desacredita o saber dos velhos frente aos jovens, tornou-se hoje o caminho do reconhecimento e a luta contra o esquecimento do passado dessa sociedade. De certa forma, essa ambigüidade constante tem acompanhado os povos tradicionais que duram no contexto moderno contemporâneo. (DURAND, 1979). Como disse o seu Luis Thiago, “*de idéia fui muito inteligente; de leitura, não.*”



Im. 57





Im. 58

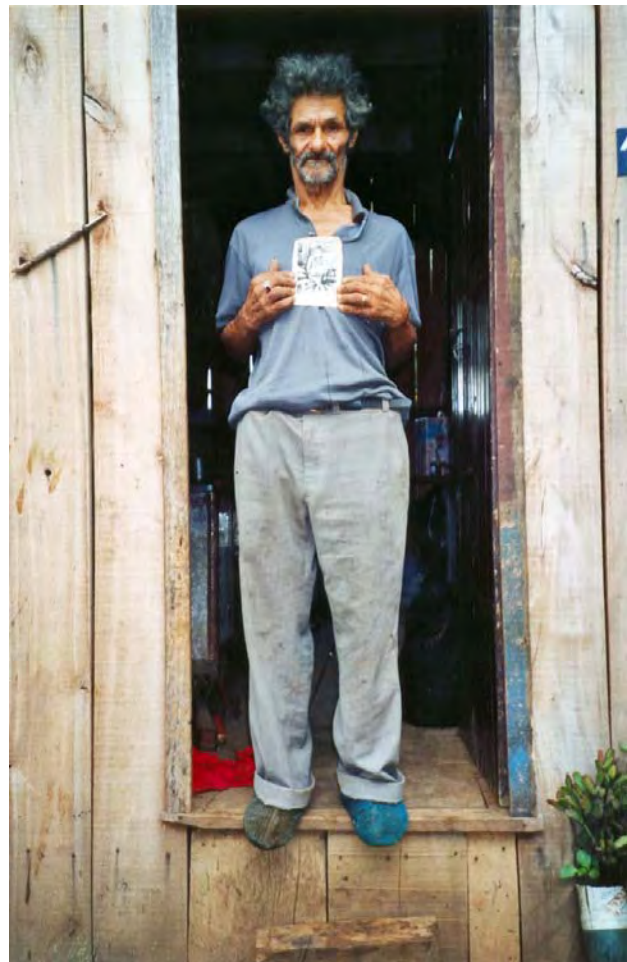




Im. 59

### PARTE 3

## A QUALIDADE DO COMPLEXO XAMÂNICO DOS KAINGANG DA TERRA INDÍGENA VOTOURO



022



## CAPÍTULO 1

### **KUJÀ E CURADORES DO COMPLEXO XAMÂNICO DOS KAINGANG DA TERRA INDÍGENA VOTOURO**

A partir do que foi apresentado no capítulo anterior, é manifesto que a vibração da aceleração do tempo no complexo xamânico dos Kaingang traz uma sensação de mal-estar, de pessimismo, particularmente, entre os velhos Kaingang da T.I. Votouro.

O ex-cacique, presidente do Conselho Indígena da Comunidade, Luis Thiago, em tom de testemunha das transformações vividas, irrompe uma crise: a ameaça da perda de referenciais de identidade do grupo. Para esse homem, contemporaneamente, a cultura, a língua, a música kaingang estão paulatinamente desaparecendo. Com relação ao xamanismo, referindo-se em particular à Luisa *Jagnigri*, ele acredita que os *kujà* também estão desaparecendo: “a *kujà* é cega, fazia uma lavagem com ervas medicinais; as pessoas ficam arrependidas de não aprenderem.”

A própria *kujà* Luisa *Jagnigri* corrobora essa posição do conselheiro Luis Thiago:

*Se faz o Ritual do Kiki hoje, os outros começam a gozar. Os novos de hoje não agüentam essas festas, na primeira noite eles já não agüentam mais, eles não são como os velhos. Os novos de hoje dançam, mas de vestidinho curto. Antigamente, durante a gestação, tomava remédio; no dia de ganhar era fácil. Hoje as mulheres vão ao médico para mostrar a bunda para os homens brancos.*

Ainda segundo seu Luis Thiago, o Kaingang *católico* antigo não existe mais porque ninguém mais acredita naquilo que os antigos confiavam. Conforme as suas palavras: “*hoje a gente diz que é católico pra dizer que é*”. Mas, por mais paradoxal que pareça, é necessário que se diga que os Kaingang da T.I. Votouro mantêm um xamanismo próprio, com razoável autonomia em relação à Igreja Católica Apostólica Romana e ao Estado brasileiro.

Em parte, isso acontece devido aos seguintes aspectos: 1) a grande influência de *kujà* e curandores originários de outras terras indígenas e vilarejos; 2) o atendimento de saúde, religioso, moral por parte desses mediadores; por último, 3) a biografia dessas pessoas responsáveis pelo bem-estar dos Kaingang da T.I. Votouro. Em resumo, esses três aspectos aparecem nesse complexo xamânico devido à abertura dessa sociedade ao “Outro de Nós mesmos”. (CRÉPEAU, 1995A).

### **1.1 O Mito de Fundação dos Kaingang Contemporâneos da Terra Indígena Votouro**

A partir da segunda etapa do trabalho de campo, entre 21 de fevereiro e 13 de março de 2003, quando dei início ao grosso das entrevistas, um dado destacou-se entre os Kaingang da Terra Indígena (T.I.) Votouro, qual seja: a ligação dessas pessoas com os Kaingang do lado oeste do Rio Passo Fundo, ou seja, a T.I. Nonoai.

No dia 28 de fevereiro de 2003, eu e o professor bilíngüe Dorvalino *Refej* Cardoso, 45 anos, metade *kamẽ*, nos dirigimos à casa do conselheiro Luis Thiago, 62 anos de idade, pertencente à metade *kanhru*, para gravar uma entrevista. A partir de uma discussão sobre a liberação do nome do morto à criança, descobri que os antepassados míticos desses Kaingang são o *kujà* e *pã’í mbâng Nonohay*, o *kujà* e *pã’í mbâng Votouro*, do século dezenove, e a família *Kỹnója* (lê-se Candóia), do século dezenove e vinte.

Durante a entrevista, enquanto falávamos sobre o acervo de nomes de cada metade, Luis Thiago e Dorvalino começaram a debater sobre o nome dos descendentes de *Nonohay* e *Votouro*.

– Luis Thiago: *ali vinha dos descendentes que ficavam, às vezes eles não queriam terminar com aquele nome colocam o nome daquela pessoa, é por isso que existe hoje o nome dos falecidos sendo usado nos nomes dos presentes. Os primeiros nomes que nasceu foi do mato, os outros nomes que existem hoje são os nomes que faleceram, eu sempre estou pensando isso aí. Como é que foi, perdemos isso aí, não ficou nenhum descendente do Votouro, será que esse Votouro não tinha parente, descendente nenhum, será que ele era solito?*

– Dorvalino *Refej* Cardoso: *Porque ele veio do Paraná.*

– Luis Thiago: *o que eu sei, eu não sei se tu já teve informação, o que eu sei que nossos antepassados que o Votouro era filho do Nonohay. Como é que pode ser*

*isso? Como pode ser o filho do Nonohay não levar o sobrenome do pai? Podia continuar Nonohay, né? Como é que ficou Votouro?*

– Dorvalino Refej Cardoso: *Esse tal de Votouro é uma metade também, esse que se desmembrou de kamẽ, e ali em [T.I.] Nonoai não tem Votouro, esses Votouro diz que existem só em Santa Catarina, mais ao norte de Santa Catarina e Paraná.*

– Luis Thiago: *Pode ser isso aí, por isso que eu fico pensando, ele era filho do Nonohay, mas como é que pode, se ele era filho de Nonohay, tinha que continuar Nonohay, tinha que ter algum descendente índio lá que, vamos supor, lá em [T.I.] Nonoai, que não perdesse aquela geração de índio, da família. Que nem aqui também, tem que ter alguém que não perdesse a geração do Votouro, que nem eu e a minha família, eu tenho a minha família, mas eu vou morrendo e vai ficando outros, meus filhos, meus netos usam meu nome, meu sobrenome, que nem Nonohay também podia ter. Ele morreu, mas tinha que ter ficado algum filho, algum yambré dele, alguma filha dele que tivesse...*

– Dorvalino Refej Cardoso: *... contar a história...*

– Luis Thiago: *... é, a gente fica pensativo.*

– *Depois que entrou o Kÿnója, depois que ele [Votouro] morreu entrou o Kynója, e os filhos dele, os filhos do Votouro?*

Embora esse diálogo diga respeito à relação entre *Nonohay*, *Votouro* e *Kÿnója*, detenho-me, um pouco mais, nos dois primeiros nomes. Quando conversei com Jorge *Kagnãg* Garcia, na T.I. Serrinha, na última etapa do trabalho de campo, no dia 22 de janeiro de 2004, indaguei sobre o ponto delineado acima pelo conselheiro Luis Thiago:

– *O Votouro era parente de Nonoai?*

– *Diz que eles eram yambré, yambré não pode ser parente. Ele era cruzado com Nonohay. Votouro era o Votouro lá no Votouro [toldinho Votouro], Nonoai era ali, era dois toldos que se juntavam, eles eram yambré. Eu não cheguei a conhecer nem o Nonohay nem o Votouro.*

Seja por uma relação de parentesco, seja por uma relação de afinidade, não há dúvida que a ligação entre os Kaingang do *aldeamento*, *toldo* e T.I. Nonoai e Votouro eram e são bastante estreitas. No século dezenove, uma prova desse forte relacionamento encontra-se nos documentos históricos escritos por jesuítas, por exemplo, a respeito do velho *kujà* e *pã'í mbâng Votouro* e seus subordinados. O historiador Laroque (2000), por exemplo, menciona em sua dissertação de mestrado que, no século dezenove, os Kaingang chefia teriam saído por diversas vezes de seu *toldinho* para acampar em *Nonohay*, tendo em vista a promessa de algum funcionário da Província de doação de ferramentas para trabalhar na terra.

[...] somos de opinião de que o grupo do *Cacique Votouro* circulava entre seu toldo e o Aldeamento, porque a correspondência de 08/03/1850, 08/04/1850 e 14/01/1851 do Pe. Bernardo Pares ora informam que os nativos estão chegando, ora que estão saindo de Nonoai. (LAROQUE, 2000, p. 105).

Como se verá logo a seguir, as trocas entre os Kaingang do *toldinho Votouro* com os Kaingang do *aldeamento Nonoai* não se restringiram às “ferramentas prometidas” tampouco deram-se em um único sentido. Tratando-se do complexo xamânico de ambas sociedades, no século seguinte, pelo menos três *kujà* saíram do lado oeste do rio Passo fundo, atravessaram esse curso d’água e subiram a leste, até chegarem no *toldinho Votouro*, para morarem e cuidarem do bem-estar dos Kaingang desse espaço.

A longevidade do *kujà* e *pã’í mbâng Votouro*, mencionada no trabalho de Laroque (2000), é confirmada pelos Kaingang contemporâneo da T.I. Votouro. Por exemplo, segundo a memória de seu Luis Thiago, esse homem veio a falecer somente na primeira metade do século vinte:

*Isso aí não me lembro, mas deve de ser no intervalo de 1935, 36. Eu sou de 1940, eu já mal e mal conheci o falecido João Domingos, quando ele faleceu, eu tinha oito anos. Foi nesses intermédios de 35-40. O falecido Kÿnója, tá certo, ele morreu já com uma boa idade, mas não era de velar tão velho, por isso que me alembro bem da estatura dele, e seu falecido Votouro, faleceu nessas épocas aí, ele tinha que ter muito mais idade.*

Por sua vez, no que diz respeito à relação entre o *kujà* e *põ’i bang Votouro* com o *põ’i bang Kÿnója*, segundo a memória de Jorge *Kagnãg* Garcia, o primeiro era o pai do segundo. Ou seja, quando eu perguntei a esse homem, inspirado pela conversa com seu Luis Thiago, se *Votouro* havia deixado filhos, a sua resposta foi enfática: “claro que deixou. Os *Kÿnója* aquele é tudo parte dele. Os *Kÿnója* é nascimento do *Votouro*, do sangue dele.”

Tomando como base a memória de Luis Thiago, Dorvalino *Refej* Cardoso e Jorge *Kagnãg* Garcia sobre a relação seja de parentesco, seja de afinidade entre as pessoas dos grupos chefiados pelos *kujà* e *pã’í mbâng Nonohay* e *Votouro* (por extensão, o *pã’í mbâng Kÿnója*), do século dezenove, pode-se dizer que esse fenômeno atualiza-se no presente, como sempre, no sistema de trocas do complexo xamânico dessas duas sociedades separadas pelo Rio Passo Fundo.

Para exemplificar essa relação particular, pode-se mencionar a migração de *kujà* e *curadores* da T.I. Nonoai para a T.I. Votouro — como no caso da importante curandora Matilde da Silva — e, vice-versa, o deslocamento de pessoas da T.I. Votouro para a T.I. Nonoai para se tratarem ou receberem o dom

de curadores caboclos na cidade de Nonoai. O objetivo desse capítulo, e o seguinte que forma a Parte 3, será o aprofundamento desse ponto de conexão entre essas duas sociedades kaingang, mas sempre colado à perspectiva do complexo xamânico kaingang.

## **1.2 Os Kujà e Curadores que “Xamanisam” os Kaingang da Terra Indígena Votouro**

O complexo xamânico dos Kaingang da T.I. Votouro é um fenômeno que vem se atualizando entre essas pessoas através, primeiro, de um forte vínculo com a sociedade brasileira e, segundo, principalmente, a partir do sistema de trocas religiosas com outras sociedades kaingang — destacando-se os Kaingang da T.I. Nonoai — e determinados grupos étnicos — com ênfase, os Guarani e os caboclos.

A partir da ordem do saber “guiado” (CRÉPEAU, 1997B; 2000), tanto hoje como no passado, quando necessário, os Kaingang consultam com *kujà* e curadores que habitam tanto no interior da terra indígena — situação da Maria Forte, Cristina *Kÿnója*, Guilherme Pinto, Maria de Paula, Matilde da Silva, Madalena de Paula, Luisa *Jagnigri*, Domingos Catabílio e Darci Brandino — como também procuram os serviços terapêuticos oferecidos em outras terras indígenas e cidades limítrofes — caso do *ex-kujà* Jorge *Kagnãg* Garcia, e dos curadores João Lopes, Carolina Pereira da Silva, Sofia Kischer e Joane Xavier Rigon.

Nas tabelas abaixo, dessa vez, referentes aos *kujà* e curadores que atendem aos Kaingang da T.I. Votouro, analisar-se-ão os seguintes aspectos: 1) o sistema de metades de *kujà* e curadores; 2) o gênero do *kujà* e curador; 3) espécie do espírito-auxiliar do saber “guiado”; e 4) transmissão do poder xamânico kaingang.

**Tabela 13 — Kujà e Curandores que “Xamanizam” os Kaingang da T.I. Votouro, a partir do Século Vinte**

<b>Kujà ou Curandor</b>	<b>Metade</b>	<b>Espécie do Espírito-Auxiliar</b>	<b>Dom Recebido</b>	<b>Referência</b>	<b>Fonte</b>
Jorge Kagnãg Garcia	<i>kamẽ</i>	<i>tigre</i>	sogro Pedro Constante	T.I.Nonoai	Trabalho de Campo (T.I. Votouro, 2000)
+Maria Forte	<i>kanhru</i>	dois <i>cachorro</i> , São João Maria	ni	T.I.Nonoai	Trabalho de Campo (T.I. Votouro, 2003)
Carolina Pereira da Silva (Carula)	–	<i>Nossa Senhora Aparecida, Santo Antônio, São Bom Jesus, São João Maria</i>	madrinha Manoela	Nonoai	Trabalho de Campo (Nonoai, 2003)
+João Lopes	–	<i>Nossa Senhora Aparecida, São Pedro, São Jorge, São João Maria</i>	São João Maria	Nonoai	Trabalho de Campo (Nonoai, 2003)
Joane Xavier Rigon	–	<i>Nossa Senhora Aparecida, São João Maria, Santo Antônio</i>	<i>Deus</i>	Faxinalzinho	Trabalho de Campo (Faxinalzinho, 2003)
Sofia Kischer	–	<i>Nossa Senhora Aparecida, Santo Expedito, Santa Clara, Nossa Senhora Santa Cruz</i>	Pe. Stanislao	Faxinalzinho	Trabalho de Campo (Faxinalzinho, 2003)
+Cristina Kÿnója	<i>kanhru</i>	São João Maria	ni	T.I.Votouro	Trabalho de Campo (T.I. Votouro, 2003)
+Guilherme Pinto	<i>kanhru</i>	ni	ni	ni	Trabalho de Campo (T.I. Votouro, 2003)
+Maria de Paula	<i>kanhru</i>	<i>glug (gato do mato); Deus, Jesus, Nossa Senhora Aparecida, Nossa Senhora da Luz</i>	ni	T.I.Ventarra	Trabalho de Campo (T.I. Votouro, 2003)
+Matilde da Silva	<i>kamẽ</i>	São José	ni	T.I.Nonoai	Trabalho de Campo (T.I. Votouro, 2003)
Luisa Jagnigri	<i>kamẽ</i>	<i>tigre</i>	avô materno Chico Maneco Pedroso	T.I.Nonoai	Trabalho de Campo (T.I.Votouro, 2000)
Madalena de Paula	<i>kamẽ</i>	<i>três bichinhos, gato do mato, Santo Antônio e São João</i>	sogra Maria de Paula	T.I.Votouro	Trabalho de Campo (T.I.Votouro, 2000)



Domingos Catabilio	<i>kanhru</i>	<i>Pomba</i>	ni	T.I.Votouro	Trabalho de Campo (T.I. Votouro, 2002)
Darci Brandino	ni	<i>Santo Antônio, Nossa Senhora Aparecida, São João Maria</i>	Curandora Carolina Pereira da Silva	Quilombo; formação de curandor na cidade de Nonoai	Trabalho de Campo (Votouro, 2003)

**Tabela 14 – Dados Quantitativos e Qualitativos dos *Kujà* e Curandores da Terra Indígena Votouro**

	<b>T.I. Votouro</b>
<i>kujà kamě</i>	04
<i>kujà kanhru</i>	05
<i>kujà</i> masculino	06
<i>kujà</i> feminino	08
<i>kujà</i> origem:	
T.I. Votouro	03
T.I. Nonoai	04
T.I. Ventarra	01
cidade Nonoai	03
cidade Faxinalzinho	02
espécie de <i>jagrě</i>	<i>tigre</i> (2), <i>cachorro</i> (2), <i>glug</i> ( <i>gato do mato</i> ) (2), três <i>bichinhos</i> (3), <i>pomba</i>
espécie de guia santo católico	São João Maria (6), <i>Nossa Senhora Aparecida</i> (6), <i>Santo Antônio</i> (4), <i>São Bom Jesus</i> , <i>São Pedro</i> , <i>São Jorge</i> , <i>Santo Expedito</i> , <i>Santa Clara</i> , <i>Nossa Senhora Santa Cruz</i> , <i>Deus</i> , <i>Jesus</i> , <i>Nossa Senhora da Luz</i> , <i>São José</i> , <i>São João</i>
transmissor de dom	sogro Pedro Constante, madrinha Manuela, São João Maria, Deus, Pe. Stanislao, avô materno Chico Maneco Pedroso, sogra Maria de Paula, curandora Carolina Pereira da Silva

A análise conjunta da população de 14 *kujà* que pertence ao complexo xamânico dos Kaingang da T.I. Votouro<sup>185</sup> possibilita no presente as seguintes conclusões: primeiro, na relação entre o sistema de metades kaingang e o chefia de *kujà* acontece praticamente uma igualdade entre o número de pessoas pertencente à *kamẽ* e *kanhru* — 04 *kamẽ* para 05 *kanhru*.

Essa situação se altera muito pouco quando o enfoque é o gênero do *kujà* e curandor, nesse caso, revelando-se uma leve predominância do sexo feminino sobre o sexo masculino (1,3 mulher para cada 1,0 homem, respectivamente 57% de mulheres e 43% de homens) — uma situação bastante distinta do geral do complexo xamânico kaingang, onde a presença masculina é praticamente o dobro da presença feminina, na ordem de 1,9 homem para cada 1,0 mulher ou 65% homens e 35% mulheres.

Já com relação aos espíritos-auxiliares, houve 27 menções a santos do panteão do catolicismo popular na ordem do saber guiado desses Kaingang. O profeta São João Maria mais uma vez apareceu como espírito-auxiliar e repassador do poder de *kujà* ou curandor, diga-se de passagem, do falecido João Lopes que morava na cidade de Nonoai.

Segundo o filho desse curandor caboclo, Mário Lopes, em uma entrevista cedida em 11 de março de 2003, na casa desse falecido curandor, disse-me que seu pai batizou centenas de crianças na fonte de água benzida por esse profeta nas terras do Capão Alto (Terra Indígena Nonoai), distante cerca de três quilômetros do centro da cidade de Nonoai.

Já com relação aos *jagrẽ* animais do domínio “floresta virgem”, aconteceram 10 menções, definindo, então, uma ordem de 2,7 santos católicos para cada 1,0 animal do *matão*. Ainda com relação aos *jagrẽ* animais, seguindo a lógica das demais terras indígenas do Dialeto Sudoeste, acontece uma predominância dos mamíferos carnívoros sobre as demais espécies.

---

<sup>185</sup> Da mesma forma que a T.I. Nonoai, T.I. Rio da Várzea, T.I. Serrinha, T.I. Iraí, Rio dos Índios, T.I. Guarita e T.I. Inhacorá, essa sociedade indígena pertence ao Dialeto Sudoeste. (WIESEMANN, 1981; 2002).

Do total de 14 *kujà* e curandores que trabalham para o bem-estar dos Kaingang da T.I. Votouro, 10 deles não são originários nessa comunidade, não se considerando a situação de Guilherme Pinto, cuja origem não foi possível identificar. Em outras palavras, somente a falecida *kujà* Cristina *Kỹnója*, a *kujà* Madalena de Paula e Domingos Catabílio são originários da T.I. Votouro.

Por sua vez, tratando-se dos curandores da cidade de Nonoai, João Lopes atendeu aos Kaingang da T.I. Votouro até poucos meses antes de sua morte, em fevereiro de 2003. Por sua vez, Carolina Pereira da Silva continua prestando auxílio a essas pessoas, inclusive na transmissão de seu dom ao curandor Darci Brandino.

Por outro lado, enquanto o falecido João Lopes sempre morou na cidade de Nonoai, Carula nasceu na T.I. Ligeiro, tendo também morado na década de 1970 entre os Kaingang da T.I. Nonoai, mudando-se depois para a cidade de Nonoai, espaço onde vive no presente. Cabe assinalar que diversas vezes essa mulher já saiu de sua casa de Nonoai para socorrer um Kaingang vitimado por *malfeito* no P.I. Xapecó, T.I. Guarita, T.I. Ligeiro, T.I. Votouro.

Semelhante à situação da cidade de Nonoai, dois curandores de Faxinalzinho atendem também os Kaingang da T.I. Votouro: Sofia Kischer e Joane Xavier Rigon. Enquanto Sofia presta auxílio somente em casa devido a um problema físico em uma perna, por sua vez, Joane, quando solicitado, atende tanto no *altarzinho* de sua “casa” como na terra indígena.

Já dentro da T.I. Votouro, Darci Brandino trata-se de um caboclo que veio morar nesse espaço após ter se casado com a Kaingang de nome Iracema de Paula no oeste catarinense. Com relação aos *kujà* que são oriundos de outras terras indígenas, três deles saíram da T.I. Nonoai para morar na T.I. Votouro: trata-se da falecida *kujà* Maria Forte que retornou para sua terra natal pouco tempo antes de sua morte; a falecida curandora Matilde da Silva que está sepultada na T.I. Votouro; por fim, a *kujà* Luisa *Jagnigri* que atualmente mora na casa de Lucídia Pinto. Da T.I. Ventarra, junto com seu esposo e filhos, chegou a falecida *kujà* Maria de Paula, sendo que ela nasceu na T.I. Serrinha.



Im. 61



No capítulo “O Sistema Caboclo do Xamanismo Kaingang” foram analisadas as conseqüências — aos Kaingang *católicos* — do retorno da *kujà* Maria Forte da T.I. Votouro para a T.I. Nonoai, particularmente, o desaparecimento do *altarzinho* dessa mulher, da Bandeira do Divino Espírito Santo, da atividade ritual que ela organizava nessa sociedade. Ou seja, a desorientação desses Kaingang devido ao desaparecimento de uma pessoa importante na realização desse complexo xamânico.

No tópico a seguir, apresentar-se-á a biografia dos seguintes *kujà* e curandores do ligados ao xamanismo dos Kaingang da T.I. Votouro: a falecida Maria de Paula, a Madalena de Paula, o Darci Brandino, o Joane Xavier Rigon e a Carolina Pereira da Silva. A chegada dessas pessoas de outros espaços para morar na T.I. Votouro ou para atender um Kaingang vitimado por *malfeito*, da mesma forma, o deslocamento de famílias dessa comunidade para a casa de um *kujà* ou curandor que mora em outra terra indígena ou cidade limítrofe são acontecimentos que possibilitam uma grande troca religiosa, social e econômica — os arranjos para a passagem de um dom a outrem, a influência na hierarquia política dessa sociedade, o restabelecimento do equilíbrio social — enfim, eventos que oxigenam o complexo xamânico dessa sociedade.

### 1.3 A Biografia da *Kujà* Maria de Paula

Em uma entrevista realizada no dia 23 de Fevereiro de 2003, na *Aldeia da Sede* da T.I. Votouro, a Kaingang *católica* Lucídia Pinto, 52 anos de idade, revelou-me que a *kujà* Maria de Paula também era conhecida por Mariazinha.

Enquanto neta dessa falecida *kujà*, Lucídia Pinto comentou que Mariazinha era uma Guarani que não falava bem a língua kaingang, quer dizer, “*falava perdendo a metade da língua.*” Diga-se de passagem, essa informação que Maria de Paula era uma índia Guarani não foi confirmada por Ernesto de Paula<sup>186</sup>, um dos filhos dessa antiga *kujà*, em uma entrevista realizada dia 04 de março na *Sede*.

---

<sup>186</sup> O Kaingang Ernesto de Paula faleceu no segundo semestre de 2003, aos 85 anos de idade, na T.I. Votouro.



Im. 62



De qualquer modo, nem a neta nem o filho souberam dizer se Mariazinha era *kamẽ* ou *kanhru*.

A *kujà* Maria de Paula nasceu no *toldo Serrinha*. Quando jovem, ela se mudou para o *toldo Ventarra* onde se casou com Pedro de Paula<sup>187</sup> e teve cinco filhos com esse homem: Batista de Paula, Nizio de Paula, Nivio de Paula, Pedro de Paula, Juvêncio de Paula e Ernesto de Paula. Mais tarde, quando Maria de Paula e Pedro de Paula decidiram morar no *toldo Votouro*, os mesmos vieram morar juntos com os pais. Um deles, Batista de Paula — chamado de Batistão — tornou-se um importante *cacique* dos Kaingang dessa comunidade até os anos 1980.

Seguindo a lógica do sistema caboclo, segundo Lucília Pinto, na casa de Mariazinha, construída na T.I. Votouro, havia um *altarzinho*, onde essa *kujà* guardava uma “*meia dúzia de santo*”, entre eles, a *Nossa Senhora Aparecida*, a *Nossa Senhora da Luz*, a *Nossa Senhora do Calmo* e o “*grandão*” *Jesus*. Quando perguntei a Ernesto de Paula qual era o espírito-auxiliar de sua mãe, o mesmo me afirmou que era o *glug* (*gato do mato*).

Ainda segundo esse filho, Mariazinha curava *malfeito*, muitas vezes ela trouxe o *kuprĩg* (espírito) raptado por um *vẽnh-kuprĩg-korég* (espírito ruim) do *nugmẽ*. Quando em uma certa oportunidade Lucília Pinto percebeu que algo de errado estava acontecendo com a sua filha, ela não hesitou em buscar o poder belicoso espiritual da *kujà* Maria de Paula.

*Que nem essa Luciana, recém ela gatinhava. Uma noite ela dormiu antes, quase na hora da sopinha dou um chá de marcela, só flor de marcela e de camomila. Ela tomou aquele chá e dormiu. Se acordou nuns berros, ela dizia ‘bicho’, ‘bicho’. Não queria mais nada, apontava com o dedinho, me lembrei da minha avó. Ela escutou de noite o grito dela. ‘Vou levar a Luciana na kujà’. Cheguei ali, ela já sabia.*

– ‘Essa aqui não deixou nós dormir, dizia: bicho. Nós não enxergava nada’.

– ‘Não é nada minha filha, vamos ver’. Ela vê na água, bacia de água na vertente. ‘Mostra pra ela a água que tem aqui’. Ela botava a menina perto da bacia.

Não é que aquele que tinha pegado o espírito era o Jovinalão, o pai do Dorvalino. Ele aparecia para a menina, o rosto apareceu na água, o jeito, cabelo. Olhando na água eu vi quem era.

– ‘Viu quem estava incomodando a menina?’

---

<sup>187</sup> Por sua vez, Ernesto de Paula chamou esse homem de Francisco de Paula.

*Vou acender um pacote de vela pros santo dela, Nossa Senhora Aparecida, Nossa Senhora da Luz, do Calmo, tinha uma meia dúzia de santo que ela fazia o trabalho, principalmente o Jesus.*

Mariazinha morreu cega, aos 88 anos de idade. Conforme a opinião de Lucídia Pinto, os *kujà* são bastante suscetíveis a esse tipo de deficiência. Porém, antes de morrer, essa *kujà* passou o seu dom para a esposa do cacique Batista de Paula. Dessa forma, durante certo espaço de tempo, o poder belicoso espiritual, o poder de cura e o poder político dos Kaingang da T.I. Votouro esteve sob controle da família “Paula”, originária do *toldo Ventarra*.

#### **1.4 A Biografia da *Kujà* Madalena de Paula**

A *kujà* Madalena de Paula é uma Kaingang pertencente à metade *kamě*. Segundo alguns Kaingang, ela tem 58 anos de idade, já outros afirmam que ela possui 54 anos. Segundo essa *kujà*:

*Tem muita gente que me diz: ‘como a senhora não tem cabelo branco ainda?’. Também, quando nós era pequeno, nós se criemo com gente velho, ela socava remédio e mandava a gente se lavar pra não ficar velho logo, até eu conheço esse remédio também, me lembro até agora, socava no pilão e dava pra nos tomar banho, pra não ficar branco logo e nem tão velho logo.*

A casa de Madalena de Paula fica na divisa da T.I. Votouro, ao lado de um *matão*, sem energia elétrica, distante três quilômetros da *Sede*, onde está localizada a Igreja Católica São José, o escritório do chefe de posto, a Escola Indígena Toldo Coroado. A fonte de renda dessa *kujà* para manter sua família tem origem na venda de artesanato e na sua aposentadoria rural.

Com relação ao seu *altarzinho*, segundo Madalena de Paula, este se encontra no quarto de sua casa. Porém, quando perguntei se podia fotografá-la ao lado dessa instituição, ela desconversou afirmando que os seus santinhos estavam guardados dentro do guarda-roupa.

Madalena de Paula nasceu na época que havia ainda muito *matão* no *toldo Votouro*, tempo que “*era tudo mato por aí*”. Os pais dela moravam em uma casa de palha, abaixo da estrada RS 480, que liga o município de Nonoai a Erechim. Nesse mesmo lugar hoje se encontra a casa do pastor kaingang Lourenço Paulo, próximo dali esta também está a atual casa do conselheiro Luis Thiago. “*Nós*



*tinha que ir num pique a cavalo até lá em cima pra depois subir de lá onde o velho Thiago mora agora”.*

Madalena de Paula é filha dos falecidos Prudente de Oliveira e Josefa Pinto. O pai era natural do *toldo Ventarra*. “*Depois veio pra cá, casou com a finada mãe; morou pra cá. Aqui que ele morreu, minha mãe é daqui mesmo*”. A família dessa *kujà* é considerada como “*tronco velho*” dos Kaingang da T.I. Votouro, pois sua mãe pertence aos Pinto, uma família de ascendência tradicional nessa comunidade. (FERNANDES, 2003).

Seguindo a tradição de sua mãe, Madalena de Paula também se casou com alguém de fora, um homem oriundo da T.I. Ventarra, Batista de Paula, filho da *kujà* Maria de Paula. O vínculo que acabou se criando entre a *kujà* Maria de Paula e Madalena de Paula possibilitou que a primeira, pouco antes de sua morte, transmitisse o seu poder de *kujà* para a segunda. Por outro lado, a partir da lei de uxorilocalidade kaingang, a família de Madalena de Paula recebeu um homem da metade oposta, o controle do poder político que ele ascendeu e o poder belicoso espiritual e de cura devido à transmissão desse dom pela *kujà* Maria de Paula.

Como foi mencionado antes, essa falecida *kujà* tinha o *glug* (*gato do mato*) e *Jesus* enquanto seus espíritos-auxiliares. Vinculada simultaneamente ao sistema *kujà* e ao sistema caboclo do xamanismo kaingang, a *kujà* Madalena de Paula disse-me que os *três bichinhos*, o *Santo Antonio* e o *São João* são os seus espíritos-auxiliares. Disse-me ainda essa *kujà*:

*Meu falecido cansava de fazer o São João porque o nome dele era João Batista. Ele sempre fazia as festinhas dele quando chegava aquele dia. Então quando a finada sogra me deixou o guia dela, ela me deixou por Santo Antonio. Quando ela faleceu deixou porque era o guia dela. Daí eu trabalhei com Santo Antonio e São João.*

Com relação ao *jagrê* chamado *três bichinhos* de Madalena de Paula, essa *kujà* não quis revelar a espécie animal dos mesmos. À medida que busquei essa informação entre os outros Kaingang da T.I. Votouro, as respostas foram diversas: o professor bilíngüe Dorvalino *Refej* Cardoso disse-me que sabia qual era a espécie, mas encerrou nesse ponto a conversa. Por sua vez, a filha de Ernesto de Paula, chamada Adelaide de Paula, que inclusive leva seus filhos para

consultar com Madalena de Paula, vinculada ao sistema kujà, disse-me que o *jagrê* dessa *kujà* era o *gato do mato*. De qualquer modo, ela não soube especificar se se trata de três *gatos do mato*. Já Lucília Pinto, vinculada ao sistema caboclo, admite que os espíritos auxiliares de Madalena de Paula são *dois anjinhos*: “*esses anjinhos vêm ajudar a Madalena; eles eram da minha vó, que entregou o encargo para ela. Até o dia da morte dela ela vai ter que trabalhar, fazer o passe para uma outra ficar trabalhando.*”

A transmissão do poder da “floresta virgem”, poder belicoso espiritual e poder de cura da *kujà* Maria de Paula para Madalena de Paula aconteceu quando essa mulher tinha vinte e cinco anos de idade:

*‘Filha, o dia que eu morrer vou te deixar a minha guia, te deixo pra você, que a senhora me cuide bem. Quando é pra tu benzer uma pessoa, se é gente grande fala da senhora, agora se é criança não fala da senhora’, ela dizia pra mim. ‘Criança não fala de ninguém; nem que tu tá com raiva daquela pessoa, se é criança não vai dizer que não’, ela dizia pra mim antes de falecer.*

Segundo a *kujà* Madalena de Paula, dois anos depois dessa conversa, Maria de Paula veio a falecer durante um tratamento médico que estava realizando na cidade de Curitiba.

*Quando ela faleceu lá, eu já estava sabendo aqui. No que clareou o dia, eu vi aquele choro embaixo da casa, eu disse pro meu velho, quem que está chorando será, em vez era a guia da finada sogra. Lá ela faleceu, aqui já contaram pra nós que a velha já tinha falecido àquela noite.*

No dia seguinte, de manhã cedo, às sete horas e trinta minutos, o chefe de posto chegou na casa de Madalena de Paula e Batista de Paula para dar a seguinte notícia: “*olha, Batista, a tua mãe faleceu!*”.

Madalena de Paula se afastou dali e foi conversar com os *jagrê* de Maria de Paula que continuavam embaixo da casa: “*não chora muito, vocês não se lembram que a velha dizia assim pra mim, daí pararam. De certo eles acharam que estavam perdido, né? Só ouvia aquele choro embaixo da casa, eu fiquei com dó também*”. Ainda segundo essa mulher, às quinze horas e trinta minutos chegou, finalmente, o corpo da velha *kujà* para ser velado e sepultado no cemitério da T.I. Votouro.

Mas, apesar da transmissão do dom em vida por Maria de Paula e a consternação dos *jagrê* dessa *kujà* embaixo de casa, Madalena de Paula disse que naquele momento estava reticente com relação à continuidade do trabalho de sua sogra recém-falecida.

*Eu não queria trabalhar isso aí, me tornava difícil, mas depois eu já tinha dó dos bichinhos que a finada sogra me deixou, tinha dó de deixar eles assim. Daí eu disse: 'sabe de uma coisa, é melhor a gente segurar o que a finada deixou pra nós e trabalhar'. Daí eu comecei a trabalhar, mas não faz muito, muito que eu trabalhei. Faz uns quinze anos mais ou menos que eu comecei a trabalhar, mas eu não queria me mostrar. Mas daí eu tinha dó dos bichinhos. Eles pediam pra mim que não era pra mim deixar deles, eles iam ficar extraviados: 'a mãe deixou nós pra você, como você não vai, você vai extraviar com nós?!'. Fiquei com dó deles, aonde que eu comecei a trabalhar, tinha que trabalhar, tinha que trabalhar. Fiquei com dó dos bichinhos, que se eu deixava eles ficavam extraviados, me deu dó deles.*

Como foi visto acima, diferentemente da experiência dos velhos *kujà* e de seus aprendizes, entre os Kaingang da T.I. Nonoai, narrada por Jorge *Kagnãg* Garcia no capítulo “O Sistema *Kujà* do Xamanismo e Poder Kaingang”, a *kujà* Madalena de Paula deu início a sua formação xamânica depois de casada com o cacique Batista de Paula, tendo já três filhas, e conheceu os seus *jagrê* no domínio “casa” — e não do domínio “floresta virgem”.

Ao todo a *kujà* Madalena de Paula e Batista de Paula tiveram nove filhos, sendo cinco homens e quatro mulheres: Neusa de Paula, Deoclides de Paula, Lauro de Paula, Renato de Paula, Mauro de Paula, Adilson de Paula, Cleusa de Paula, Maria de Paula e Márcia de Paula. A filha Cleusa de Paula casou-se com Claudiomiro Beline, ministro da Igreja Católica São José, filho do capelão Braulino Pereira Beline, neto da curandora cabocla Matilde da Silva, contemporânea e colega de trabalho de Maria de Paula na T.I. Votouro.

### **1.5 A Biografia do Curandor Caboclo Darci Brandino**

Darci Brandino é um curandor com quarenta e seis anos de idade, um caboclo analfabeto, “*mal a pena sei só fazer o meu nome*”, que mora hoje em uma casa de tijolos, à margem da RS 480 na T.I. Votouro.

Mesmo sendo um “*puro caboclo*”, Darci Brandino disse-me que gostaria de ser Kaingang, pois, afinal, “*o costume do índio a gente sabe tudo*”. Uma prova

disso é que embora ele fale somente português — com forte sotaque interiorano — ele compreende tudo que sua esposa Iracema de Paula fala em kaingang com seus parentes.

Darci Brandino nasceu na comunidade Santa Terezinha, que pertence ao município de Quilombo, oeste de estado de Santa Catarina, cidade situada à margem do Rio do Ouro. Além de Quilombo, esse homem morou ainda nove anos no município de Campo Erê, uma cidade que fica na divisa do estado de Santa Catarina e Paraná.

Seguindo a lógica do sistema caboclo indicado por Jorge *Kagnãg* Garcia, Darci Brandino entrou na T.I. Votouro a partir do casamento com a Kaingang Iracema de Paula. *“A mulher é natural daqui; a gente tá na sombra da mulher da gente. Tem que se dar com Deus e todo mundo, melhor que andar de bronca”*.

Darci Brandino e Iracema de Paula se conheceram quando ela, ainda jovem, saiu um dia da T.I. Votouro para vender artesanato nas cidades do oeste catarinense. No ano de 1984, após o nascimento dos primeiros filhos, os dois decidiram vir para o Rio Grande do Sul para morar na T.I. Votouro. Segundo Darci Brandino:

*Entre por mão de poder de cacique, tempo dos caciques velhos me deram lugar pra mim morar aqui na área. Nunca briguei com ninguém, fui uma vez só na cadeia. Nunca agarrei. Sou respeitado como Kaingang. Meus filhos são indianos, qualquer raça tem que ter educação.*

Logo que Darci Brandino e Iracema de Paula chegaram nesse espaço, eles foram morar no setor Tico-Tico, uma baixada que fica a oeste dessa terra indígena. Dezenove anos mais tarde, esse casal têm doze filhos, sendo que todos nasceram em casa. Um detalhe importante: Darci fez todos os partos. *“Eu com a minha esposa nunca fui atrás de parteira”*.

No plano sociológico, além do trabalho de parto com sua esposa, Darci Brandino sempre gostou de mexer com a terra. Na época que era jovem, no *“tempo de dantes”*, Darci Brandino capinava, usava instrumentos manuais, arado de tração animal. Contou que na plantação da roça, primeiro, ele abria as *covinhas*, depois colocava oito carreiras de sementes de milho, após isso, o

feijão: *“cada quatro espigas põe dois machinhos e dois feminina; era assim que nós colhia o milho”*.

Contemporaneamente, na fronteira ‘Tico-Tico’ do domínio “espaço limpo” dos Kaingang da T.I. Votouro, Darci Brandino roça milho, feijão, mandioca, batata, abóbora, tudo isso, conforme Darci Brandino, para defender os seus filhos, afins e descendentes do “comprado”.

*A roça nunca pode deixar, a gente não tem estudo, sempre tem que estar lutando, tem que tirar alimento para os filhos e netos. Casa uma filha, dali uns tempos vai ter família, vem passear, visitar o pai e a mãe, traz um netinho, aumenta a família. A gente não comparando, ele sai, mas nunca se adapta fora. Meu filho veio e quis ficar aqui. A gente pensa que criou os filhos e pronto, daí que começa a aumentar. A gente sempre tem que dar um jeito, pois quando se divide, vem procurar os pais.*

Mas, além da atividade da roça no domínio “espaço limpo”, Darci Brandino também sabe domar cavalo, boi e burro. Esse trabalho ele aprendeu a partir de uma atividade de peão realizada em uma fazenda de nome Estrela, quando então tinha dezoito anos de idade. *“Tem que lutar tudo que é bicho, tem que fazer nem que seja meio arriscado”*.

De fato, segundo Darci Brandino, domar cavalo, boi e burro é uma profissão arriscada porque cada animal tem uma forma de amansar.

*Cai algum tomo de animal, na hora a gente fica tonto. O burro é o pior, pois ele encolhe a cabeça. O cavalo levanta a cabeça e começa a corcovear. Se o animal dá uns coices é perigoso até matar. A junta de boi tem que colocar todo dia na canga.*

Também no “espaço limpo”, uma outra atividade de Darci Brandino na T.I. Votouro é a presidência do Juvenil, um dos principais times de futebol campo dessa comunidade, cujo uniforme leva as cores amarelo e azul. Diga-se de passagem, faz nove anos que esse homem está envolvido com o futebol. A maior conquista dos Kaingang da T.I. Votouro foi o título de campeão de futebol de campo nas “Olimpíadas Kaingang”, evento promovido pelo P.I. Xapecó, em 2002, que reuniu treze aldeias. Segundo Darci Brandino:

*Fomos em trinta e quatro pessoas no Xapecozinho. Todo dia de noite, de manhã, fazia oração. Pedia pra Deus ajudar, não machucar ninguém. Rezava e pedia pros santos não dar discussão. Graça a Deus nada aconteceu.*

Im. 63





Im. 64



Durante a conversa com Darci Brandino, na varanda de sua casa, dia 22 de fevereiro de 2003, perguntei a ele se afinal os santos católicos haviam ajudado na conquista do Juvenil na “Olimpíadas Kaingang”. Sempre disposto, ele confirmou que sim, particularmente, São Roque e São Nofre. Em particular, o segundo santo protege as pessoas da bebida alcoólica, afinal de contas, “*a nossa juventude gosta de tomar.*”

Vinculado ao sistema caboclo, Darci Brandino construiu em um quarto da casa onde ele mora na T.I. Votouro um *altazinho*. Nessa instituição presa na parede ele guarda a imagem de *São Sebastião, Nossa Senhora Aparecida, Nossa Senhora de Fátima, Santa Luzia, São Pedro, São José, Anjo da Guarda* e *São João Maria*. Para esse homem, *Santa Luzia*, por exemplo, é boa para as doenças das vistas, “*quando machuca os olhos pede assim os poderes de Deus e dela pra melhorar as vistas da gente.*” Já *São Pedro* é aquele santo que “*possuí as chaves do céu, ele é o protetor do céu*”.

Por certo, essa relação de Darci Brandino com o *altazinho* vem desde sua infância. Os falecidos pais João Brandino e Joana Alves Ferreira Procópio nasceram da cidade de Soledade (RS), depois se mudaram para o oeste catarinense. Esse casal teve quatorze filhos, dos quais cinco já faleceram. Os dois eram católicos, sendo que durante “*toda vida*” mantiveram uma *capelinha* na frente de sua casa, no município de Quilombo. Segundo Darci Brandino, nessa *capelinha* tinha a imagem de *São João Maria, Nossa Senhora Aparecida, Nossa Senhora de Fátima, Jesus crucificado*, entre outros. O *padroeiro* da mesma — Braulino Pereira Beline diria o *grandão* — era *São Sebastião*. Segundo a memória de Darci Brandino:

*Esses dias santos fazia promessa de fazer uma mesada pros inocentes, pra sete inocentes, dia 20 de janeiro. Em maio também, dia do Senhor Divino. Nós sempre caminhava com a pombinha do Divino, ia de casa em casa, fazia o terço. A gente colocava o retrato do santo, o Divino assim, quem fazia a mesada soltava bastante foguete pra aquele santo que era dia dele.*

Além do serviço de parto da esposa Iracema de Paula no domínio “casa”, o trabalho na roça, na domaçaõ de animais (cavalo, burro e boi), na presidência do Juvenil, atividades pertencentes ao domínio “espaço limpo”, Darci Brandino está também vinculado ao domínio “floresta virgem” através da fabricação de *remédio*



*do mato*. Esse caboclo é reconhecido por todos da T.I. Votouro e dos vizinhos ao redor pelos *remédios do mato* que ele faz às pessoas doentes. Durante o trabalho de campo em 2003, sempre considerei Darci Brandino enquanto um *benzedor* dessa comunidade.

Cabe assinalar que Darci Brandino recebeu esse dom de fazer *remédio do mato* após o término do tratamento de uma úlcera no estômago.

*Um casal de urso [úlcera] no estômago, Deus me livre. Andava me contando perdido, não tinha força de nada. Ainda daquela urso nervosa não podia me incomodar de nada, começava a pensar, quase perdia a idéia. Tinha dia que ficava deitado em cima da madeira na roça. Ficava com a mão atravessada, ceifando com uma mão só.*

A partir dessa situação de doença, Darci Brandino deu início a um longo tratamento no hospital, mas nenhum médico conseguia curá-lo. Ao invés disso, esses profissionais lhe indicavam a necessidade de ele passar por um processo cirúrgico. Com exceção do arroz sem banha e da abóbora com leite, esse homem não conseguia engolir mais nenhum alimento devido à dor que sentia em seu estômago. Então, esse caboclo decidiu, como última medida, consultar com a Júlia, uma mulher *branca*, que morava na cidade de Erechim.

Dona Julia fez, então, um remédio para curar Darci Brandino, sendo que ela cobrou na época R\$ 10,00 pelo frasco. Em seguida ela começou a ensiná-lo a fazer esse remédio. Para isso, ele deveria retirar as cascas na “floresta virgem” a leste e dizer a seguinte frase: “*com as forças da natureza serei curado pelo homem*”. Darci Brandino conta que foi com as forças de *Deus* que ele começou a fazer o remédio. Dois anos depois de iniciado esse tratamento, ele se curou do “*casal de urso*” que lhe atormentava a vida.

Darci Brandino prometeu, então, que daquele momento em diante ele também iria curar as pessoas e nada cobrar por seu serviço de *benzedor*. Segundo as suas palavras, “*nunca quero cobrar um tostão de ninguém, nunca tive interesse de ganhar dinheiro. Se eu puder defender uma pessoa não é pelo dinheiro, mas pela boa vontade que tenho. Deus sempre em primeiro lugar e os santos.*”

Da mesma forma que um dia esse caboclo saiu de sua casa para buscar auxílio na Júlia, agora são os *brancos* de Erechim, de Benjamin Constant do Sul, de Faxinalzinho, de Nonoai, que se dirigem para a T.I. Votouro para buscar o *remédio do mato* na casa de Darci Brandino para curar as suas doenças. Como ele disse durante a mesma entrevista: “*tem uma velhinha do Faxinalzinho, faz um ano. Está se achando bem melhor, tá bem boa, quase sã. O esposo dela vem pegar o remédio*”.

Mas, sem dúvida, os próprios Kaingang da T.I. Votouro são os seus principais clientes. Aliás, a casa de Darci Brandino está sempre cheia, com pessoas chegando e saindo com uma garrafa de plástico de *remédio do mato*. Isso não é por acaso, afinal esse homem trata das seguintes doenças: *úlceras, leucemia, tirar ar da cabeça, asma, mordida de cobra, cobreiro brabo, alcoolismo, gravidez, bichas, dor de cabeça, dor de dente, amarelão, constituir família, não constituir família, gastrite, estômago, reumatismo, puxar a dor, ferida na boca*. Enquanto Darci Brandino era somente um *benzedor*, a sua única exigência à pessoa curada era a seguinte:

*A pessoa que melhorou peço que venha aqui pra me contar se melhorou ou não. Fico contente. Eu fico agradecido daquela pessoa sarar, não dizer que a gente garra, e faz uma coisa e outra, é pra ganhar aquele dinheiro, hoje em dia a saúde da pessoa é tudo.*

Durante todo o trabalho de campo entre os Kaingang da T.I. Votouro, de dezembro de 2002 a maio de 2003, quando uma pessoa batia na porta de Darci Brandino à procura de um tratamento para curar *malfeito*, esse homem sempre recomendava um tratamento com algum curandor. Por exemplo, em dezembro de 2002 ele me comentou o seguinte: “*eu nem me ponho, não tenho alcance disto aí, não adianta porque não tem alcance; tem que deixar pra outras pessoas*”.

Até essa época, tornar-se um curandor havia sido um projeto de Darci Brandino. Quando ele morava no oeste catarinense, dezenove anos atrás, certa vez ele iniciou um processo de formação para cura de *malfeito* com uma pessoa de nome Seberino. Mas esse trabalho não foi levado à frente devido à falta de recursos para a aquisição dos *guias* necessários. Para Darci Brandino, os *guias* são diferentes dos santos católicos, pois se trata de “*guias de umbanda*”.

Mas a partir de maio de 2003, após uma série de *malfeitos* enviados a uma filha, devido o ciúme de outra mulher pelo marido dela, Darci Brandino decidiu novamente levar a frente esse projeto. Dessa vez, a pessoa contatada para a transmissão do dom foi Carolina Pereira da Silva, a curandora da cidade de Nonoai, que, inclusive, nesse momento, estava acompanhando o sofrimento da filha desse homem.

Em janeiro de 2004, quando visitei Dorvalino *Refej* Cardoso no Acampamento *Kỹnója*, fui informado por ele que Darci Brandino havia assumido o cargo de curador na T.I. Votouro. Isto é, como na experiência amazônica dos Achuar, Darci Brandino decidiu buscar o conhecimento de curador com Carolina Pereira da Silva, fora de sua comunidade, a partir de uma relação de tipo mestre-aprendiz, para prevenir a sua família do *malfeito* e para socorrer os seus parentes mais próximos que já passaram por essa difícil experiência. (CRÉPEAUB, 1988).

## 1.6 A Biografia da Curandora Carolina Pereira da Silva

Carolina Pereira da Silva é conhecida na cidade de Nonoai pelo nome de Carula. Conhecida pelos demais cidadãos desse município como “*curandeira de mão cheia*”, que “*ama muito seu filho*”, que “*cura as pessoas, pobre ou rico, negro, índio ou branco*”. De fato, ela atende desde o mais humilde Kaingang da T.I. Nonoai até o prefeito da cidade Ademar Dall”Asta. Segundo Carula, “*inclusive esses índios são tudo testemunho das curas que eu fiz; é, se precisasse chamar eles. O prefeito teve uma encrenca*<sup>188</sup>, *mas sempre os recebi. Na casa é a gente que manda*”.

A primeira vez que ouvi falar de Carula foi dia 06 de abril de 2003, na casa de Braulino Pereira Beline, por intermédio de uma filha desse capelão. Isto é, nesse dia Ivone Beline comentou que uma curandora de Nonoai havia curado seu irmão Claudiomiro Beline, ministro da Igreja Católica São José, de um *malfeito* enviado por outrem. Inclusive, segundo o relato da mesma, Carula teve que ir às pressas para a T.I. Votouro porque Claudiomiro não parava mais de gritar devido

---

<sup>188</sup> Trata-se do litígio das terras do Capão Alto que tradicionalmente pertence aos Kaingang da T.I. Nonoai; a respeito disso ver Rosa (2000).

a um barulho de enxame de abelha em sua cabeça causado por essa *doença invisível*.

Diga-se de passagem, não era a primeira vez que Carula saía de Nonoai para a T.I. Votouro, pois quando conversei com a mesma em Nonoai dia 11 de abril de 2003 e falei que estava fazendo um trabalho nessa comunidade, ela me informou: “*lá tem o seu Thiago, tem o seu Batista, seu Braulino, Maria Luiza, Imbraima, Celinho, sogro dele, Abraão. Mais pra cá tem o Dorvalino, seu João, Fátima. Inclusive tem bastante índio que me procura porque eu também sou índia.*”

Após saber de Carula por Ivone Beline, perguntei a Dorvalino *Refej* Cardoso se conhecia essa curandora, ele confirmou que sim, que também havia levado o seu filho mais novo para tratá-lo com ela. Até então, com mais da metade do trabalho de campo realizado, esse professor bilíngüe que estava acompanhando os meus deslocamentos pela T.I. Votouro e arredores atrás dos *kujà* e curandores jamais havia feito qualquer menção a respeito de Carolina Pereira da Silva.

Carula tem setenta e cinco anos de idade, ela nasceu entre os Kaingang da T.I. Ligeiro. Ela é filha de Dinarte Brum e Dorvalina de Oliveira, que está hoje com cento e onze anos de idade. Segundo Carula, enquanto seu falecido pai era um “*índio*”, descendente de Kaingang, a sua mãe é da “*raça baiana e Guarani*”. Esse casal teve ainda as filhas Adair da Silva, Antônia da Silva, Maria da Silva e Juvelina da Silva. Essa última mora na cidade de Esteio, sendo que trabalha na Prefeitura Municipal desse município.

Seus avós paternos são Amélia Brum e um avô que Carula não chegou a conhecê-lo. Dona Amélia Brum veio da Bahia para morar em Água Santa, perto de Tapejara e da T.I. Ligeiro. Já seus avós maternos são João de Oliveira e Laurinda de Oliveira, sendo que o avô João em uma certa oportunidade conversou com o profeta São João Maria no rio Ligeiro.

Após a morte precoce do pai Dinarte Brum, sua avó Laurinda de Oliveira assumiu a responsabilidade pela criação dos netos. Ou seja, a partir desse episódio ela decidiu sair da T.I. Ligeiro e criá-los no interior da cidade de Nonoai.

Nesse espaço Carula cresceu e casou-se com o falecido Manoel Pedro Souza. Ao todo Carula teve quatro filhos: o Adroaldo da Silva (cerca de 45 anos), o Osmar (15 anos), que foi adotado aos dois anos de idade, e outros dois que faleceram quando ainda eram recém-nascidos, devido a uma *pontada e pneumonia dupla*.

Na cidade de Nonoai, próximo ao lajeado do Tigre, arroio que contemporaneamente estabelece a divisa desse município com a T.I. Nonoai, localiza-se a casa modesta, de tijolos, de sua mãe Dorvalina de Oliveira e nos fundos do terreno a casa de madeira serrada de Carula. No portão de entrada de ambas as casas, uma placa de alumínio anuncia às pessoas o trabalho dessa mulher: “Centro de Umbanda”. Segundo Carula: “*assisti umbanda, até botaram com nome de umbanda, tem até placa, mas é só o nome; é só o nome. Umbanda é pra todos, é uma palavra, ‘centro de umbanda’.* Isso aí é pras pessoas passar e enxergar. Às vezes tá passando uma pessoa precisada, ela chega.”

Sempre de frente para seu *altazinho*, situado na sala de sua casa, Carula atende as pessoas, joga cartas, dá conselhos para a resolução de algum conflito. Nessa mesma instituição do sistema caboclo, tem a imagem de *Santo Antônio, São Bom Jesus, Nossa Senhora Aparecida, São João Maria, Divino Espírito Santo, São Sebastião*, misturados com dezenas de outras imagens, por exemplo, o retrato do padre Marcelo, as pinturas dos caboclos *Pai Chico, Pai João, São Jeremias e São João*, posicionadas no chão dessa sala.

Carula comenta que qualquer imagem de santo católico que ela enxerga ela termina trazendo para o seu *altazinho*. Por exemplo, pode ser a imagem de um papel jogado no lixo por alguém, de uma folha impressa no jornal semanal da cidade, ou mesmo, os santinhos de alguém que entrou em uma igreja pentecostal e decide se desfazer de seu *altazinho*. Segundo o filho Adroaldo da Silva, “*o dia que a mãe morrer vão ter que fazer igreja e botar todos os santos*”.

O dom de curandeira veio através de uma madrinha Kaingang chamada Manoela, quando Carula ainda morava na T.I. Ligeiro. A mãe Dorvalina de



Im. 65



Oliveira comentou comigo, no decorrer da primeira visita a sua casa, que já no batizado de Carula essa madrinha teria dito o seguinte: “*esse dom que tenho vou passar pra minha afilhada agora, quando ela tiver a sua idade ela vai praticar isso aí*”.

Segundo Carula, a sua madrinha lhe batizou nas águas santas de São João Maria na T.I. Ligeiro. “*Sei que tinha um campo grande, e uma água santa*”. Do mesmo modo que entre os Kaingang do P.I. Xapecó, da T.I. Nonoai, esse profeta São João Maria também cruzou pela T.I. Ligeiro e abençoou as águas dessas pessoas. Na região de influência da T.I. Nonoai há, pelo menos, duas fontes de águas benzidas por esse homem, quais sejam: a dos Gramados Loureiro e do Capão Alto. Disse ainda Carula:

*São João Maria era um profeta de Deus, São Jeremias também, quando dava pra eles caminhar no mundo eles eram mandados por Deus. Hoje em dia eles nem podem mais sair, inclusive essas águas santas que têm por aí eles benziam, onde eles posavam, eles benziam. Tem uma água santa por Gramados Loureiros que é muito milagrosa. Uma vez a minha mãe estava trabalhando na roça, ao invés de tomar banho em casa, ela foi lá no rio tomar banho, ela veio de lá toda torta, cegou minha mãe. Daí eu tinha recém chegado daquele lugar, tinha que vir em Nonoai pegar médico, daí demos remédio, ela ficou branca as duas vistas. Assim, levamo ela puxada pra lavar nessas águas, essas águas pra diante de Gramado Loureiro fez o milagre e curou a minha mãe, não precisou botar remédio, nada, nada, só as águas curaram. Por isso tem essas águas, Cruzeiro, São João Maria. Aqui inclusive na área tem uma água, no capão de mata pra trás, perto do Jorge Garcia.*

Desse modo, a partir dos oito anos de idade, ainda morando na T.I. Ligeiro, quando Carula visitava alguém doente, ela colocava a mão na boca e benzia a pessoa enferma. A própria curandora explica que com essa idade ela ainda não se sentia segura e, por esse motivo, colocava a sua mão nessa cavidade do rosto para a pessoa não perceber o que estava se passando.

*Já começou lá em Ligeiro, com oito anos já praticava, tinha vergonha, botava a mão na boca, benzia as pessoas sem as pessoas ver. Graças a Deus aqui em Nonoai fiquei mais... Era dor de dente, era pontada, dor de cabeça, qualquer coisa pra mim era benzimento, cobreiro. Fui praticando, praticando, com os poderes de Deus lá na frente fui fazendo coisas maiores, fui fazendo as curas. Fiz curas impossíveis pra índio que diz que tinha câncer, feridas brabas de senhores que dava pra colocar três dedos aqui assim, nome dele era Beline, também foi curado, ataque, esses negócios de casal, quando não dá certo, às vezes é outra pessoa que entra na vida deles, a gente faz união, fica tudo em paz; curei crianças que estavam aleijadas, paralisadas; tudo isso eu curei; minha casinha é cheia de gente dia e noite.*

A partir desse dom que recebeu de sua madrinha ao ser batizada e dos primeiros benzimentos a partir de oito anos de idade, aos vinte e um anos Carula teve um sonho com *Nossa Senhora Aparecida*. Naquele dia, às vinte e uma horas, essa santa desceu (*baixou*) sobre a sua cabeça, dando-lhe um grande mal-estar e tremor em seu corpo. Segundo a narrativa dessa curandora, seu filho, que naquele momento jantava, comentou o seguinte: “*mãe, baixou um negócio na senhora aí, se parece com uma velhinha vestida de branco, vou levar a senhora no médico*”. Ela, então, respondeu-lhe: “*não carece, foi meu dom que chegou, viu*”.

Na mesma época que conversei com Carula em sua casa, em abril de 2003, Darci Brandino estava entre a T.I. Votouro e a casa dessa curandora, na cidade de Nonoai, à procura de um tratamento para sua filha contra um *malfeito*. Quando perguntei a Carula se esse homem era um curandor ou benzedor, a resposta foi a seguinte: “*ele é benzedor, mas ele tem dom pra isso; ele pediu pra mim ensinar; eu disse que a partir de maio ensinava*.” Quando conversei com Dorvalino Refej Cardoso, em janeiro de 2004, Darci Brandino já era um curandor formado por Carolina Pereira da Silva, a Carula.

### **1.7 A Biografia do Curandor Joane Xavier Rigon**

Um curandor que goza de enorme prestígio entre os Kaingang da T.I. Votouro é Joane Xavier Rigon. Segundo sua assídua cliente, Ivone Beline, “*os daqui vão tudo lá; eles não acham outro curador, só lá. Nós temos uma fé nele que nossa. No dia que Noninho [apelido de Joane] morrer, vai subir de corpo inteiro pro céu*.”

Viúvo há anos, Noninho mora sozinho em uma casa de madeira, ao lado de um filho casado, na cidade de Faxinalzinho, município limítrofe a T.I. Votouro. Tendo feito seu registro de nascimento muito tempo depois de nascido, oficialmente esse curandor teria 60 anos de idade; porém, baseando-se em sua memória, Joane contesta tal informação dizendo que se encontra na terceira floração da semente da taquara e que, portanto, possui cerca de 90 anos de vida. “*Agora tá quase outra semente, quase 90 anos. A gente não é mais criança*”.



Joane Xavier Rigon é filho de José Rigon e Angelina Xavier, também neto do italiano Francisco Rigon (chamavam-lhe de *Queco*) e Virginia Rigon. O pai José Rigon ainda era criança quando veio morar no Brasil. Desse modo, Joane nasceu no município de Água Santa, que faz divisa com a terra indígena dos Kaingang do Ligeiro. Quando ele ainda era um *piazinho*<sup>189</sup>, conheceu os Kaingang da T.I. Ligeiro, particularmente, um índio de nome Aparício que gostava de ir na casa de seus pais. Conforme esse curador:

*Era amigo mesmo, dizia 'tem um servicinho pra mim?, tem uma lenha pra cortar?'. Nós queria se mudar pra outra propriedade, não quis mais acompanhar, ficava uns cinco quilômetros. Era sacrificoso por causa da estrada, ele não quis acompanhar, achou de voltar pra residência dele. Os índios não eram tão perseguidos como são agora.*

Conforme narrativa de Joane Xavier Rigon, aos dezesseis anos de idade, ele saiu de Água Santa e foi morar no rio Feio, passando pelo rio Uruguai, em Santa Catarina. Depois seguiu para o Paraná onde morou na cidade de *Vila Rica, Paloma, rio Azul, Bem-te-vi, Esperancinha, Esperança Alta, Esperança Dois*. Dessa região, sessenta e três anos atrás, ele chegaria para morar no Faxinalzinho, cidade onde reside atualmente. Somente na sua atual casa, onde está localizado o seu *altarzinho*, Joane reside há quinze anos. Conforme as suas palavras:

*Meu pai não morava num só lugar, nós era de agregado, era costume dele. Um ano, dois em cada residência. Depois que o pai foi embora, firmei, paguei a terra. Faz sessenta e três anos, só aqui. Não é fácil a vida desse velhinho.*

Esse curador recebeu o seu dom devido a uma crise psíquica. Certa vez quando estava trabalhando com seu pai no galinheiro ele lhe disse: '*Joãozinho você podia pegar mais um cipozinho?*'. Joane Xavier Rigon procurou o cipó e após algum tempo comentou com seu pai que não havia encontrado. Com raiva, José Rigon mirou bem para o filho e disse: '*você pode ir para o inferno!*'.

Joane Xavier Rigon saiu chorando do galinheiro e foi à cozinha onde se encontrava a sua mãe trabalhando. A mãe, Angelina Xavier, perguntou ao filho o que havia acontecido. Choramando, Joane disse que '*quando o pai diz uma palavra ruim, o filho será condenado*'. Irritada com essa ofensa à criança,

---

<sup>189</sup> Segundo Dicionário Aurélio, criança pequena, garoto, guri, rapaz.

Angelina Xavier saiu da cozinha, discutiu com José Rigon, finalmente, expulsou-o de casa.

O pai é definido por Joane Xavier Rigon como um homem enérgico, de atitudes ríspidas para com sua família. Já a sua mãe é ressaltada como uma *castelhana*, uma pessoa de muita paciência, mas, ao mesmo tempo, enérgica. *“Ela corrigia, merecia, passava o cacete. Quando ela mandava, era uma vez só”*.

A partir desse episódio da expulsão do pai, Joane Xavier Rigon ficou responsável pela criação de seus irmãos, sendo que sua mãe ganharia ainda mais uma menina, também filha de José Rigon. Com a saída do pai, a situação econômica piorou bastante e Joane aprendeu a fazer balaio de cipó para carregar rapadura. Os irmãos desse homem cresceram, casaram, saíram de casa. Somente Joane permaneceu nessa casa cuidando de sua mãe.

Uma certa vez, durante uma visita desses irmãos à casa da mãe, um deles estava conversando com Joane Xavier Rigon, quando de repente esse parou de falar e... caiu no chão! A mãe perguntou ao filho se ele havia dado algum soco nas costas de Joane, se havia lhe derrubado, feito qualquer coisa, mas nada disso acontecera. Uma irmã de Joane Xavier Rigon saiu correndo de casa e foi chamar um conhecido curador na região, sendo que este convocou um segundo mais conhecido ainda para benzê-lo.

Então o segundo rezador quando soube do que se passara com Joane disse: *“você vai indo que quem sabe da vida dele é só Deus, eu não sei se ele volta, vocês vão precisar de muita sorte!”*. Mas Joane Xavier Rigon começou a voltar a si, então o rezador perguntou se não lhe doía a cabeça, os braços: *“nada”*, limitou-se a responder. Querendo adivinhar o futuro de Joane, o curador antecipou a todos que essa situação voltaria a se repetir logo a seguir.

No dia seguinte, novo desmaio. Todos novamente falaram que ele não se reanimaria mais. Dessa vez o curador limitou-se a comentar que Joane teria muita sorte. Quando ele começou a se reanimar, outra vez o curador indagou-lhe sobre as dores nas pernas, no corpo, no estômago, na cabeça. Como na primeira vez, *“nada”*.

Joane Xavier Rigon me contou durante a primeira entrevista realizada na sua casa, dia 26 de fevereiro de 2003, que ele não se recorda de absolutamente nada do que se passou consigo durante o período de tempo que esteve desacordado naquelas duas oportunidades: *“eu senti que não estava no mundo. É um poder de Deus que me deu, pra mim saber que sentia alguma coisa quando meu espírito chegava, que Deus tinha trazido pra mim movimentar o corpo”*.

Quando finalmente Joane Xavier Rigon voltou a si pela segunda vez consecutiva, o curador lhe transmitiu um recado que marcaria a sua vida:

*Joãozinho, você não é doente, é o caso que Deus retirou o seu espírito, você vai ser o maior curador do mundo. Eu sou curador, você vai ser muito mais. Se você diz algum nome feio, cuide para não dizer mais. Busque um vidrinho de remédio, remedinho escuro, vai virar em água. Deu bem certinho. Você tome igual.*

Joane Xavier Rigon tornou-se curador aos trinta e quatro anos de idade, quando já era casado inclusive. Como ele me explicou durante nossa conversa, assim como somente *Deus* tem poderes para dar nascimento a um Papa, foi *Deus* que enviou o dom a ele.

Passado esse momento de recebimento do dom, dias depois começaram a surgir alguns sinais de *Deus* que, segundo Joane Xavier Rigon, confirmaram a tese do curador que lhe acudira. Por exemplo, quando em uma oportunidade Joane foi buscar taquaras no mato, aconteceu uma ventania muito forte. Mas esse homem não se abalou e quando acalmou o vento, regressou para sua casa. Então, soube por sua mãe que nesse espaço nenhum vento havia passado, pelo contrário, o calor não cessara nunca. *“Me lembrei que é Deus que ia me curar!”*.

Segundo Joane Xavier Rigon, quando uma pessoa está doente e necessita ser curada, *Deus* envia a esse curador a sua palavra, bem como a indicação do remédio a ser ministrado pelo paciente para combater aquela doença.



Im. 66



*Falo com meu paizinho, pergunto se é remédio de casa, farmacêutico, operação, vitamina médica, se precisa dá certo. Só por Deus. Por minha conta não sai nada. Chego lá, me apresento, me entrego pro paizinho, o que que a pessoa precisa, ele já explica, tá entendendo? Você tem filho, pai preciso tal coisa, pede pro senhor. Mesma coisa Deus. Por isso digo, sem estar ali [apontando para seu altarzinho] nada feito, dele não me esqueço nenhum segundo.*

Para sublinhar esse aspecto do encontro desse curador com Deus, indaguei-lhe se, de fato, conversava com esse Ser e ele não hesitou:

*Hiii!!! Capaz que não! Vejo tudo quando estou conversando, ele é um velhinho, cabelinho grisalinho, cabelinho comprido, barba grande, quando estou conversando com ele vejo tudo, capaz que não. Sem ele não faço nada. Meu pedido eu peço, ele cura. Todo curador é assim: se não pede a cura de Deus, não cura ninguém.*

O espaço primordial de comunicação entre Joane Xavier Rigon e Deus é a instituição altarzinho. “A hora que chego ali, estou trabalhando, estou me lembrando dele”. Esse curador se diz devoto de Nossa Senhora Virgem Maria e dos Apóstolos. Enquanto os santos são a “primeira obra de Deus”, os homens tratam-se da “segunda obra de Deus”. Embora esse Deus aparece em todos os espaços para Joane, esse curador confirma que apenas as pessoas que possuem o dom conseguem enxergá-lo.

*Tenha fé nele, tenha o calor nele, Deus colocou o calor na pessoa que tem o dom. Já ele é escolhido, não é qualquer um. Se, por comparação, você quer um dom de Deus, quer ser um benzedor, curador, mas Deus vê que tu não tem aquele dom, você acredita àquela hora, depois se esquece, sai, vai pensar no trabalho, se esquece do dom, não segurou. Eu não, sempre estou com dom de Deus dentro do meu corpo humano, não me esqueço, meu signo é o melhor signo do homem: gêmeos. Eu só posso ajudar, mas não recebo ajuda, só posso ajudar. Vai entender? A pessoa que é escolhida por Deus não esquece nem uma palavra.*

As pessoas doentes que Joane Xavier Rigon cura costumam deixar uma foto para ele colocá-la dentro de um vidro de café da marca Nescafé em seu altarzinho. Além dessas representações iconográficas, nesse altarzinho tem a imagem de Santa Bárbara, Virgem Maria, São José, Nossa Senhora Aparecida, São João Maria. Em uma gaveta do mesmo há uma pequena Bíblia guardada.

De fato, um grande número de Kaingang católicos e crentes da T.I. Votouro consulta na casa desse homem no Faxinalzinho. Os elogios por parte dessas pessoas quanto ao seu trabalho são uma prova da confiança que eles depositam

no trabalho de mediação desse homem com *Deus*. Por exemplo, a família de Antônio de Paula, na outra extremidade da terra indígena consulta com esse curador, “*bem dizer é como nosso pajé*”; Adelaide de Paula, filha de Ernesto de Paula, é outra cliente: “*quando ele veio, o pai andava de arrasto, não caminhava. Daí me ensinaram remédio do mato*”.

Na primeira oportunidade que me encontrei com uma velha Kaingang na casa de Joane Xavier Rigon, esse curador brincou conosco dizendo que estava pensando ir embora de Faxinalzinho. Essa mulher olhou para mim e disse então o seguinte: “*ele fez muita gente ressuscitar; ele fala de ir embora; se você sai daqui, nos vamos morrer tudo*”.

## **1.8 A Lógica do Complexo Xamânico dos Kaingang da Terra Indígena Votouro**

A partir das biografias acima da *kujà* Maria de Paula, *kujà* Madalena de Paula, curador Darci Brandino, curadora Carolina Pereira da Silva e curador Joane Xavier Rigon, é possível afirmar que o complexo xamânico dos Kaingang da T.I. Votouro, como nas suas relações de parentesco<sup>190</sup>, trata-se de uma instituição aberta à experiência do “Outro” — particularmente, o Guarani e o caboclo.

Como foi visto no capítulo “O Sistema Caboclo do Xamanismo Kaingang”, na T.I. Votouro, no passado, os antigos Kaingang constituíram um sistema ideológico xamânico que lhes outorgava receberem (bem) em suas casas os santos e os profetas que caminhavam pelo nível terra, que batiam em suas “casas”, que benziam as suas ‘roças’, que batizavam as crianças, que auxiliavam e curavam os adultos, em particular, as mulheres. No caso dos Kaingang da T.I. Votouro, pode-se dizer que esse fenômeno se estendeu à chegada de *kujà*, rezadores, capelões vindos das terras indígenas Palmas, Xapecó, Ventarra e, particularmente, Nonoai.

---

<sup>190</sup> “O dualismo kaingang se configura como uma fórmula aberta para o exterior. O ‘outro’, o ‘estrangeiro’, ou simplesmente o ‘fóg’, pode entrar neste sistema de classificações, pois o que importa é garantir que a afinidade se realize mesmo na ocorrência de relações indesejáveis.” (FERNANDES, 2003, p. 276).

Isto é, consultando uma vez mais a Tabela 12 e 13 acima, pode-se afirmar que os Kaingang da T.I. Votouro fazem parte de uma comunidade que tem priorizado, quanto ao poder belicoso espiritual e poder de cura, as pessoas que advêm de outros espaços — em particular, *kujà* da T.I. Nonoai e curador caboclo da cidade de Nonoai e Faxinalzinho.

Por outro lado, a biografia de cada *kujà* e curador revelou uma grande autonomia, um projeto alternativo por parte dessas pessoas ao complexo xamânico dos Kaingang da T.I. Votouro, frente, por exemplo, ao modelo de saúde do Estado brasileiro.

Pode-se dizer que, essa forma de organização do complexo xamânico dos Kaingang da T.I. Votouro é como um centro de gravidade ao redor do qual giram determinadas famílias kaingang, caboclos e regionais que habitam nos vilarejos e cidades arredores desse espaço.<sup>191</sup> Por exemplo, o maior número de clientes do curador caboclo Joane Xavier Rigon, na cidade de Faxinalzinho, são os Kaingang da T.I. Votouro.

Contemporaneamente, essa lógica de importação de *kujà* e curadores atualiza-se a partir de um duplo movimento de flexibilização, de caráter externo e interno. A disponibilidade externa fica por conta do caráter “transétnico” (CHAUMEIL, 2000), onde tanto *kujà* como curadores caboclos — que possuem uma sólida aliança com *jagrê animal* do domínio “floresta virgem” e santos católicos vinculados ao *altazinho* do domínio “casa” — têm um espaço reservado para trabalharem nesse complexo xamânico.

Quanto à disponibilidade interna, trata-se da possibilidade de ascensão tanto por parte de um *kujà* neófito quanto de um *curador* caboclo. No caso do sistema caboclo, nas biografias acima, o caso que se destacou foi o de Darci

---

<sup>191</sup> Pode-se pensar que a situação mais antiga dessa lógica relatada em documentos históricos foi o batizado do *kujà* e *pã'í mbâng Votouro* pelo padre Julian de Sollanelas, vindo do *aldeamento Nonoai*, pouco antes da morte desse homem, entre 1853 e 1854. (LAROQUE, 2000). Provavelmente, a resistência dessa importante liderança em ser batizada antes no *aldeamento Nonoai* fosse a seguinte: a não-possibilidade da realização de um sacramento dessa importância fora do sistema que orienta as relações xamânicas dessa sociedade; isto é, a atração de mediadores do mundo-outro para o centro desse complexo xamânico kaingang.

Brandino que atingiu a condição de curador após ter sido, durante anos, o *remediero* dessa mesma comunidade.

Sublinhe-se o fato que o trabalho desse homem dentro da T.I. Votouro — após o recebimento do dom de Carula, uma descendente de Kaingang, Guarani, negros, moradora da cidade de Nonoai, na outra margem do Rio Passo Fundo — é legitimada pelos Kaingang devido, por um lado, ao casamento com Iracema de Paula e, por outro, ao grande prestígio dessa curandora cabocla e do espaço onde ela trabalha entre os mesmos Kaingang.<sup>192</sup>

A diferença de poder entre um *kujà* e um curador para os Kaingang é extremamente tênue, já que o sistema *kujà* e o sistema caboclo encontram-se praticamente colados no complexo xamânico kaingang. Nesse caso sempre depende do contexto que as essas noções estão sendo usadas pelos Kaingang e seus interlocutores.

Ou seja, um *kujà* que enfatize o fato de ser auxiliado por um *jagrê animal* pode ser considerado um curador por outro Kaingang — da mesma forma, um curador caboclo que é auxiliado por um santo católico, que reside em uma cidade limítrofe a terra indígena, pode ser concebido enquanto um *kujà* por um terceiro Kaingang. Em resumo, na relação de poder entre, de um lado, *kujà* e curador e, de outro, *jagrê* e santo católico do panteão do catolicismo popular, diversos cruzamentos tornam-se possíveis.

Em termos teóricos, segundo toda a ênfase dessa tese, pode-se dizer que o *kujà* é o mediador do mundo-aqui e do mundo-outro, auxiliado por um ou mais *jagrê* animal ou vegetal do domínio “floresta virgem”, além de determinados santos do panteão do catolicismo popular ligados a um *altazinho*, todos vinculados ao sistema ideológico *kujà* do complexo xamânico kaingang. Por sua vez, o curador caboclo realiza essa mesma mediação, auxiliado somente por um ou mais santo católico do panteão do catolicismo popular, pertencente ao domínio “casa”, vinculado ao sistema ideológico caboclo dos Kaingang.

---

<sup>192</sup> Pesquisas futuras são imprescindíveis para indicar a dimensão do êxito do trabalho de Darci Brandino, após a formação com a curandora Carula, junto aos Kaingang e caboclos da T.I. Votouro.





## CAPÍTULO 2

### AS DOENÇAS INVISÍVEIS QUE AFLIGEM OS KAINGANG DA TERRA INDÍGENA VOTOURO

Como no caso dos Siona que vivem no rio Putumayo, Amazônia colombiana, pesquisados pela etnóloga Jean Langdon, os Kaingang da T.I. diferenciam as doenças provocadas pelo rapto de seus *kuprĩg* (espíritos)<sup>193</sup> pelos *vẽnh-kuprĩg-korég* (espíritos dos mortos) que vivem no domínio “*nũgme*” (“mundo dos mortos”) daquelas provocadas por um *malfeito* à casa da pessoa vitimada. (LANGDON, 1992B). Porém, tratando-se dos Kaingang, as *doenças invisíveis* causadas seja por rapto de espíritos, seja por *malfeito*, atingem, indiscriminadamente, bebês, crianças, adultos e velhos.

No primeiro caso, a partir da lógica do sistema *kujà*, através da técnica de êxtase do sonho, o *kujà* se desloca ao domínio “floresta virgem”, segue através de uma estrada escura em direção ao “*nũgme*”, nesse domínio procura convencer o *kuprĩg* da pessoa raptada a retornar com ele para o nível terra. Tratando-se do segundo, a partir de seus poderes, o *kujà*, quando possui poderes para isso, devolve ao remetente o *feitiço*, a *doença invisível* que atormenta a vida de seu paciente vitimado. Nas duas situações, a demora tanto por parte dos familiares do doente na busca do serviço de um *kujà*, quanto desse mediador em partir ao domínio “*nũgme*” ou cozer *remédio do mato* pode acarretar a morte do indivíduo enfermo. (NIMUENDAJÚ, 1986; VEIGA, 1994; 2000A; CRÉPEAU, 1997B; ROSA, 1998; ALMEIDA, 2004A).

Essas considerações de caráter etnológico nos levam à conclusão que os Kaingang atribuem significados específicos às suas *doenças invisíveis* —

---

<sup>193</sup> “O corpo, por sua vez, assume a condição de receptáculo do Kuprĩg e só tem realmente arbítrio e ‘voz’ quando está acordado, isto é, quando o Kuprĩg está ali presente. O corpóreo neste sentido depende fundamentalmente do espírito para se expressar, ainda que tenha a alma que dá sopro, o espírito é imprescindível e de certa forma, imperecível.” (OLIVEIRA, 1996, p. 112).

provocadas por ataques de espíritos ou *malfeitos* — anesthesiando muitas vezes a eficácia da medicina ocidental e a continuidade das políticas públicas na área da saúde implementadas pelo Estado brasileiro, a partir do trabalho da Fundação Nacional de Saúde (Funasa).<sup>194</sup>

Tratando-se do caso específico dos Kaingang da Terra Indígena (T.I.) Votouro, os objetivos desse capítulo são: primeiro, apresentação de certas *doenças invisíveis* que atingiram o *kuprĩg* e o corpo dos Kaingang nos domínios “floresta virgem”, “espaço limpo” e “casa”, durante o trabalho etnográfico; segundo, análise do contexto que originou o envio de um *malfeito* a uma Kaingang dessa comunidade.

## 2.1 A Concepção Kaingang de Doença, Remédio e Espírito

Como no caso dos Goajiro que vivem entre a Venezuela e a Colômbia, que diferenciam as doenças de tipo *ayuulee* e *wanülüü*<sup>195</sup> (PERRIN, 1978), os Kaingang do Posto Indígena (P.I.) Xapecó, pesquisados pelo etnobotânico e etnólogo Moacir Haverroth, entre outubro de 1994 e abril de 1995, também possuem uma concepção específica de suas doenças (*kaga*), noção essa que transcende o aspecto meramente físico da enfermidade. (HAVERROTH, 1997).

Segundo esse pesquisador, tratando-se desses Kaingang, o diagnóstico, o acompanhamento da evolução do quadro clínico e a cura da pessoa doente, envolvem a participação do paciente, dos familiares diretos e do *kujà* e curador. O peso de cada um desses participantes durante as diferentes etapas do trajeto terapêutico é o dado que define a gravidade (ou não) da moléstia. (HAVERROTH, 1997).

Com relação ao trajeto terapêutico concebido pelos Kaingang do P.I. Xapecó, o primeiro diagnóstico da doença geralmente é realizado pelo próprio

---

<sup>194</sup> “A medicina oficial, institucionalizada, considera a doença dentro de uma taxonomia onde são sistematizados: sinais, sintomas, fatores etiológicos que alteram órgãos ou sistema orgânico, isto é, a doença vai se situar dentro de uma anormalidade também orgânica, biofisiológica. Já nas práticas médicas ‘tradicionais’, aqui como sinônimo de prática médica ‘popular’, concorrem outros fatores além dos biológicos, tais como o contexto sócio-cultural, como aquele grupo de indivíduos percebe a intervenção de agentes humanos e não humanos, como os espíritos, animais, divindades, etc.” (OLIVEIRA, 1996, p. 93).

<sup>195</sup> Entre os Goajiro, enquanto a doença de tipo *ayuulee* não demanda a presença de um xamã a doença de tipo *wanülüü* requer a presença de um xamã. (PERRIN, 1978).

doente e/ou seus parentes mais próximos e/ou algum vizinho, a partir dos sintomas imediatos da moléstia. A persistência da indisposição, o agravamento do sofrimento físico da pessoa, implica na reclassificação da doença, um novo diagnóstico e a busca da causa. A partir desse momento, então, segundo Haverroth, “a busca de um especialista é necessária, podendo ser um xamã, quando o principal objetivo é com a causa da doença, mais que com os sintomas.” (HAVERROTH, 1997, p. 72).

De forma geral, com relação à técnica de êxtase, os *kujà* e curandores que atendem aos Kaingang empregam de forma conjunta ou separada o uso de espíritos-auxiliares, de sonhos, de *remédio do mato*, de *altarzinhos*, de novenas.

Tratando-se do *remédio do mato*, na perspectiva do plano sociológico, a coleta das plantas no domínio “floresta virgem” trata-se de uma atividade individual do *kujà*. Eventualmente, dependendo da hora que ele é obrigado a ir ao *matão* e da quantidade de ervas a buscar, ele pode demandar o auxílio de alguém da sua rede de parentesco, uma pessoa de sua estrita confiança.

Coletado na “floresta virgem”, o *remédio do mato* é cozido e preparado no domínio “casa” pelo *kujà* ou *curador* responsável pela cura — e consumido exclusivamente pela pessoa enferma. Por sua vez, a responsabilidade pelo deslocamento desse *remédio do mato* da casa do *kujà* ou curador para a casa onde se encontra a pessoa enferma compete aos familiares dessa ou ao próprio enfermo. Tratando-se da lógica do sistema *kujà*, o uso de remédios à base de plantas do mato feito pelo *kujà* é a principal forma de cura.<sup>196</sup>

Conforme percebeu Haverroth entre os Kaingang do P.I. Xapecó, todas as plantas são *remédio do mato*, sendo que podem ser usadas de forma isolada ou casadas com outras espécies. A preparação desse *remédio* a partir de uma ou mais plantas, depende do tipo de doença, da forma de tratamento proposto pelo *kujà*, do resultado desse processo no paciente. (HAVERROTH, 1997).

O *remédio do mato* que o *kujà* e o *jagrê* coletam no domínio “mato virgem” trata-se de uma planta que nasceu sozinha na mata fechada, protegida dos raios

---

<sup>196</sup> “Os remédios do mato servem a muitos fins e podem ser compostos por folhas, cascas, raízes, sementes, tubérculos, resinas, flores, frutos, brotos e cinzas de madeira. A própria terra do mato virgem, onde estão os melhores remédios, pode ser utilizada para fins terapêuticos, em compressa ou ingerida (filtrada).” (OLIVEIRA, 1996, p. 96).

de sol, da intervenção direta do olhar e da mão humana. Devido a esses aspectos, conforme a cosmologia dessa sociedade, os *kujà* têm sérias restrições ao uso de ervas coletadas em beira da estrada, à vista das pessoas, expostas aos raios do sol. (OLIVEIRA, 1996; 2000; ALMEIDA, 2004A).

Conforme mencionou o fundador do modelo etnológico kaingang, Curt Nimuendajú, a respeito do *kujà* do rio Ivaí, do ano de 1913, este somente coletava as plantas medicinais correspondentes à sua metade. Diga-se de passagem, a extensão do sistema de metades kaingang às plantas medicinais confirmou-se oitenta anos mais tarde, na pesquisa realizada por Haverroth entre os Kaingang do P.I. Xapecó, em 1994-5: “há alguns remédios que são conhecidos para serem utilizados por pessoas *kamẽ*, outros por pessoas *kanhru*.” (HAVERROTH, 1997, p. 88; NIMUENDAJÚ, 1993)

Para Haverroth, o critério mais usado pelos Kaingang para a definição do sistema de metades das plantas é a cor e o formato das mesmas. Isto é, enquanto as plantas brancas e compridas (*tèj*) são *kamẽ*, as plantas escuras, pretas e redondas (*ror*) são *kanhru*. (HAVERROTH, 1997).

Como foi mencionado acima, a principal causa de uma doença grave é o afastamento temporário do *kuprĩg* do corpo de um Kaingang. Mas convém destacar que, segundo as pesquisas etnológicas realizadas nos últimos dez anos, o número de *kuprĩg* de um Kaingang e o nome dos mesmos varia de uma terra indígena a outra. Por exemplo, pesquisando entre os *kujà* e “curador” do P.I. Xapecó, que pertence à região do dialeto Central, a etnóloga Maria Conceição de Oliveira percebeu que esses Kaingang possuem um espírito — *kuprĩg* — e duas almas — *Kãnhmèg* e *Kãnhmèg-sĩ* (traduzida por “alma anã”). (OLIVEIRA, 1996; 2000).

A informação referente ao número de *kuprĩg* do P.I. Xapecó e a separação de espírito e alma confirmou-se no levantamento realizado pelo etnólogo Ledson Kurtz de Almeida (2004A) — porém, com outros nomes:

Na concepção Kaingang cada pessoa possui três *almas*: **kumbã**, **kunvê** e **kuprim**. **Kunvê** é uma sombra, quase apenas como um reflexo. Está presa ao corpo porque é surda, se confunde com a própria noção de corpo. **Kumbã** e **kuprim** se confundem, mas estão atribuídos respectivamente à alma e espírito. Com a fala a pessoa passa a adquirir *pecado*. A fala também está relacionada com a presença de **kumbã** e **kuprim** no corpo, visto que um dos sinais de

abandono deles é a própria perda da fala. Contudo, na concepção geral, a pessoa nasce com o corpo, a alma e o espírito, sendo o espírito fundamento de todos. (ALMEIDA, 2004A, p. 178).

Por sua vez, pesquisando com o *kujà* Antônio Miguel *Kajër Mÿ*, na T.I. Inhacorá, na região do Dialeto Sudoeste, a etnóloga Juracilda Veiga (2000A) reparou que esses Kaingang possuem quatro “almas”, que são recebidas no momento de nomeação da criança, distinguindo-se uma da outra através do tamanho e da cor. Conforme Veiga:

O **kuiâ** Antônio Miguel *Kajër*, do Inhacorá, afirma que temos quatro almas. As almas das crianças que ainda não nasceram é mais alta, porque elas vão crescer bastante; no momento em que ficamos velhos, as almas ficam mais baixinhas. [...] Ou seja, as almas que vão definhando tornam-se almas baixas, como se fossem perdendo energia. Assim, uma mesma pessoa pode ter várias almas em diferentes níveis de ‘desgaste’. Eles afirmam que algumas pessoas possuem até ‘quatro almas’; as mais pretas são as mais novas e as mais claras são as mais velhas. (VEIGA, 2000A, p. 110).

Diga-se de passagem, o sistema dual claro e escuro mostra-se presente entre os Kaingang do P.I. Xapecó e da T.I. Inhacorá. Isto é, os Kaingang do P.I. Xapecó utilizam o mesmo para relacionar as plantas brancas e compridas à metade *kamë* e as plantas escuras, pretas e redondas à metade *kanhru*; por sua vez, os Kaingang da T.I. Inhacorá, fazem o mesmo relacionando a cor clara às almas mais antigas e a cor escura às almas mais novas.<sup>197</sup> (HAVERROTH, 1997; VEIGA, 2000A).

O cruzamento desses dados leva à seguinte conclusão: por estar relacionada às cores claras, a metade *kamë* é mais velha que a metade *kanhru*, essa relacionada às cores escuras. Essa qualidade da senilidade do grupo *kamë* sobre o grupo *kanhru* está presente desde o mito do sol e da lua, onde dois sóis — relacionados à metade *kamë* — brigaram, e após esse acontecimento, um deles transformou-se em lua — relacionada à metade *kanhru*. (CRÉPEAU, 1994).

Além disso, conforme Oliveira (1996), Almeida (2004A) e Veiga (2000A), na lógica dos *kuprĩg* que pertencem ao corpo kaingang, essas pessoas distinguem espírito de alma. Veiga, em particular, fez o seguinte comentário: “os Kaingang afirmam que cada pessoa possui várias almas, mas não consegui precisar se

---

<sup>197</sup> Da mesma forma, segundo dicionário Kaingang-Português, *kupri* é traduzido por branco, alvo; *kuprig* por alvejar, branquear; *kuprĩg* por espírito. (WIESEMANN, 2002).

espírito e alma são a mesma coisa, ainda que eles os refiram como sinônimos, ora usando a palavra espírito, ora usando a palavra alma.” (VEIGA, 2000A, p. 110).

Devido às limitações dos dados de campo coletados entre os *kujà* e curandores kaingang da T.I. Votouro e do Capão Alto (T.I. Nonoai), não é possível saber o número de *kuprĩg* que pertencem a um Kaingang. Por ora, a partir da análise do sistema *kujà* e do sistema caboclo, alio-me à perspectiva dos Kaingang da T.I. Inhacorá. Isto é, trago a idéia que “espírito” seria a tradução de *kuprĩg* ou *kumbã* para o português, a partir da lógica do sistema *kujà*; da mesma forma, “alma” seria a tradução da mesma palavra, porém, a partir do sistema caboclo. De agora em diante nesse capítulo, respeitando as devidas citações, será utilizada somente a noção de *kuprĩg* e sua tradução por “espírito”.

## **2.2 As Causas das Doenças Invisíveis que Atormentam os Kaingang da Terra Indígena Votouro**

A debilidade que demanda maior atenção e preocupação por parte dos Kaingang da T.I. Votouro é a *doença invisível*. Trata-se de um tipo de enfermidade cujas causas principais são: o ataque de espírito e o malfeito.

No primeiro caso, o *kuprĩg* da pessoa vitimada pode ser raptado por um espírito do matão no domínio “floresta virgem” ou por um *vẽnh-kuprĩg-korég* em qualquer domínio. Em qualquer situação, o espírito da pessoa é aprisionado no domínio “*nũgme*” do nível subterrâneo.

No segundo caso, o corpo da vítima kaingang entra em contato com alguma substância enfeitiçada<sup>198</sup>, que pode vir através do ar ou é colocada próximo de algum objeto que ela manuseia no domínio “casa” do nível terra.

De forma geral, no primeiro caso, a confirmação da *doença invisível* acontece, por exemplo, a partir da quebra das regras sociais, do desvio do comportamento social, de atitudes completamente inesperadas por parte da

---

<sup>198</sup> Conforme pesquisa realizada por Almeida, a palavra kaingang para feiticeiro é *kaingá-korég-ratim*; já para feitiço, *ñoinkã*. (ALMEIDA, 2004A, p. 184). Segundo Oliveira, os Kaingang do P.I. Xapacó também chamam esse tipo de enfermidade de “doença feiticeira” ou “doença passageira”. (OLIVEIRA, 1996, p. 116; 90).

pessoa vitimada — além da realização da *fofoca* pelo coletivo. No segundo caso, a confirmação do *malfeito* dá-se a partir do momento em que a pessoa cai adoecida na cama, em que persiste à sua indisposição e sofrimento físico após as primeiras tentativas de cura por parte de um familiar ou vizinho, o malogro com relação ao atendimento da medicina ocidental. Nesse caso específico, quando um *kujà* é chamado, ele realiza a técnica de extração de objetos do corpo da pessoa doente na frente dos familiares da mesma. Tratando-se desse caso ainda, os Kaingang comentam que, durante o processo de cura, o *kujà* expelle do corpo da vítima pequenos gravetos, lascas de taquara, cabelos, ossos de galinha.<sup>199</sup>

De fato, seja consigo próprio, seja com um parente, todos os Kaingang entrevistados já presenciaram a manifestação de uma *doença invisível*. Por outro lado, durante o trabalho de campo entre os Kaingang da T.I. Votouro, diversas pessoas comentaram-me a respeito do largo uso de *malfeito* por outrem — que jamais se menciona o nome — nessa comunidade.

*Votouro tem gente medonha ali, ali tem um rapaz que chegou a vomitar taquara, graça a Deus, foi curado.*

*Tem sim, ihhh meu Deus do céu, cada volta e meia eu estou cozinhando remédio pra essa porcaria também, tem sim, tem pessoa, não sei, ao invés de aprender o que é bom, aprende essa porcaria também, gente novo por aí que...não, não.*

*Eu já curei uns quantos desse aí, quanto, quanto, quanto, de fazer pra criança também. Esse aí já curei uns quantos também, esse aí sim, eu curei demais até, bastante mesmo.*

Um Kaingang chegou a afirmar inclusive que o setor Campina é o espaço mais perigoso para alguém morar dentro da T.I. Votouro, devido a prática de *malfeito*. Conforme suas palavras: “*tenho medo de passear lá, eu tenho os meus amigos lá; mas cada domingo, sábado, eles vêm passear aqui. Eu tenho medo. A gente fraca já pega.*” Essa posição traduz um conflito entre indivíduos pertencentes a diferentes parentela e espaços. Como se verá logo a seguir, o *malfeito* não escolhe nem setor dessa comunidade, nem redes de parentesco,

---

<sup>199</sup> “O *kuiã* mostra a doença que foi mandada, que pode ser através de um objeto. Neste caso identifica um pedaço de papel, um pedaço de pano, um resto de cigarro, um copo de bebida, um calçado, uma roupa, etc. O feitiço é feito e se não segue pelo ar é colocado próximo das atividades cotidianas do indivíduo alvo, na casa, próximo ao fogo de chão, etc.” (ALMEIDA, 2004A, p. 184).



Im. 67





pois se trata de uma prática que se apresenta em toda a terra indígena.

Os Kaingang costumam usar a noção *doença invisível* a uma série de acontecimentos, sejam aquelas pertencentes às trocas xamânicas, seja no relacionamento dos diferentes grupos dessa sociedade. Desse modo, aspectos que pertencem ao plano cosmológico interferem no plano sociológico e, vice-versa, aspectos do mundo-aqui intervêm no mundo-outro.

Entre os Kaingang da T.I. Votouro, algumas situações que foram relatadas sobre *doenças invisíveis* provocadas devido a ataques de espíritos são as seguintes: 1) ataque do espírito da taquara nos bebês e crianças que caminham pela “floresta virgem”; 2) ataque dos espíritos dos mortos do “*nũgme*” devido à saudade de um parente que permanece no nível terra; 3) ataque de um espírito de Kaingang vivo a um parente por vingança. Já se tratando do envio de *malfeito* por uma pessoa: 4) desejo por um bem econômico; 5) desejo sexual pelo cônjuge; 6) disputa por emprego; 7) sucessão no cacicado; 8) revide de um *malfeito* por um *kujà*, em represália à pessoa que vitimou o seu paciente; 9) revide de um pastor de uma igreja pentecostal ao trabalho do *kujà* devido à disputa por um Kaingang que oscila entre o grupo de *crentes* e *católicos*.

No tópico a seguir será realizado a descrição de alguns episódios que ilustram uma situação de *doença invisível* entre os Kaingang da T.I. Votouro — que diz respeito ao *kuprĩg* e ao corpo da pessoa vitimada, a apreensão por parte dos parentes e da comunidade, o trabalho do *kujà* e curandores para salvar a vida dessa pessoa.

### **2.3 Por que os Espíritos da “Floresta Virgem” Atacam as Crianças Kaingang?**

A floresta é um espaço extremamente povoado de seres e espíritos visíveis e invisíveis. Afinal, trata-se do lugar de acesso direto dos três domínios (“*nũgmẽ*”, “floresta virgem” e “*fãg kawã*”) e três níveis kaingang (subterrâneo, terra, mundo do alto). Desse modo, caçadores, meladores, pescadores, guerreiros, *kujà*, *káká* (gavião), *mĩg* (tigre), *jagrẽ*, *Vẽnh-kuprĩg-kòrèg* são alguns dos seres que circulam — sobem e descem por esse domínio uno, duplo e triplo.

Em uma conversa com a Lucília Pinto, em sua residência na Sede da T.I. Votouro, dia 23 de fevereiro de 2003, essa Kaingang católica comentou que todos os seres animais, vegetais e minerais, visíveis e invisíveis possuem *tar*, quer dizer, eles têm força: “o ouro tem tar, eu tenho tar, a água, o mato, a noite, o sol, a lua têm tar.” Devido a isso, todos os seres vivem em movimento, deslocando-se, tornando-se visíveis e invisíveis diante o olhar de um *kujà* ou curador das pessoas na sociedade kaingang.

Para domesticar o *tar* de um animal, vegetal e mineral que alguém encontra nos domínios “casa”, “espaço limpo” e “floresta virgem”, os Kaingang devem pingar três gotas de sangue sobre o mesmo. Diga-se de passagem, esse conhecimento pertence a todos Kaingang, pois ele aparece desde a narrativa do ex-*kujà* Jorge Kagnãg Garcia a respeito de seu primeiro encontro com o *jagrê* tigre na “floresta virgem” — até a Lucília Pinto que fez a seguinte recomendação ao seu falecido marido (italiano), no dia que o mesmo encontrou uma pedra de ouro na fronteira ‘roça’ do “espaço limpo”.

*O ouro tem tar. O ouro caminha não fica só ali; se não pega e faz um batizado ele escapa. Três gotinhas de sangue em cima dele, se não ele não fica ali, ele anda, ele anda pelas pedras. Lá dentro dele brilha tudo que é cor. O italiano [marido de Lucília Pinto] achou uma pedra de ouro que dentro trocava a cor. Ele disse, ‘que bonita esta pedra!’. Colocou-a em cima do toco; depois, nem sinal, porque ele não batizou. ‘Nossa onde foi a minha pedra?’. Campeou, campeou, nada. Sumiu porque ele não batizou. ‘Mas, negra, achei uma coisa muito linda’. Era ouro vivo e ouro vivo caminha. Ele ficava brabo, ‘porque não fiz assim?’. Quando não é para a gente não adianta.*

Já segundo a *kujà* Luisa *Jagnigri*, na medida em que todos os seres são portadores de *tar*, eles têm espírito. Desse modo, conforme essa *kujà*, a água, o sol e a lua têm cada um o seu espírito. Da mesma forma que as pessoas no nível terra, os espíritos dos seres animais, vegetais, minerais e espaciais relacionam-se entre si e com os demais — incluindo-se os humanos — orientados por determinadas disposições.

Isto é, os espíritos também sentem mais ou menos atração um pelo outro e, inclusive, para com seus vizinhos Kaingang, essas pessoas que transitam pelas mesmas fronteiras que eles residem. Dessa forma, segundo Luisa *Jagnigri*,

para saber das amizades e conflitos dos espíritos na “floresta virgem”, o *kujà* deve se preparar passando *remédio do mato* em seus ouvidos.

Dessa forma, sempre que Luisa *Jagnigri* e seu *jagrê tigre* iam ao *matão* para buscar *remédio do mato*, outros espíritos apareciam para conversar com eles, inclusive permanecendo bastante próximo deles durante o diálogo. Essa *kujà* também comentou que esses espíritos não ficavam parados no chão como fazem os humanos, mas, sim, “*falando no ar*”. Foi a partir dessas trocas com esses seres da “floresta virgem” que Luisa *Jagnigri* veio saber que todos os espíritos do *matão* simpatizam com o espírito da água — por outro lado, que essa tendência não se repete quando se trata do espírito da taquara.

O motivo da discórdia é que o espírito da taquara aprecia demasiadamente prender o *kuprĩg* das crianças kaingang quando as mães vão à floresta coletar cipós para fabricar artesanato. Apesar de todos os espíritos que residem na “floresta virgem” terem propensão a raptar o *kuprĩg* de crianças, o espírito da taquara é aquele que mais se destaca nessa prática. Segundo Luisa *Jagnigri*, os espíritos desse domínio são mais fortes que os espíritos das crianças. “*Por isso as mães colocam as crianças nas costas, amarradas com um pano, de medo dos espíritos da taquara assegurarem o espírito das crianças.*”

Apesar desse comportamento inconveniente, a *kujà* assinala que o espírito da taquara é tranqüilo e *manso*. Uma personalidade diferente daquela que apresenta o espírito da chuva, que possui *cabelos crespos*, é “*bem velhinho e mau*”. Segundo Luisa *Jagnigri*, é por isso que quando ele embrabece “*dá aqueles estouros, dá aquele relâmpago e o raio*”.

Já o espírito da água é agitado porque a água se movimenta bastante durante o dia, pois tanto as pessoas como os animais ficam mexendo nela para bebê-la. Então, à noite, ela finalmente descansa. Segundo Luisa *Jagnigri*, “*ela cansa de ser fornecida; cansa e adormece; dorme para descansar; não pára de correr, mas o barulho acalma*”.

Ainda conforme Luisa *Jagnigri*, um outro espírito que descansa durante a noite é o da *madeira*. Quando a árvore dorme as folhas não balançam, o movimento somente retorna quando o dia amanhece. Para Luisa *Jagnigri*, a

árvore que faz barulho quando tem vento é boa para confeccionar o *remédio do mato*. “*Por causa disso tira-se a casca dela; se faz tipo farinha com a faca; tira a casquinha para o lado do nascente do sol, para o lado do nascente; daí cozinha para o doente; pela tarde ele tem o alívio da doença*”.

Luisa Jagnigri comentou também que, uma certa vez, uma criança perdeu o seu *kuprĩg* na “floresta virgem” e ficou muito doente, quase vindo a falecer. O *kuprĩg* desse pequeno havia sido capturado pelo espírito do rio. Então, o *jagrẽ* dessa *kujà* foi buscá-lo no domínio “*nũgme*”, trazendo de volta ao corpo da criança, pois, caso contrário, ela morreria. Aliás, como pôde ser percebido na análise da Festa de Santo Antônio, realizada no capítulo “O Sistema Caboclo do Complexo Xamânico Kaingang”, essa *kujà* realiza o seu trabalho com ênfase às crianças da T.I. Votouro. Disse ainda Luisa Jagnigri:

*Por causa da criança a gente tem fé; por causa delas não existe o mal. No tempo dos antigos se agradava muito as crianças. Eu peço a Deus ter muito respeito pelas crianças, se quer surrar tem que surrar com uma varinha na bunda, mas não na cabeça ou na parte do corpo. Deus gosta muito e cuida das crianças.*

Da mesma forma, o comentário acima a respeito do rapto do *kuprĩg* pelo espírito do rio, reforça a idéia que tanto o rapto de um *kuprĩg* por um espírito da natureza, quanto o de uma pessoa por um parente falecido que vem de sua moradia no “*nũgme*” têm o mesmo destino: o nível subterrâneo. De fato, conforme o pensamento cosmológico kaingang, a moradia provisória de todo espírito raptado é o “*nũgme*”.

#### **2.4 Relatos de Ataque de Espíritos Devido à Saudade dos Mortos: a Visão dos Kaingang da Terra Indígena Votouro e do Capão Alto sobre o “*Nũgme*”**

Durante a entrevista na casa de Madalena de Paula, dia 22 de abril de 2003, essa *kujà* falou com desenvoltura sobre o domínio “*nũgme*”, pois, afinal, “*faz dezessete, dezoito anos que já estou trabalhando com isso aí*”.

Em particular, essa mulher também chama o “*nũgme*” de “*outro mundo*”, “*lugar dos espíritos*”, “*outro lado*”. Em quase duas décadas de trabalho, ela se

acostumou a partir de sua “casa” ao domínio “*nũgme*” pela noite: “*quando a gente vai, no que clareia o dia a gente tá de volta pra cá, com o espírito da pessoa.*”<sup>200</sup>

Quando uma pessoa vem a sua casa para solicitar a cura de uma pessoa vitimada por um ataque de espírito, Madalena de Paula sempre recomenda que ela traga consigo uma vela de cera para ela conseguir fazer o trabalho de mediação entre o mundo-aqui e o mundo-outro. A partir disso, essa *kujà* conversa com seus três bichinhos da floresta no domínio “casa” e juntos partem para o *nũgme* a fim de confirmar se o *kuprĩg* daquela pessoa está mesmo preso por algum *vẽnh-kuprĩg-korég* de um parente falecido nesse domínio do nível subterrâneo.

Todas as vezes que a *kujà* Madalena de Paula se desloca ao “*nũgme*”, ela se encontra com a sua sogra, a falecida *kujà* Maria de Paula, que lhe ajuda a encontrar o *kuprĩg* que ela procura. Diga-se de passagem, essa falecida *kujà*, da metade *kanhru*, encontra-se morando junto com seus parentes falecidos no domínio “*nũgme*”. Quando Madalena de Paula chega perto desse “outro lado” ela enxerga a todos eles, inclusive escuta a risada de seu falecido marido, o cacique Batista de Paula. Mas a sua finada sogra, sabendo dos riscos que essa *kujà* está sujeita caso o espírito de seu marido desconfie de sua presença, não permite que ela avance nem mais um passo:

*No que eu chegar lá a finada sogra tá morando bem no rio, eu tenho que parar ali, e pedir pra ela que o filho daquela pessoa falta lá pra nós. Então ela diz pra mim: ‘então, filha, fica aí que eu vou atrás, eu vou atrás, às vezes o pai de teus filhos pode te pegar ali e tu não ir mais com teus filhos’. Então eu tenho que parar, a finada sogra que vai correr lá pra mim, ir atrás daquela pessoa. Então ela traz o espírito e entrega pra mim.*

Ainda segundo essa *kujà*, no domínio “*nũgme*”, os *kuprĩg* têm praticamente os mesmos sentimentos e disposição que as pessoas que vivem entre os domínios “casa”, “espaço limpo” e “floresta virgem” — a ponto de realizarem o *Ritual do Kiki* deles, entre outras festas. Nas visitas que Madalena de Paula fez ao

---

<sup>200</sup> *Por sua vez, o ex-kujà Jorge Kagnãg Garcia disse-me durante a conversa em sua nova casa na T.I. Serrinha, que era através de sonhos, na “floresta virgem”, que ele conversava com seu jagrẽ tigre e, desse domínio, partia para o “nũgme” para trazer consigo o kuprĩg da pessoa doente: “quando começava a sonhar estava lá.”*

“*nũgme*”, ela também percebeu que a vida dos *kuprĩg* é alegre, mais animada que a dos vivos no nível terra.

*A gente vê aquelas casinhas de capim tudo, vê gente dar risada, toca de gaita, toca de violão, acho que até dançar, dançam. Mas lá é daquele jeito, tudo casa de capim assim, cada um parece que dançando, brincando, não sei, parece que lá tá mais animado, parece. E gente velha que morre aqui também, lá é tudo novo, tudo gente novo. Tu vê gente velho morrer aqui e lá é novo, engraçado, né? Engraçado mesmo, eu acho engraçado. É! Gente novo, novo, morreu aqui velhinho, lá tá novo. E lá não sei se depois morre, não sei o que, já não sei também, porque a gente não está morando pra lá, mal a pena a gente vai atravessar aqui. Depois tem que estar de volta.*

O cunhado dessa mesma *kujà*, o velho Ernesto de Paula, quando conversamos em 04 de março de 2003, em sua casa na *Aldeia da Sede*, afirmou que por diversas ocasiões ele esteve no domínio “*nũgme*” capturado por um *Vẽnh-kuprĩg-kòrèg*. Esse velho mencionou também que nesse espaço tem muita festa porque os mortos fazem questão de agradar os *kuprĩg* raptados — e com isso mantê-los consigo, levando a pessoa à morte com tais atitudes. Segundo palavras desse homem, “*vai, vai, vai que ele se acostuma, aí deixam os kujà*”.

Por conta desse risco, Jorge *Kagnãg* Garcia comentou na T.I. Serrinha, na última vez que nos vimos, em 22 de janeiro de 2004, que quando chegava no domínio “*nũgme*”, ele imediatamente perguntava ao *kuprĩg* daquela pessoa: “*melhorou? Então, vamos embora!!!*”.

Da mesma forma, esse ex-*kujà* se preocupava com o futuro de seu paciente, pois sabia que caso ele acordasse durante a conversa, ou ainda durante o caminho de volta, a conseqüência disso à pessoa doente era a morte: “*qualquer coisa me acordava, ou perdia ele no sonho, podia dizer que não tinha volta; não avisava as pessoas, porque as pessoas ficavam sentidas; se eu trouxesse batia o pé*”. No outro sentido, quando o *kuprĩg* da pessoa raptada decidia retornar com ele, isso significava que esse *kujà* conseguiria salvá-lo da *doença invisível*:

*Eu já era preparado por aquilo, aquele acompanhamento que eu tinha [jagrẽ], ele já me dominava, eu ficava dormindo até a hora que eu vencia, tudo aquilo que eu estava atrás, na hora que tava vencido, ele mesmo me acordava.*

Ainda segundo Jorge *Kagnãg* Garcia, as moradias do domínio “*nũgme*” são como a dos antigos kaingang, quer dizer, umas ramadas grandes, feita de taquara cortada, amarrada com cipós, enfim, um “*ranchinho de capim*”. Já com relação à

comida, conforme o relato de Madalena de Paula, os espíritos costumam comer feijão, milho no borraio: “esses *tempos eu fui pra lá, a finada mãe tavam assando bolo, sabe, e cinzas, parece que pelo jeito eles tão mais bem do que a gente. Milho ralado, ela estava assando no caité*”.

Mas o que se passa no domínio “*nugmẽ*” quando uma pessoa casada na terra desaparece, deixando seu cõnjuge com as demais pessoas vivas? Nas palavras de Madalena de Paula:

*Se, por exemplo, tão casado aqui, um morre aqui, fica solteiro pra lá, fica esperando o outro. De certo, quando morre o casal aqui já estão tudo lá também. Quando morreu a finada mãe, antes tinha morrido o marido dela, que ela tinha outro marido, que não era nosso pai. Daí eu fui lá e ela tinha levado uma filha do irmão do Nelson, uma menininha dele, dai eu fui atrás, cheguei lá fui olhando, olhando, os dois velhinhos estavam lá [risos]. Engraçado é, então eu acho que eles não separam também, eles não separam. Daí que eu vi que o velhinho tava lá sentado tomando chimarrão, ela assando bolo nas cinzas [risos] no caité, diz que ela estava assando bolo. Daí que notei que se aqui morre um, o outro fica esperando lá.*

Esse argumento que um cõnjuge espera pelo outro no “*nũgme*” ficou também demonstrado na experiência xamânica de Jorge *Kagnãg* Garcia:

- etnólogo: *no nũgme tinha kamẽ e kanhru também?*
- Jorge *Kagnãg* Garcia: *também, o que era kamẽ aqui, lá também era. O casal que eram falecido velho, tavam lá, juntos, no sonho eu via.*
- *um ficava esperando o outro?*
- *é, trabalhando; comendo, churrasqueando junto; eram dois falecidos. Quando tinha uma viúva, aquela tava solita. De certo a lei lá não é de casar.*

No mesmo sentido que Madalena de Paula e Jorge *Kagnãg* Garcia, para o rezador *kamẽ* do *Ritual do Kiki*, Irineu *Xarimbang*, do P.I. Xapecó — diferente da posição de seu colega rezador Simplício *Waktun*, da T.I. Palmas — os espíritos dos recém-falecidos habitam juntos no domínio “*nũgme*”:

*Lá moram kamẽ, kanhru, votor e nietkẽmby. Kamé e kairu vivem juntos, não moram apartado, tudo junto, misturado. Não tem mais a pinta, pois quando tira o tipankri, não tem mais a pinta. Não é marcado.*(ROSA, 1998, p. 113).

Ainda conforme esse homem, embora no “*nũgmẽ*” o Kaingang da metade *kamẽ* e *kanhru* possam prosseguir vivendo juntos, nesse domínio eles não se casam, inclusive eles morrem e retornam à terra — o nível dos Kaingang vivos — no corpo de uma criança recém-nascida. (ROSA, 1998; VEIGA, 2000A).

Para os velhos Kaingang, é o sentimento de saudade que leva um *Vẽnh-kuprĩg-kòrèg* a tomar a decisão de sair da sua moradia no domínio “*nũgme*” e raptar o *kuprĩg* de um Kaingang parente na terra. Muitos desses roubos de espíritos das pessoas acontecem quando essa pessoa está caminhando pela “floresta virgem” — esse domínio paradigmático da atividade espiritual da sociedade kaingang.

## 2.5 Relato de um Ataque de Espírito por Vingança Dissimulado por uma *Kujà*

Durante o trabalho de campo realizado na T.I. Votouro, uma vez foi relatado o caso de um espírito de pessoa viva que desejou raptar outrem, por motivos que serão apresentados logo a seguir, interceptado a tempo por uma *kujà* dessa comunidade.

Quando conversei com Madalena de Paula em sua casa de madeira, essa *kujà* para exemplificar a diferença entre o cargo de “*kujà*” e de “curador”, narrou-me uma situação que ela vivenciou a partir da visita inesperada de um espírito conhecido em sua casa, durante uma noite.

*Se a pessoa não tá bom porque o espírito está perdido. Às vezes um parente leva um espírito do parente, daí eu tenho que ir atrás, trazer aquela pessoa. Que nem esses dias, o espírito do falecido Leopoldo [Farias], antes dele morrer, um mês antes que ele ia morrer, eu tava ali sentada na escada, lavando meus pés na boca da noite, quando eu vi aquele vulto branco assim, vinha vindo, desconfiei: ‘mas escuta, isso aí não é gente!’. Daí me levantei, fui encontrar ele lá, bem ali, mas já conheci ele, de prosa já conheci ele, daí ele disse:*

*– Parente?!*

*– O quê?*

*– Tô campeando uma sobrinha minha.*

*– Mas de que jeito?*

*– Não, ela tá me devendo. Ela tá me devendo. Eu não sei se ela vai me pagar o que ela está me devendo.*

*Mas dito e certo. Até agora não rebocaram o túmulo que eles fizeram pra ele.*

*– ‘Eu não sei se vou receber mais’. Ele disse pra mim. Daí eu disse:*

*– ‘Deixa então que daí eu vou cobrar’. Eu falei assim pra ele. ‘Mas daqui tu tem que voltar, daqui pra frente não tem estrada, tu tem que voltar daqui mesmo’. Ele disse:*

*– Sim, filha, vou voltar, vou voltar, filha, mas só que me pede isso aí, elas estão me devendo e pra mim não vão pagar.*

*– ‘Deixa que eu vou mandar eles pagar.’*

*Até agora não rebocaram o túmulo dele ainda. Dito e certo o que ele me falou, que eles não iam mais pagar pra ele.*





Im. 68



O comentário de Madalena de Paula sobre a fisionomia do espírito do velho Leopoldo Farias — “*aquele vulto branco*” — faz lembrar o relato a respeito do desgaste do tamanho e da cor das quatro “almas” kaingang que Veiga analisou entre os Kaingang da T.I. Inhacorá. Nesse caso, os espíritos mais novos são pretos e os espíritos mais velhos são mais claros. (VEIGA, 2000A).

Diga-se de passagem, a noção de desgaste das almas trazida pelo *kujà* Antônio Miguel *Kajër Mÿ* (VEIGA, 2000A), por certo, é o ponto de partida para se compreender a situação que levou a velha alma clara de Leopoldo Farias, um mês antes de sua morte, a desejar a vingança de uma sobrinha que estava lhe devendo, provavelmente, algum dinheiro. (A partir da idéia de três ou quatro espíritos kaingang, novas pesquisas etnológicas poderão esclarecer se existe um determinado espírito que se torna responsável, por exemplo, por uma atitude como essa tomada pelo “*vulto branco*” de Leopoldo Farias que cruzou pela fronteira ‘pátio’ do domínio “casa” da *kujà* Madalena de Paula. Da mesma forma, esse estudo poderá indicar também qual o domínio — “*nũgme*”, “floresta virgem”, “casa”, etc. — que vivem esses espíritos durante a duração de um Kaingang).

A seguir, uma nova situação da presença da *doença invisível* entre os Kaingang da T.I. Votouro, sendo que dessa vez nenhum *kujà* ou curador conseguiu se antecipar a tal evento. Isto porque, quando as pessoas perceberam o que se passava com *Gãr Fej*<sup>201</sup>, ela já estava quase, segundo sua própria definição, “*adubando a terra*”.

## **2.6 A Doença Invisível Provocada por Malfeito: um Feitiço Colocado na Casa de Gãr Fej**

Sem dúvida, tratando-se da saúde de uma pessoa, a situação mais comentada pelos Kaingang durante a realização do trabalho de campo na T.I. Votouro, foi o *malfeito* enviado à casa de *Gãr Fej*.

No mês de fevereiro de 2003, eu estava sentado ao lado do fogão a lenha na casa de *Vẽnh Vĩ*, bebendo chimarrão, conversando com essa pessoa sobre a

---

<sup>201</sup> *Gãr Fej*, como todos os demais nomes pessoais nesse tópico, trata-se de um nome fictício atribuído para proteger a identidade desses Kaingang na T.I. Votouro.

sua infância, quando escutamos um forte “bom dia” vindo da porta — tratava-se da Kaingang de nome *Gãr Fej*.

– *Věnh Vĩ*: Veio a pé?

– *Gãr Fej*: Ahã! Dessa vez não arrumei carona.

– *Věnh Vĩ*: Criou coragem! Essa aqui é a mulher que estava desenganada. A tal da falecida!

– etnólogo: Teve doente?

– *Gãr Fej*: Deus o livre, taí o *Věnh Vĩ* pra contar. Hoje levantei cedo, fui buscar lenha: – ‘pai, eu vou junto’. – ‘será que tu agüenta?’ – ‘vou tentar; cheguei com ele’.

*Gãr Fej* tem 36 anos de vida. Ela é casada com *Kajěr* com quem tem quatro filhos. Conforme narrativa de *Gãr Fej*, ela estava em sua casa, acompanhada de sua sogra, trançando artesanato para revender na cidade. De repente, a sua pressão começou a cair, ela se sentiu muito fraca. Nesse momento a sogra lhe recomendou que fosse deitar um pouco, conselho que *Gãr Fej* seguiu após não conseguir finalizar o último balaio: “tia, não tô nada boa, meu corpo começou a me repuxar tudo.”

Preocupados com o estado de saúde de *Gãr Fej*, os pais quando chegaram em sua casa levaram-na ao postinho de saúde da Funasa, localizado na Sede. A auxiliar de enfermagem da comunidade verificou a pressão e receitou-lhe um calmante, todavia *Gãr Fej* chegou em casa sentindo-se pior: “o meu rapaizinho disse pro meu pai: ‘vou buscar o carro lá porque ela não esta nada boa’.”

Nesse momento chovia bastante na T.I. Votouro e as estradas de chão batido estavam bastante enlameadas. Quando *Gãr Fej* chegou com seu filho ao Hospital de Caridade da cidade de Nonoai, ela não conseguia mais caminhar sozinha. Dessa vez um médico examinou *Gãr Fej* e também não conseguiu diagnosticar nada de novo, resignando-se a comentar que ela estava com pressão alta e que logo iria melhorar. No dia seguinte, ela acordou sozinha em um quarto de hospital, sentindo-se ainda pior, com fortes tonturas: “as faxineiras limpavam a cama; eu me agarrando na cama ao lado.” Apesar disso, o médico deu alta a *Gãr Fej*, logo depois ela estava em casa novamente acamada, a família ainda mais preocupada.

*Gãr Fej* narrou-me durante o encontro na casa de *Věnh Vĩ* que havia ficado

com a barriga inchada, que não sentia mais fome nenhuma, passando cinco dias e meio sem comer e beber nada. Durante esse período, ela perdeu totalmente a fala, passando o tempo todo deitada na cama, somente olhando e escutando as pessoas ao seu redor. Durante as madrugadas, *Gãr Fej* ficava com a garganta seca, e, por esse motivo, os familiares deixavam um caneco com água potável reservado ao lado de sua cama. Segundo ela, “*tava vendo que estava indo sem chegar a minha hora*”.

Após ter escutado esse relato, os pormenores desse mal-estar de *Gãr Fej*, a ida ao postinho da Funasa e ao Hospital de Caridade de Nonoai, o retorno para casa, a não resolução da enfermidade, eu perguntei, afinal, que doença ela tinha. *Gãr Fej* e *Věnh Vĩ* riram juntos. Logo em seguida comentou *Gãr Fej*: “*só Deus pra saber!*”; *Věnh Vĩ* complementou dizendo, “*sabe que existe doença invisível?*”.

Desse momento em diante, os dois mudaram de assunto, falaram da visita do novo padre à cidade de Faxinalzinho, depois *Věnh Vĩ* deu início à novena. *De qualquer modo, nesse dia eu saí dessa casa pensando que, finalmente, conhecera a Kaingang que havia sido enfeitiçada por outrem. Mas quem seria a pessoa que teria enviado o malfeito a Gãr Fej e por que razão?*

Quando *Gãr Fej* retornou do Hospital de Caridade, as chances de cura dessa doença pela via da medicina ocidental estavam praticamente esgotadas — mais do que isso, a suspeita que se tratava de um *malfeito* enviado por alguém havia aumentado à medida que foi piorando a saúde de *Gãr Fej*. Tendo em vista a gravidade dessa doença, pais, irmãos e filhos decidiram consultar com mais de um responsável pela mediação do bem-estar dos Kaingang. A própria *Gãr Fej* disse-me que um “*malfeito tem que ser em dois.*”

Como a feitiçaria trata-se de uma atividade belicosa que pressupõe o trabalho de profissionais humanos preparados para curar esse tipo de enfermidade e localizar a causa da mesma, os seus familiares foram à casa de *Kafy*, *Věnh Vĩ*, *Fé Mág* e *Fág Nĩno* — quatro “*guerreiros da doença*” (CRÉPEAU, 1988B) que fazem parte do complexo xamânico dos Kaingang da T.I. Votouro — para solicitar a cura de *Gãr Fej*.

Devido à gravidade dessa *doença invisível*, três desses quatro xamãs contatados dirigiram-se à casa dos pais de *Gãr Fej*, onde ela se encontrava acamada. Somente após a mudança desse quadro clínico, ela passou a freqüentar semanalmente o *altarzinho* da casa de *Vẽnh Vĩ* para participar da *novena*, conforme a prescrição terapêutica definida por esse mediador.

A xamã *Fé Mág* foi a primeira pessoa a ser consultada pelos pais de *Gãr Fej*. Conforme os comentários de *Fé Mág*:

*Mulher gritando na cama, meu Deus do céu. A mãe dela veio aqui, chorando, tava gritando, dor de cabeça. O pai dela estava chorando, então eu botei um pouco de água fria, ela tava babando, peguei, puxei a perna dela. Eu mandei a mãe dela tirar a blusa dela, benzi, disse: 'é malfeito!'. Com remédio fui puxando devagarzinho na goela um osso de galinha, ele saiu bem limpinho, depois coloquei água fria ali, outro saiu de novo. Mas, ora, saiu um espinho de ouriço da boca dela. Botei na garrafa, umas horas ela melhorou um pouco.*

Isto é, a opinião de que se trata de um *malfeito* partiu de um consenso entre os familiares de *Gãr Fej* e a pessoa que realizou o diagnóstico terapêutico. Por outro lado, a entrada quase consecutiva de quatro mediadores para curar *Gãr Fej* também gerou um mal-estar em algumas pessoas dessa comunidade, devido à lógica ascensional do poder xamânico e à ideologia da guerra dessa instituição social. O grau de rivalidade pode ser percebido a partir de um comentário fortuito, quase despercebido, uma crítica velada até uma crítica explícita, um enfrentamento direto ao seu rival. A rivalidade entre *kujà* e curandor é uma marca do complexo xamânico kaingang. Conforme *Jãre*:

*Os kujà sempre duvidaram um do outro por causa que eles não são todos iguais; um tem um jagrẽ que domina, tem gavião, tigre, gato, o cacique deles. Então, de certo o animal tem contato, foi tudo Deus que deixou.*

Em uma entrevista realizada dois dias antes do meu encontro com *Gãr Fej* na casa de *Vẽnh Vĩ* — a pessoa *Fé Mág* disse-me que se irritou quando soube que o marido da doente havia procurado o serviço de outrem, justamente, *Fág Nĩno*.

*A gente tem que ver um só. Eu soube que você foi na outra pessoa, ela veio buscar remédio. Eu não vou benzer ninguém mais, não vou fazer remédio; vai lá [risos]. A gente tem que passar pra outro. Meu remédio não tá valendo nada, vai pra outro curandor, vai estorvar o outro. Daí ela foi, eu meio chateeí ela também.*

De fato, logo a seguir, *Fág Nĩno* confirmou que *kajẽr* — o marido de *Gãr*

*Fej* — desesperado, havia ido à sua casa para solicitar que ela curasse a sua esposa. No complexo xamânico dos Kaingang da T.I. Votouro, cabe à pessoa doente ou um parente diretamente envolvido nesse processo de cura a responsabilidade por se deslocar à casa de um mediador para solicitar o tratamento xamânico.

*Tu vê, essa mulher que eu tô dizendo que tava quase morrendo, vivia pro hospital, não tinha nada de volta, nada de volta, no fim ela mandou o marido dela vir aqui, daí eu fui lá, a mulher tava quase sem prosa, tava quase sem prosa. Ela disse pra mim: ‘faz um favor de fazer um remédio pra mim, me benze’. Daí eu vim de volta com a condução pra nós pegar o remédio ali, cozinhei, mas estava quase morta a mulher, meu Deus.*

Enquanto responsável pela farmacopéia dos Kaingang, *Fág Nĩno* cozinhou bastante *remédio do mato* para curar a sua paciente *Gãr Fej*. Dessa vez, foram necessários três dias para o restabelecimento da voz dessa mulher e dez dias para a mesma retomar a vontade de se alimentar. Ainda segundo *Fág Nĩno*:

*Mas tava feia ela, no outro dia ainda cozinhando remédio ainda, ela vá tomar, vá tomar, quando foi três dias a coitada já tava conversando bem com nós, mas ela não comia, ela ficou quase 10 dias sem engolir nada, só água, só água, só água, só água; não, a mulher tava morta, a mulher tava morta, mas demo a volta nela. Meu Deus do céu.*

Também na parte do tratamento de *Věnh Vĩ*, o trabalho estendeu-se por várias semanas após *Gãr Fej* ter se recuperado da crise mais aguda desse *malfeito*, quando então ficava em casa, deitada na cama, somente olhando às pessoas na sua volta. No dia que nos encontramos na “casa” de *Věnh Vĩ*, era a quarta-feira, a quinta consecutiva que *Gãr Fej* se dirigia a esse domínio para participar de uma *novena* realizada junto ao *altazinho* desse xamã.

Diga-se de passagem, durante a *novena Věnh Vĩ* pediu a benção para os santos católicos do panteão do catolicismo popular e a proteção do corpo de *Gãr Fej*. Nessa reza especial, os santos comentados foram *Pai, Espírito Santo, Nossa Senhora Virgem Maria, Cristo Jesus, Nossa Senhora Aparecida, Nossa Senhora da Saúde, Nossa Senhora da Dor, Nossa Senhora do Calmo, Nossa Senhora da Paz, Nosso Santo Papa, Nossa Senhora de Fátima, Nossa Senhora do Rosário, Nossa Senhora Coração de Maria, Nossa Senhora da Luz, São José, Nossa Senhora do Socorro, São Joaquim, São Paulo e São João Maria*. Para finalizar

essa quinta novena, ele rezou três *Pai Nosso*, duas *Ave Maria*, uma *Glória ao Pai*, dois *Creio em Deus Pai* e uma *Salve Rainha*.

Além da realização dessa *novena* durante nove semanas consecutivas junto ao *altazinho* desse xamã, a outra etapa do itinerário terapêutico de *Gãr Fej* consistiu na mudança de casa dessa enferma porque esse espaço havia ficado contaminado após ela ter sido atingida pelo *malfeito* enviado por outrem. Sendo assim, *Gãr Fej* decidiu morar temporariamente na casa de seus pais, poucos metros de sua casa, até que seu marido retornasse de Santa Catarina, onde ele se encontrava vendendo artesanato. De qualquer modo, *Gãr Fej* pensava continuar morando perto da casa dos pais.

A causa desse *malfeito* que atingiu o corpo de *Gãr Fej*, que exigiu a busca de quatro mediadores do complexo xamânico dos Kaingang da T.I. Votouro, gira em torno da disputa entre as mulheres pelos homens dessa comunidade. Nas palavras de *Fág Nño*:

*Ela tá contente, meu Deus, ela ia morrer, ela ia morrer, se não fossem eles se lembrar de mim, que a gente não vai se oferecer lá também, se eles vêm atrás a gente vai. Uma noite o marido dela chegou aí de condução: 'vim buscar, a mulher tá mais morta do que viva, nem senta ela não senta mais, era feitiçaria também, é só isso que esta matando a mulher'. Coitada, ela tem filhos também, fiquei com dó dela. Ia pro médico, foi pra Erechim, de Nonoai foi pra Erechim, de Erechim foi pra Passo Fundo, Porto Alegre, foi, mas não achava uma doencinha dela. Essa pessoa que fez pra ela é uma mulher à toa aí, ela fez pra modo do marido dela, pra matar ela, pra ela ficar com ele. Em vez de me a volta na mulher, me contento também porque a coitada também, se contento também porque voltou da porta do cemitério.*

Como foi visto na parte 1, Capítulo 1, "Noções Antropológicas...", tratando-se da função terapêutica, um xamã é responsável por doenças específicas, aquelas de ordem sobrenatural, que necessitam ser tratadas com poderes e manipulações de ordem espiritual. Quando conversei com *Gãr Fej*, agora na casa de seus pais, sobre o sucesso do trabalho de *Vēnh Vĩ* contra esse *malfeito*, ela fez o seguinte comentário a respeito dessa pessoa:

*Se a gente vê que não está dando certo com filho, com marido, o pai, a mãe, filho, é só ir lá, que conta bem certinho o que aconteceu. Assim, às vezes, tem homem que traem a mulher, ele fica batendo na mulher em casa, saem para fazer a arte deles, depois chegam batendo em casa, a gente não sabe o que, que é, a gente vai lá, [essa pessoa] diz bem, bem certinho, que ele tem uma outra pessoa que, de certo ele gosta mais e agarra raiva da família, até dos filhos às*

vezes. *A gente vai lá [essa pessoa] conta bem certinho: 'eu vou contar pra você, só que não vai ficar brabo teu marido tem outra companheira, daí ele já não se dá bem com você'. Ele já diz pra você, 'eu vou benzer o nome dele, daí ele vai endireitar'.*

Gãr Fej comentou também que durante o tratamento ela não consultou direto com *Kafy*, mas que seus filhos levaram a sua roupa para essa pessoa benzer, sendo que ela teria feito o mesmo diagnóstico que *Věnh Vĩ*. Por outro lado, um dos preceitos xamânicos de *Fág Nĩno* consiste no retorno do feitiço à pessoa que o enviou ao seu paciente. Isto é, “*se a gente pode tocar pra aquela pessoa, a gente toca também, tem que tocar pra ver se não dói também no corpo, pra ver se não dói.*”

Apesar do mediador identificar por intermédio de seu *jagrẽ* o *malfeito* e quem enviou essa *doença invisível*, essa pessoa jamais revela o nome desse indivíduo. Segundo o etnólogo Almeida, “este tipo de situação ocorre freqüentemente em conflitos entre indivíduos de diferentes aldeias ou grupos.” (ALMEIDA, 2004A, p. 184).

Na T.I. Votouro, no mesmo dia que conversei com *Gãr Fej*, logo depois da menção a respeito da eficácia da consulta com *Věnh Vĩ*, essa mulher comentou que o pivô desse *malfeito* teria sido o *espírito* de uma jovem de quatorze anos de idade, falecida poucos meses antes na T.I. Votouro:

*Tem essa [xamã Fág Nĩno que] adivinha quando a gente vai lá também. Aquela vez que eu estava mal, mal mesmo, que foram buscar [o xamã Věnh Vĩ que] me benzeu, que ele fez o trabalho, tem aquela menina... Você soube aquela menina que [...] ela tava grávida, uma menina de 14 anos tava grávida, perdeu a criança, morreu a mãe e a criança. Daí, de certo eu gostava tanto, gostava tanto dessa guria, quando ela faleceu, daí de certo eu estava fraca demais. [Věnh Vĩ] disse: 'ela estava fraca e pensa muito nessa guria, o espírito dela invocou'. Daí que eu não comia nada e andava sempre com a barriga cheia. Daí disseram pra mim, que eu não comia nada, mas diz que ela tava dando de comer pra mim. E a gente não sentia.*

Pelo que se pode reparar a partir da situação acima a respeito da prática do *malfeito* na T.I. Votouro, nesse caso a disputa pelo marido de outrem foi o que deu origem à *doença invisível* — da mesma forma a possibilidade do revide por parte de um xamã que foi chamado para atender essa situação de doença. Como no caso dos Toba argentinos (WRIGHT, 1992), um “guerreiro da doença”



kaingang pode tanto curar como danificar uma pessoa de acordo com sua necessidade.

Em resumo, a partir dos dados de campo, a *doença invisível* produzida por *malfeito* trata-se de uma técnica manipulada pelas mulheres dessa sociedade para, na maioria das situações, conquistar ou proteger o marido de outrem, além de produzir danos físicos à sua concorrente direta. Como no caso das sociedades amazônicas Achuar e Yagua, a feitiçaria para os Kaingang também se trata de uma atividade belicosa. (CRÉPEAU, 1988; CHAUMEIL, 2000).

Ou seja, durante a realização do trabalho de campo entre os mesmos Kaingang, jamais presenciei ou escutei qualquer menção a respeito de um *malfeito* enviado por algum homem devido à disputa por mulheres.

Como pôde ser percebido acima, trata-se de uma situação de enorme risco tanto por parte da mulher que é enfeitçada quando por parte da mulher que ataca. Isso se deve às alianças que as mesmas estabelecem com algum “guerreiro da doença” da sua rede de parentesco — geralmente pessoas mais velhas — justamente para se protegerem da violência física que um *malfeito* ocasiona à sua vítima.

## **2.7 Uma Saga da Parentela Condoi ou *Kÿnója* (Candóia)**

Na Parte 1, Capítulo 2, “De ‘Feitizeiro’ a Kujà...”, foi analisado a relação do Padre Chagas Lima com os *Cames* e *Votorons* na região de Guarapuava, a partir do ano de 1812 — particularmente com o chefe dos *Votorons*, o ancião Hyppolito Condoi. A mágoa desse padre com relação a Condoi era sua vinculação ao complexo xamânico, a poligamia — “*além de polygamo, era supersticioso*” — e a ideologia da guerra para justificar o rapto mulheres de outros grupos para seus valentes guerreiros. (LIMA, 1842, p. 47). Pode-se dizer que, na primeira metade do século dezenove, a guerra e a poliginia era o leitmotiv dessa sociedade.

Tempo depois, como foi visto na Parte 2, Capítulo 3, “As Tensões do Complexo Xamânico com a Igreja Católica...”, pouco antes de 1853 e 1854, um *kujà* e *pã’í mbâng* de nome *Votouro* foi batizado pelo padre Julian Solanellas, mais ao sul, a cinco léguas a leste do *aldeamento Nonohay*. (LAROQUE, 2000).

Por sua vez, um filho desse *Votouro* sucedeu-lhe no poder político — chamado pelos antigos de “*velho Kǎnója*”, sendo que depois viria João Domingos *Kǎnója*.

Diga-se de passagem, a partir do levantamento bibliográfico realizado para essa tese, não obtive nenhuma informação a respeito do deslocamento desse grupo de *Votorões* entre a região de Guarapuava (PR), na primeira metade do século dezenove, e a bacia do Uruguai (RS), entre a primeira e a segunda metade do século dezenove. De qualquer modo, a existência, em Guarapuava, de *Votorões* chefiados por um ancião Hyppolito Condoi, e a leste do *aldeamento Nonohay*, dos Kaingang do *Votouro* chefiados pelo *kujà* e *pã'í mbâng Votouro* e, seus descendentes, o “*velho Kǎnója*” e João Domingos *Kǎnója*, leva-me a pensar que se trata de uma mesma parentela em deslocamento no tempo e no espaço.

Tratando-se do complexo xamânico, ao se relacionar a experiência do grupo *Kǎnója* em Guarapuava e a leste do *aldeamento Nonohay*, nos últimos duzentos anos, pode-se chegar à seguinte conclusão: o xamanismo se transformou — passou da ênfase do sistema *kujà* ao sistema caboclo, suportou a pressão da Igreja Católica Apostólica Romana e do Estado — porém continua fiel ao leitmotiv dessa sociedade Jê, qual seja: colocar-se a serviço da ideologia da guerra e da porção conflitiva inerente às relações de afinidade dessas pessoas separadas pelo tempo e espaço.

Até onde se sabe, no início do século dezenove, eram os homens de Hyppolito Condoi que raptavam mulheres “*aggregando a si hordas visinhas*” a partir da ideologia da guerra e da poliginia. Já no século vinte e início do século vinte e um, são as descendentes — mesmo que mitológica — do *kujà* e *pã'í mbâng Votouro* e dos *pã'í mbâng Kǎnója* que competem pelos homens da T.I. *Votouro* através do malfeito, do *feitiço invisível* — do embate xamânico.

Pode-se afirmar que, durante o século vinte, as *kujà* Maria de Paula, Maria Forte, Matilde da Silva, Luisa *Jagnigri*, Madalena de Paula e os curandores caboclos João Lopes, Carolina Pereira da Silva, Joane Xavier Rigon, são a chave do complexo xamânico — médico e terapêutico — que envolve, de forma ambivalente, a vida de homens, mulheres e crianças kaingang da T.I. *Votouro*.

## CONCLUSÃO



Essa Tese de Doutorado tratou do complexo xamânico kaingang, buscando relacionar as transformações e permanências dessa instituição social frente às condições históricas, políticas, sociais, religiosas, ambientais colocadas a essa sociedade, particularmente, no decorrer dos últimos dois séculos.

A mesma baseou-se em uma pesquisa realizada entre os Kaingang *católicos* da Terra Indígena (T. I.) Votouro, do Capão Alto (Terra Indígena Nonoai) e Posto Indígena (P.I.) Xapecó — sendo esses três espaços localizados na bacia do Rio Uruguai, sul do Brasil.

Na perspectiva do saber “guiado” kaingang (CRÉPEAU, 1997B; 2000) sugiro dois sistemas ideológicos xamânicos, simultâneos, quais sejam: o sistema *kujà* — ligado ao domínio “floresta virgem” e à influência dos Guarani — e o sistema *caboclo* — ligado aos domínios “casa” e “espaço limpo” e à influência dos caboclos. Aqui analisei a maneira como o complexo xamânico se estabelece contemporaneamente entre os Kaingang da T.I. Votouro, a partir da pressão e da influência exercida pela Igreja Católica Apostólica Romana e pelo Estado brasileiro.

Afinal, como qualquer outra instituição social, o xamanismo kaingang também é suscetível às transformações que vêm do exterior no fluxo do tempo. Prova disso é a aliança dos *kujà* e curandores kaingang com os espíritos auxiliares *São Pedro, São José, Deus, São João Maria* nos últimos séculos.

A partir desse trabalho, da bibliografia consultada, compreendo que o xamanismo trata-se de uma religião aberta, uma parte importante dessa, sem transcendência nem doutrina escrita. Da mesma forma, o xamanismo foi analisado enquanto um sistema cosmológico, um sistema social, um complexo xamânico, uma instituição social duradoura — concepções essas que colocam o xamã enquanto o principal mediador das sociedades indígenas. (LANGDON, 1992A; 1996).

Ou seja, o xamanismo é um complexo cosmológico que dá movimento aos diferentes aspectos que constituem as relações entre humanos e espíritos, as

peças e os seres invisíveis, no plano cosmológico e no plano sociológico, no mundo-aqui e no mundo-outro — nos quais se encontram vinculados às sociedades ameríndias. A condição de viver entre diferentes níveis, marcados por uma assimetria, explícita o caráter ambíguo da trajetória de um xamã.

É a partir de uma perspectiva cosmológica, holística que um xamã procura se relacionar, influenciar as decisões tomadas pelos espíritos que habitam o mundo-outro em relação aos humanos. Diga-se de passagem, a noção de poder e conhecimento é o que possibilita a intervenção humana — via xamanismo — na vida e ecossistema espiritual (e vice-versa).

Os xamãs não são iguais, afinal eles têm formação, especialidade, espíritos-auxiliares e poderes diferenciados um do outro. As principais atribuições dessas pessoas são o equilíbrio de forças no cosmos e o controle do bem-estar dos demais indivíduos, através do combate ao ataque de espíritos e a feitiçaria.

Transitando entre o mundo-aqui e o mundo-outro, todos os xamãs contam com a ajuda de seres invisíveis aos olhos das pessoas comuns — os espíritos-auxiliares — que lhe servem como emissário e mediadores dos conflitos entre humanos e espíritos. Aqui consiste o grande nó dessa instituição social: o relacionamento de xamãs e espíritos-auxiliares.

Em tese, quanto maior o número de espíritos-auxiliares — maior é o poder dessa chefia da floresta, da cura, da guerra espiritual. A relação entre xamã e espírito-auxiliar também depende do conjunto de relações que a sociedade desse mediador estabelece com o exterior em um determinado ecossistema e espaço de tempo.

No caso da sociedade kaingang, o “*kujà*” é o Kaingang responsável pelo equilíbrio das relações dos seres visíveis e invisíveis que habitam no mundo-aqui e no mundo-outro. Com relação ao espírito-auxiliar, todo *kujà* possui seja os *jagrê* animal da floresta, seja os santos ligados ao panteão do catolicismo popular.

O poder e o conhecimento desse mediador kaingang é atravessado pelo saber “guiado”, isto é, ele se baseia na aliança entre o *kujà* e seu espírito-auxiliar. Os Kaingang também reconhecem o saber “não-guiado”, sendo esse associado ao conhecimento fitoterápico difundido na população através do tratamento

médico disponível no posto de enfermagem ou no hospital do município que atende os mesmos. (CRÉPEAU, 1997B; 2000).

Por hora, o xamanismo kaingang prevê três espécies de guias, quais sejam: primeiro, o espírito animal da floresta; segundo, o espírito vegetal da floresta; terceiro, o santo do panteão do catolicismo popular regional (por exemplo, *Nossa Senhora Aparecida*, *Santo Antônio*, *Divino Espírito Santo*, São João Maria). Todo o *kujà* trabalha com mais de uma espécie de espírito-auxiliar. (CRÉPEAU, 1997B; 2000; OLIVEIRA, 1996; 2000; ALMEIDA, 2004A).

Outrossim, os Kaingang reparam que um *kujà* não é igual ao outro devido justamente à influência dessas diferentes espécies de *jagrê* que existem e a qualidade do poder que os mesmos cedem aos *kujà*. Em outras palavras, um *kujà* pode ser mais poderoso que seu colega devido às diferentes espécies de *jagrê* que habitam tanto no domínio “floresta virgem” quanto no domínio “casa”.

Como foi mencionado acima, o complexo xamânico é dinâmico, sensível às transformações que vêm do exterior, de outras sociedades indígenas, do contato com as igrejas e o Estado. De diferentes modos, a etnologia contemporânea tem destacado o caráter dinâmico do xamanismo a partir dos eficazes sistemas de trocas estabelecidos pelas sociedades indígenas. Os xamãs são grandes exportadores e importadores de noções, métodos, tecnologias de curas das sociedades que lhes chamam mais atenção.

No caso do xamanismo kaingang, essa importante instituição social está atravessada por dois sistemas ideológicos interdependentes, simultâneos, que formam uma unidade: trata-se do sistema *kujà* e do sistema *caboclo*.

Pode-se dizer que, no presente, o sistema *kujà* e o sistema *caboclo* são os dois pilares do complexo xamânico kaingang. Eles se constituíram à medida que determinadas experiências de contato com os espíritos, com as pessoas, tanto no plano cosmológico como no plano sociológico, foram acomodadas pelos Kaingang no eixo sincrônico e diacrônico dessa sociedade — no fluxo do tempo.

O sistema *kujà* resulta, no plano cosmológico, das relações do *kujà* com seus *jagrê* animais do domínio “floresta virgem”; no plano sociológico, primeiro,

das trocas religiosas entre Kaingang e Guarani; segundo, das dinâmicas relações de chefia entre *kujà*, *pã'i* e *pã'i-mbâng*.

Por sua vez, o sistema caboclo se origina, no plano cosmológico, das relações de *kujà* e curandores com seus *jagrẽ* e santos do panteão do catolicismo popular; por sua vez, no plano sociológico, externamente, do contato religioso dos *kujà* e curandores kaingang com os jesuítas, os santos católicos que caminham pela terra, os curandores caboclos, as sociedades regionais; internamente, das dinâmicas relações de chefia entre *kujà*, curandor, rezadores, capelões e caciques.

Isto é, a presença do sistema caboclo no complexo xamânico kaingang trouxe como consequência a transformação das relações de poder e chefias no interior do xamanismo kaingang. Nesse caso, a chefia *kujà* desdobrou-se no cargo curandor; o *jagrẽ animal* da floresta dividiu a sua responsabilidade com o guia católico. Da mesma forma, a chefia cerimonial *pa'í* e o cargos de *jõnjõn ti ag* (rezador) e *pěj* transformaram-se, respectivamente, em capelão (depois, ministro) e rezador.

Já com relação ao território xamânico, a diferença entre o sistema *kujà* e o sistema caboclo é a ênfase dada aos domínios “floresta virgem”, “espaço limpo” e “casa” — e a noção de poder. Isto é, no sistema *kujà* a ênfase do sistema xamânico está colocada no trabalho de mediação do *kujà* a partir do domínio “floresta virgem”, vinculado ao poder exclusivo do *jagrẽ* animal ou vegetal da instituição *matão*.

Por sua vez, no sistema caboclo, a ênfase está calcada no trabalho do curandor, vinculado ao poder dos santos ligados ao panteão do catolicismo popular, a partir da instituição *altazinho* no domínio “casa” e a instituição *igrejinha de tabuinhas* no domínio “espaço limpo”.

Segundo as narrativas dos velhos kaingang, a ocorrência paralela do sistema *kujà* e do sistema caboclo, do trabalho do *jagrẽ* do *matão* e do santo católico, das instituições floresta, *altazinho* e *igrejinha de tabuinhas*, não significou a desestruturação do xamanismo kaingang.

Pelo contrário, esse estudo etnológico mostra uma estreita imbricação desses dois sistemas xamânicos e a atividade ritual da sociedade kaingang. Isto é, a principal atividade ritual do sistema kujà é o *Ritual do Kiki* realizada até o ano 2000 pelos Kaingang do P.I. Xapecó; na mesma perspectiva, o grande ritual do sistema caboclo é a *festa dos santos (Divino Espírito Santo, Santo Antônio)*.

De forma sintética, podem ser listados os seguintes aspectos que marcam a contigüidade do sistema kujà e do sistema caboclo do xamanismo kaingang: primeiro, o uso de *remédio do mato*; segundo, ambos sistemas ideológicos xamânicos mantêm o saber “guiado”, aspecto central para uma relação xamânica; terceiro, o poder de cura está na orientação de um espírito-auxiliar sozinho ou em parceria com outro, independentemente de sua espécie; quarto, as curas são realizadas a partir de sonhos e práticas profiláticas dos *kujà* e curadores; quinto, a importância do poder de adivinhação dos *kujà* e curadores; sexto, os pacientes se dirigem à casa do *kujà* e curador para serem curados; sétimo, o *kujà*, o curandeiro e os pacientes são, na sua imensa maioria, pessoas analfabetas.

Por outro lado, a partir de estudo bibliográfico, trabalho etnográfico e biografia dos *kujà* e curadores, pode-se afirmar que o complexo xamânico kaingang trata-se de instituição social aberta ao “Outro” — particularmente, ao Guarani e ao caboclo.

No caso dos Kaingang da T.I. Votouro, onde realizei o grosso do trabalho de campo, trata-se de uma comunidade que tem priorizado nos últimos dois séculos, quanto ao poder belicoso espiritual e poder de cura, as pessoas que advêm de outros espaços — com mais ênfase, os *kujà* da T.I. Nonoai e curador caboclo dos municípios Nonoai e Faxinalzinho.

Essa lógica de importação de *kujà* e curadores atualiza-se a partir de um duplo movimento de flexibilização, ou seja, de caráter externo e interno: a disponibilidade externa fica por conta do caráter “transétnico” (CHAUMEIL, 2000), onde tanto *kujà* como curadores caboclos — que possuem uma sólida aliança com *jagrê animal* do domínio “floresta virgem” e santos católicos vinculados ao *altarzinho* do domínio “casa” — têm um espaço reservado para trabalharem nesse complexo xamânico.



Quanto à disponibilidade interna, trata-se da possibilidade de ascensão tanto por parte de um *kujà* neófito quanto de um *curador* caboclo. No segundo exemplo, durante o trabalho etnográfico, destacou-se o processo de formação do curador do caboclo Darci Brandino, um homem que durante anos ocupou o cargo de *remediador* na T.I. Votouro.

Com relação às doenças que mais atormentam os Kaingang da Terra Indígena Votouro, sobressai-se aquelas causadas seja por ataque de espíritos, seja por um *malfeito* por um Kaingang — *doenças* essas que atingem, indiscriminadamente, bebês, crianças, adultos e velhos.

Entre os Kaingang da T.I. Votouro, algumas situações que foram relatadas sobre *doenças invisíveis* provocadas pelo ataques de espíritos são as seguintes: 1) ataque do espírito da taquara nas crianças que caminham pela “floresta virgem”; 2) ataque dos espíritos dos mortos do “*nũgme*” devido à saudade de um parente que permanece no nível terra; 3) ataque de um espírito de Kaingang vivo a um parente por vingança. Já se tratando do envio de *malfeito* por uma pessoa: 4) desejo por um bem econômico; 5) desejo sexual pelo cônjuge; 6) disputa por emprego; 7) sucessão no cacicado; 8) revide de um *malfeito* por um *kujà*, em represália à pessoa que vitimou o seu paciente; 9) revide de um pastor de uma igreja pentecostal ao trabalho do *kujà* devido à disputa por um Kaingang que oscila entre o grupo de *crentes* e *católicos*.

Por fim, após toda a análise empreendida nessa tese de doutorado, desejo ressaltar os seguintes aspectos do complexo xamânico kaingang:

Os *kujà* e curadores, pertencentes à ordem do saber “guiado”, continuam responsáveis pela satisfação física, moral e terapêutica dos Kaingang nas terras indígenas e, inclusive, dos brasileiros que se dirigem às suas casas a procura do bem-estar próprio ou de outrem.

A partir da experiência do sistema *kujà* e do sistema caboclo, a lógica do complexo xamânico kaingang induz a pensar que no futuro novos sistemas poderão ser instaurados por essa instituição social para acomodar os novos desafios históricos, políticos, sociais, religiosos e ambientais que desafiarão essa sociedade — dessa forma, dando continuidade à complexidade das relações

religiosas dessas pessoas.

Mas tratando-se da Antropologia Social, de que maneira o modelo etnológico pode se aproximar do complexo xamânico kaingang em suas futuras pesquisas? O primeiro passo na análise etnológica da lógica do xamanismo kaingang consiste na compreensão que essas pessoas fazem parte de uma sociedade ameríndia que estabelece um contato milenar com outras sociedades indígenas e um contato secular com a sociedade brasileira.

Diga-se de passagem, também no caso dessa sociedade Jê, o sistema de trocas é o leitmotiv que liga *kujà*, curandores, espíritos-auxiliares, *kuprĩg*, corpos vitimados por ataques de espíritos e *malfeitos* tanto no plano cosmológico como no plano sociológico.

Tratando-se do plano cosmológico, aquele do mundo-outro, do mundo invisível, do ecossistema espiritual, as trocas acontecem a partir das subidas e descidas dos seres visíveis e invisíveis pela *escada* da “floresta virgem” — esse espaço paradigmático da atividade xamânica — que liga os domínios “*nũgme*” e “*fãg kawã*” ao nível terra do território xamânico kaingang.

Por sua vez, no plano sociológico, o plano das relações empíricas, do mundo visível, a aliança acontece a partir das relações dinâmicas de *kujà*, curandores, *pã'i* e capelão. Nesse plano, dessa vez, o vai-e-vem é dos Kaingang que buscam os seus mediadores espirituais tanto no interior da sua comunidade, quanto fora desse espaço, nos vilarejos e cidades arredores, em outras terras indígenas. Da mesma forma, diz respeito aos brasileiros que entram nas aldeias em busca do auxílio de algum *kujà* ou curandor seja para restabelecer a saúde de alguém, seja para expulsar o *diabo* que invadiu a sua casa, seja para benzer a sua roça.

Em suma, independente do nível do território xamânico kaingang habitado, da sua densidade espiritual e física, de sua espécie ou etnia, é o Outro que aquece, dinamiza os sistemas de alianças e rivalidades das parentelas cravadas em seus territórios — do complexo xamânico kaingang como um todo.

Por mais paradoxal que possa parecer, as transformações percebidas pelos velhos a respeito do xamanismo kaingang nos últimos séculos, a partir da

intensificação do contato dos Kaingang com a sociedade brasileira, foram imprescindíveis à continuidade desse mesmo fenômeno no interior dos *aldeamentos*, dos *toldos*, das terras indígenas.

Apesar de marginalizado, combatido nos dois últimos séculos, o complexo xamânico kaingang continua mantendo uma relação espontânea, dinâmica, complementar entre *kujà*, curandores, espíritos-auxiliares, *kuprĩg*, *vẽnh-kuprĩg-korég*, pessoas vitimadas e seus familiares.

Pois, afinal, o que mudou no xamanismo kaingang na medida em que nos últimos quatrocentos anos de contato desse complexo xamânico com a Igreja Católica e o Estado brasileiro foi estabelecido apenas um novo sistema ideológico ao lado do sistema *kujà* — ou seja, o sistema caboclo? Esse dado nos faz concluir que o xamanismo kaingang tem uma estrutura, um sentido que se transforma no fluxo do tempo.



Im. 70



Im. 71





Im. 72





Im. 73



## REFERÊNCIAS

- ALMEIDA, Ledson Kurtz de. **Análise Antropológica das Igrejas Cristãs entre os Kaingang baseada na Etnografia, na Cosmologia e Dualismo**. Florianópolis: UFSC, 2004. Tese (Doutorado em Antropologia Social). Programa de Pós-Graduação, Universidade Federal de Santa Catarina, 2004A.
- \_\_\_\_\_. “História dos antigos” como objeto de reflexão sobre o cristianismo entre os Kaingang. In: TOMMASINO, Kimiye, MOTA, Lúcio Tadeu, NOELLI, Francisco S. (Orgs.). **Novas Contribuições aos Estudos Interdisciplinares dos Kaingang**. Londrina: Eduel, 2004B, p. 285-316.
- \_\_\_\_\_. **Dinâmica religiosa entre os Kaingang do Posto Indígena Xapecó-SC**. Florianópolis: UFSC, 1998. Dissertação (Mestrado em Antropologia Social). Programa de Pós-Graduação, Universidade Federal de Santa Catarina, 1998.
- BACHELARD, Gaston. **A Terra e os Devaneios da Vontade**. São Paulo: Martins Fontes, 1991.
- \_\_\_\_\_. **A Terra e os Devaneios do Repouso**. São Paulo: Martins Fontes, 1990.
- \_\_\_\_\_. **A Dialética da Duração**. São Paulo: Ática, 1988.
- BAHR, Donald M. *La Modernisation du Chamanisme Pima-Papago*. In : CRÉPEAU, Robert R. Montréal: Canada, **Recherches Amérindiennes au Québec**, Vol. XVIII, N° 2-3, 1988, p. 69-81.
- BALDUS, Herbert. O Culto aos mortos entre os Kaingang de Palmas. **Ensaio de Etnologia Brasileira**. São Paulo: Companhia Editora Nacional, 1979.
- \_\_\_\_\_. GINSBERG, ANIELA. Aplicação do Psico-Diagnóstico de Rorschach a Índios Kaingang. **Revista do Museu Paulista**, N.S. São Paulo: (I), 1947, p. 75-106.
- BARBOSA. L. B. Horta. **O Problema Indígena do Brasil**. Rio de Janeiro: Imprensa Nacional, 1947.
- BARTOMEU MELIÁ, S.J. Informação etnográfica e histórica sobre os Kaingang de Rio Grande do Sul. **Publicações do Museu Municipal de Paulínia**. Paulínia, n.26, p.11-24, nov.1983.
- BECKER, Ítala Irene Basile. **O Índio Kaingáng no Rio Grande do Sul**. São Leopoldo: Instituto Anchieta/Unisinós, 1976.
- \_\_\_\_\_. SCHMITZ, Pedro Ignácio. **O Índio Histórico do Rio Grande do Sul**. São Leopoldo: Instituto Anchieta, 1967.
- BESCHOREN, Maximiliano. **Impressões de Viagem na Província do Rio Grande do Sul**. Porto Alegre: Martins Livreiro, 1989.
- BORBA, Telémaco Morocines. **Actualidade Indígena**. Curitiba: Imprensa Paranaense, 1908.
- CAPELO, Maria Regina Clivati, TOMMASINO, Kimiye. Conflitos e Dilemas da Juventude Indígena no Paraná: Escolarização e Trabalho como Acesso à Modernidade. São Paulo: **30º Encontro Nacional de Estudos Rurais e Urbanos/USP**, maio de 2003.



- CASTRO, Eduardo Viveiros de. *Etnologia Brasileira*. In: MICELI (Org.) *O que ler na ciência social brasileira*. São Paulo: **Sumaré: ANPOCS**; Brasília, DF: **CAPES**, 1999.
- \_\_\_ Os Pronomes Cosmológicos e o Perspectivismo Ameríndio. **Mana**. Rio de Janeiro: Volume 2, n. 2, Outubro 1996, p. 115-144.
- \_\_\_ O Mármore e a Murta: sobre a inconstância da alma selvagem. In: **Revista de Antropologia**, São Paulo, USP, v.35, p.21-74, 1992.
- \_\_\_ A Fabricação do Corpo na Sociedade Xinguana. In: OLIVEIRA FILHO, João Pacheco de (Org.). **Sociedades Indígenas & Indigenismo no Brasil**. Rio de Janeiro: Marco Zero, 1987, p.31-39.
- \_\_\_ **Araweté: os deuses canibais**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1986.
- CUNHA, Manuela Carneiro da. *Les Études Gé*. In: Claude Lévi-Strauss (et alii), *La Remontée de l'Amazone: Anthropologie et Histoire des Sociétés Amazoniennes. L'Homme*, **126-128**. 1993, p. 7-11.
- \_\_\_ CASTRO, Eduardo Viveiros de. Vingança e Temporalidade: Os Tupinambás. In: **Anuário Antropológico 85**. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1986, p.57-78.
- CERNEV ROSA, Marcelo Caetano de. **A Luta pela Terra em Memórias Kaingang**. Campinas: Unicamp, 2000. Dissertação (Mestrado em Antropologia Social). Programa de Pós-Graduação, Universidade de Campinas, 2004.
- CHAUMEIL, Jean-Pierre. **Voir Savoir Pouvoir – Le Chamanisme chez les Yagua de l'Amazonie péruvienne**. Genève : Georg Editeur, 2000.
- CLERMONT, Norman. *Le pouvoir spirituel chez les Iroquoiens de la période du contact*. In : CRÉPEAU, Robert R. Montréal : Canada, **Recherches Amérindiennes au Québec**, **Vol. XVIII**, N° 2-3, 1988, p. 61-68.
- CRÉPEAU, Robert R. A Prática do Xamanismo entre os Kaingang do Brasil Meridional: uma breve comparação com o xamanismo Bororo. In: **Horizontes Antropológicos. Arqueologia e Sociedades Tradicionais**. Porto Alegre: UFRGS; PPGAS, n. 18, 2002, p. 113-129.
- \_\_\_ *La pratique du chamanisme chez les Kaingang du Brésil méridional – une brève comparaison avec le chamanisme bororo*. In: AIGLE, Denise (et alii). **La politique des esprits**. Nanterre: *Société d'ethnologie*, 2000, p. 309-322.
- \_\_\_ *Les Kaingang dans le contexte des études Gé et Bororo*. **Anthropologie et Sociétés**, **vol. 21**, n° 2-3, 1997A, 45-66.
- \_\_\_ *Le chamane croit-il vraiment à ses manipulations et à leurs fondements intellectuels?* Canadá: **Recherches Amérindiennes au Québec**, **v. XXVII**, n° 3-4, 1997B.
- \_\_\_ Mito e Ritual entre os Índios Kaingang do Brasil Meridional. In: **Horizontes Antropológicos. Sociedades Indígenas**. Porto Alegre: UFRGS; PPGAS, n. 6, 1997C, p. 173-186.
- \_\_\_ A Antropologia Indígena Brasileira Vista do Quebec: uma proposta de pesquisa. In: OLIVEIRA, Roberto Cardoso de, RUBEN, Guillermo Raul. **Estilos de Antropologia**, Campinas: Editora da UNICAMP, 1995A, p. 139-154.
- \_\_\_ *Économie et Rituel*. Montréal: *Actes du Colloque, Département d'anthropologie/ Université de Montréal*, **n. 1**, 1995B, p. 19-26.
- \_\_\_ *Mythe et Rituel Chez Les Indiens Kaingang du Brésil Méridional*. **Religiologiques**, **n. 10**. Paris: 1994, p. 143-157.

- \_\_\_ *Entre Diversité et Unité: le chamanisme*. In: CRÉPEAU, Robert R. (Org.). **Recherches Amérindiennes au Québec**, 18(2-3), 1988A.
- \_\_\_ *Le Chamane Achuar – thérapeutique et socio-politique*. In : CRÉPEAU, Robert R. Montréal: Canada, **Recherches Amérindiennes au Québec**, v. XVIII, N° 2-3, 1988B, p. 101-114.
- CROCKER, Jon Christopher. *Las reflexiones del si*. In: LÉVI-STRAUSS, Claude (org.). **La identidad**. Madrid: Petrel, 1981 [1977], p. 175-205.
- D'ANGELIS, Wilmar. Para uma história dos índios do Oeste Catarinense. **Cadernos CEOM**, ano 4, n. 6. Chapecó: FUNDESTE, 1989.
- \_\_\_ VEIGA, Juracilda. Em que crêem os Kaingang? religião, dominação e identidade. In: PREZIA, Benedito (et alii). **Kaingang: confronto cultural e identidade étnica**. 1994, pp. 99-109.
- DUMONT, Louis. **Homo hierarchicus: o sistema das castas e suas implicações**. São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo, 1992.
- DURAND, Gilbert. **As Estruturas Antropológicas do Imaginário**. São Paulo: Martins Fontes, 1997.
- \_\_\_ *La figure traditionnelle de l'homme*. In: **Science de L'Homme et Tradition. Le nouvel esprit anthropologique**. Paris, Berg International, 1979, p.15-58.
- DURKHEIM, Emile. **As Formas Elementares da Vida Religiosa**. São Paulo: Paulinas, 1989.
- EBLING, Paula E. Ruth. Relatório Antropológico de Identificação da Área Indígena de Iraí. Porto Alegre, **Funai**, 1985.
- ECKERT, Cornélia, GODOLPHIM, Nuno (Orgs.). **Horizontes Antropológicos. Antropologia Visual**. Porto Alegre: UFRGS-PPGAS, n. 2, 1995.
- ELIADE, Mircea. **El Chamanismo y Las Técnicas Arcaicas del Éxtasis**. Santafé de Bogotá: Fondo de Cultura Económica, 1994.
- \_\_\_ **Tratado de História das Religiões**. São Paulo: Martins Fontes, 1993.
- \_\_\_ **O Mito do Eterno Retorno**. Lisboa: Edições 70, 1988.
- EVANS-PRITCHARD, E. E. **Bruxaria, Oráculos e Magia**. Rio de Janeiro: Zahar Editores, 1978.
- FACHEL, José Fraga. **Monge João Maria – Recusa dos Excluídos**. Porto Alegre: Florianópolis: Editora da UFRGS e UFSC, 1995.
- FERNANDES, Ricardo Cid. **Política e Parentesco entre os Kaingang: uma análise etnológica**. São Paulo: USP, 2003. Tese (Doutorado em Antropologia Social). Programa de Pós-Graduação, Universidade de São Paulo, 2003.
- \_\_\_ ALMEIDA, Ledson Kurtz de. “Diagnóstico antropológico: componente indígena no contexto da UHE Foz do Chapecó”. Florianópolis: **ETS**, 2001.
- \_\_\_ ALMEIDA, L Ledson Kurtz de, SACH, Ângela. Papéis de Gênero Kaingang: organização ritual e doméstica. **Revista Virtual Naya**, 2000.
- FISCHER, Martin. **Iraí Cidade Saúde**. Ijuí: Livraria e Tipografia Progresso, 1954.
- FRAZER, James George. **O Ramo de Ouro**. Rio de Janeiro, Editora Guanabara, 1982.

- FREITAS, Ana Elisa de Castro, Ocupação do Espaço – Avaliação Ambiental das Terras do Capão Alto Terra Indígena Nonohay, RS. In: ROSA, Rogério Reus Gonçalves da. **Kaingang de Nonoai: A Chegada dos Brancos, a Transformação do Espaço e a Luta pela Capão Alto (Perícia Antropológica)**. Porto Alegre: NIT-UFRGS, 2000, p. 1-44.
- \_\_\_ ROSA, Rogério Reus Gonçalves da. **Diagnóstico do Programa de Bolsas de Manutenção da Diakoniches Werk para Estudantes Indígenas na Unijuí**. Porto Alegre, NIT-UFRGS, 2003.
- GAGLIARDI, José Mauro. **O Índigena e a República**. São Paulo: Ediora Hucitec, 1989.
- GALLOIS, Dominique, GRUPIONI, Luis Donisete. O Índio na Missão Novas Tribos. In: WRIGHT, Robin M. (org.) **Transformando os Deuses: os múltiplos sentidos da conversão entre os povos indígenas do Brasil**. Campinas: Editora da Unicamp, 1999, p. 77-130.
- GEERTZ, Clifford. **A Interpretação das Culturas**. Rio de Janeiro: Guanabara, 1989.
- GOODY, Jack. **La raison graphique**. Paris: Les Editions de Minuit, 1979.
- HALBWACHS, Maurice. **A Memória Coletiva**. São Paulo: Edições Vértice, 1990.
- HAVERROTH, Moacir. Análise da etnotaxonomia kaingang das formas de vida vegetais. In: TOMMASINO, Kimiye, MOTA, Lúcio Tadeu, NOELLI, Francisco S. (Orgs.). **Novas Contribuições aos Estudos Interdisciplinares dos Kaingang**. Londrina: Eduel, 2004, p. 57-82.
- \_\_\_ **Kaingang – Um Estudo Etnobotânico: o uso e a classificação das plantas na Área Indígena Xapecó**. Florianópolis: UFSC, 1997. Dissertação (Mestrado em Antropologia Social) – Programa de Pós-Graduação, Universidade Federal de Santa Catarina, 1997.
- LANGDON, Esther Jean Matteson. **Xamanismo no Brasil**. Florianópolis, Editora da UFSC, 1996.
- \_\_\_ **A Negociação do Oculto: Xamanismo, Família e Medicina entre os Siona no Contexto Pluri-Etnico**. Florianópolis: Concurso de Professor Titular/Universidade Federal de Santa Catarina, Janeiro de 1994.
- \_\_\_ *Introduction – Shamanism and Anthropology*. In: LANGDON, Jean Matteson e BAER, Gerhard (Org.). **Portals of Power. Shamanism in South America**. Albuquerque: University of New Mexico Press, 1992A, p. 1-21.
- \_\_\_ *Dau – Shamanic Power in Siona Religion and Medicine*. In: LANGDON, E. Jean Matteson e BAER, Gerhard: **Portals of Power. Shamanism in South América**. Albuquerque: University of New Mexico Press, 1992B, p. 41-61.
- LAROQUE, Luís Fernando da Silva. **Lideranças Kaingang no Brasil Meridional (1808-1889)**. São Leopoldo: Instituto Anchieta, 2000.
- LAYTANO, Dante de. Populações Indígenas: Caingang. Estudo histórico de suas condições atuais no Rio Grande do Sul. Porto Alegre: RS, **Revista do Museu Júlio de Castilhos e Arquivo Histórico do Rio Grande do Sul**, n.6, 1956.
- LEAL, Ondina Fachel (Org.). **Corpo e Significado**. Porto Alegre:RS, Editora Universidade/Universidade Federal do Rio Grande do Sul, 1995.
- LÉVI-STRAUSS, Claude. **História de Lince**. São Paulo: Companhia das Letras, 1993.
- \_\_\_ **Antropologia Estrutural**. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1996.

- \_\_\_ Finale. In: *El Hombre Desnudo. Mitológicas IV*. México: Siglo Veintiuno Editores, 5ª Edição, 1991, p.566-616.
- \_\_\_ **O Pensamento Selvagem**. Campinas: Papirus, 1989.
- \_\_\_ **As Estruturas Elementares do Parentesco**. Petrópolis: Vozes, 1982.
- \_\_\_ **Antropologia Estrutural II**. Rio de Janeiro: Biblioteca Tempo Universitário, 1976.
- \_\_\_ **Le cru et le Cuit**. Paris: Plon, 1964.
- LIMA, Francisco das Chagas. **Estado actual da conquista de Guarapuava no fim do ano de 1821**. São Paulo: ?, 1821.
- \_\_\_ **Memoria sobre o descobrimento e Colonia de Guarapuava**. Rio de Janeiro: Imprensa Americana de I. P. da Costa, 1842.
- LINHARES, Lucy Paixão. Ação Discriminatória: terras indígenas como terras públicas. In: OLIVEIRA, João Pacheco de (Org.). **Indigenismo e Territorialização**. Rio de Janeiro: Contra Capa, 1998, p. 125-152.
- MABILDE, Pierre F. B. Apontamentos sobre os indígenas selvagens da nação Coroados que habitam os sertões do Rio Grande do Sul (conclusão). **Anuario do estado do Rio Grande do Sul**. Porto Alegre, ano XV, 1899, p. 125-151.
- MACHON, Jorge Francisco. *La Reduccion de los Guayanas del Alto Parana: un fracasso misional del siglo XVIII*. Montevideo: **Jornadas Internacionales**, 1994, p. 297-310.
- MANISER, Henri Henrihovitch. *Les Kaingang de São Paulo*. **Congresso Internacional dos Americanistas**. New York, Sessão 23, 760-791, 1930.
- MARCON, Telmo (Coord.) **História e Cultura Kaingáng no Sul do Brasil**. Passo Fundo: Universidade de Passo Fundo e Instituto de Teologia e Pastoral de Passo Fundo, 1994.
- MARTINI, Maria Luiza Filippozzi. **Sobre o Caboclo-Camponês - "Um Gaúcho a Pé"**. Porto Alegre: UFRGS, 1993. Dissertação (Mestrado em Sociologia) - Instituto de Filosofia e Ciências Humanas, Universidade Federal do Rio Grande do Sul, 1993.
- MAUSS, Marcel. Ensaio sobre o Dom. In: **Sociologia e Antropologia**. São Paulo: EPU/EDUSP, 1974.
- \_\_\_ HUBERT, H. Esboço de uma teoria geral da magia. In: **Sociologia e Antropologia**. Vol. I. São Paulo: EPU/EDUSP, 1974B.
- MAYBURY-LEWIS, David (org.) Introduction. In: **Dialectical societies: the Ge and Bororo of Central Brazil**. Cambridge: *Harvard University Press*, 1979, p. 1-14.
- \_\_\_ **A Sociedade Xavante**. Rio de Janeiro: Francisco Alves, 1984.
- MELIÁ, BARTOMEU. Informação etnográfica e histórica sobre os Kaingang de Rio Grande do Sul. In: **Publicações do Museu Municipal de Paulínia**. Paulínia, Museu Municipal, n. 26, 1983, p. 11-24.
- MENDES, Nicolau. **O Império dos Coroados**. Porto Alegre: Edição do "35", 1954.
- MOREIRA NETO, Carlos de Araujo. Alguns dados para a história recente dos índios Kaingang. In: GRÜNBERG, Georg. **La situación del indigena en America del Sur**. Montevidéo: Biblioteca Científica, 1972, p. 381-420.

- MOTA, Lúcio Tadeu. A Denominação Kaingang na Literatura Antropológica, Histórica e Linguística. In: TOMMASINO, Kimiye, MOTA, Lúcio Tadeu, NOELLI, Francisco S. (Orgs.). **Novas Contribuições aos Estudos Interdisciplinares dos Kaingang**. Londrina: Eduel, 2004, p. 1-16.
- \_\_\_ NOELLI, Francisco S., TOMMASINO, Kimiye. **Uri e Wāxi** – Estudos Interdisciplinares dos Kaingang. Londrina: UEL, 2000.
- NIMUENDAJÚ, Curt. In: GONÇALVES, Marco Antonio (Org.). **Etnografia e Indigenismo** Campinas: Editora Unicamp, 1993.
- \_\_\_ **As Lendas da Criação e Destruição do Mundo como Fundamentos da Religião dos Apapocúva-Guarani**. São Paulo: Hucitec/Edusp, 1987.
- \_\_\_ **Curt Nimuendajú: 104 Mitos Indígenas Nunca Publicados**. Rio de Janeiro: Revista do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional, n. 21, 1986, p. 86-88.
- NOELLI, Francisco S. (Org.). **Bibliografia Kaingang**: referência sobre um povo Jê do Sul do Brasil. Londrina: Editora UEL, 1998, p. 185.
- NOVAES, Sylvia Caiuby. **Jogo de Espelhos**. São Paulo: Edusp, 1993.
- OLIVEIRA, João Pacheco de. **Ensaio em Antropologia Histórica**. Rio de Janeiro: UFRJ, 1999.
- \_\_\_ **Indigenismo e Territorialização: poderes, rotinas e saberes coloniais no Brasil contemporâneo**. Rio de Janeiro: Contra Capa, 1998.
- OLIVEIRA, Maria Conceição de. Dinâmica do Sistema Cultural de Saúde Kaingang – Aldeia Xapecó, Santa Catarina. In: MOTA, Lúcio Tadeu, NOELLI, Francisco Silva, TOMMASINO, Kimiye (Orgs.). **Uri e Wāxi**. Londrina: UEL, 2000, p. 327-377.
- \_\_\_ **Os Curadores Kaingáng e a Recriação de suas Práticas**: Estudo de Caso na Aldeia Xapecó (Oeste de S.C.). Florianópolis: UFSC, 1996. Dissertação (Mestrado em Antropologia Social). Programa de Pós-Graduação, Universidade Federal de Santa Catarina, 1996.
- OLIVEIRA, Roberto Cardoso de. **Sobre o Pensamento Antropológico**. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1997.
- \_\_\_ O Movimento dos Conceitos na Antropologia. São Paulo, **Revista de Antropologia**, USP, Volume 36, 1994, pg. 13-33.
- \_\_\_ **A Crise do Indigenismo**. Campinas: Editora da Unicamp, 1988.
- \_\_\_ **O Índio e o Mundo do Branco**. Rio de Janeiro: Livraria Pioneira, 1972.
- \_\_\_ RUBEN, Guillermo Raul. **Estilos de Antropologia**. Campinas: Editora Unicamp, 1995.
- OVERING, Joanna. O Mito Como História: Um Problema de Tempo, Realidade e Outras Questões. In: **Mana**. Rio de Janeiro: Museu Nacional/UFRJ, v.1, n.2, 1995, p.107-140.
- PERRIN, Michel. *Formes de la Communication Chamanique – exemple Guajiro*. **Congrès International Américanistes**. E.D. Reichel, 1988, p. 208-217.
- \_\_\_ *Théories et Pratiques Médicales des Indiens Goajiro*. Paris: **Actes du XLIIe Congrès International des Américanistes**, v. 6, 1978, p. 387-405.

- PEZAT, Paulo Ricardo. **Auguste Comte e os fetichistas**: estudo sobre as relações entre a Igreja Positivista do Brasil, o Partido Republicano Rio-Grandense e a Política Indigenista na República Velha. Dissertação (Mestrado em História). Programa de Pós-Graduação, Universidade Federal do Rio Grande do Sul, 1997.
- PINHEIRO, Maria Helena de Amorim. Relatório Preliminar da Terra Indígena Votouro–Kandóia–RS. Curitiba: **Funai**, 2002.
- PIRES, Daniele Menezes. **Representações e Práticas Terapêuticas na Terra Indígena Ligeiro**: entre o conflito e a complementaridade. Trabalho de Conclusão. Departamento de Antropologia, Universidade Federal do Rio Grande do Sul, 2003.
- PLOETZ, H. MÉTRAUX, A. **La Civilisation Matérielle et la Vie Sociale et Religieuse**. *Revista del Instituto de Etnología de la Universidad Nacional de Tucuman*, 1930-1.
- PREZIA, Benedito, HOORNAERT, Eduardo. **Brasil Indígena 500 Anos de Resistência**. São Paulo: FTD, 2000.
- RAMBO, Balduino J. S. Os Índios Rio-Grandenses Modernos. Porto Alegre: **Província de São Pedro**, v. 3, n. 10, 1947, p. 81-88.
- RICOEUR, Paul. **Tempo e Narrativa** (Volume I). Campinas: Papirus, 1994.
- RODRIGUES, José Carlos. **Tabu do Corpo**. Rio de Janeiro: Achiamé, 1983.
- ROSA, Rogério Reus Gonçalves da. A rítmica da lua na luta pela terra dos Kaingang de Iraí. In: TOMMASINO, Kimiye, MOTA, Lúcio Tadeu, NOELLI, Francisco S. (Orgs.). **Novas Contribuições aos Estudos Interdisciplinares dos Kaingang**. Londrina: Eduel, 2004, p. 199-266.
- \_\_\_\_\_. Kaingang de Nonoai: A Chegada dos *Branços*, a Transformação do Espaço e a Luta pela Capão Alto (Perícia Antropológica). Porto Alegre: **NIT-UFRGS**, 2000.
- \_\_\_\_\_. **A Temporalidade Kaingang na Espiritualidade do Combate**. Porto Alegre: UFRGS, 1998. Dissertação (Mestrado em Antropologia Social). Programa de Pós-Graduação, Universidade Federal do Rio Grande do Sul, 1998.
- RUBERT, Arlindo. **A Serviço da Área Indígena de Nonoai**. Passo Fundo: Editora P. Berthier, 1990.
- SAHLINS, Marshall. **Cultura e Razão Prática**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1976.
- SANTOS, Silvio Coelho dos. **Índios e Brancos no Sul do Brasil**. Porto Alegre: Movimento, 1987.
- \_\_\_\_\_. Lideranças Indígenas e Indigenismo Oficial no Sul do Brasil. Tramandaí: **V Reunião da ABA-SUL**, setembro 1995.
- SASSI, Guido Wilmar. **Geração do Deserto** (romance). Porto Alegre, Movimento, 2000, P. 167.
- SCHADEN, Egon. A Mitologia Heróica de Tribos Indígenas do Brasil. Rio de Janeiro: **Ministério da Educação e Cultura/Serviço de Documentação**, 1959.
- SEEGER, Anthony. Ladrões, mitos e história: Karl von den Steinen entre os suiás - 3 a 6 de setembro de 1884. In: COELHO, Vera Penteadó (Org.). **Karl von den Steinen: Um Século de Antropologia no Xingu**. São Paulo: EDUSP/FAPESP, 1993, p.433-444.
- \_\_\_\_\_. **Os Índios e Nós**. Rio de Janeiro: Editora Campus, 1980.

- \_\_\_ (et alii.) A Construção da Pessoa nas Sociedades Indígenas Brasileiras. In: OLIVEIRA FILHO, João Pacheco (Org.). **Sociedades Indígenas & Indigenismo no Brasil**. Rio de Janeiro: Marco Zero, 1987, p. 11-29.
- SILVA, Sérgio Baptista da. Nomes e performances: fabricando corpos *kaingang*. In: **Etnoconhecimento e Saúde**. Canoas: Editora da Ulbra, no prelo.
- \_\_\_ Dualismo e Cosmologia Kaingang: o xamã e o domínio da floresta. In: **Horizontes Antropológicos. Arqueologia e Sociedades Tradicionais**. Porto Alegre: PPGAS-UFRGS, n. 18, 2002.
- \_\_\_ **Etnoarqueologia dos Grafismos Kaingang**. São Paulo: USP, 2001. Tese (Doutorado em Antropologia Social). Programa de Pós-Graduação, Universidade de São Paulo, 2001.
- \_\_\_ BITENCOURT JUNIOR, Iosvaldyr Carvalho. Laudo Social-Antropológico do Território Negro do Rincão dos Martinianos. Porto Alegre: **NIT-UFRGS**, 2002.
- SILVEIRA, Hemetério José Velloso da. **As Missões Orientais e seus Antigos Domínios**. Porto Alegre: Companhia União de Seguros Gerais/Fac-Símile, 1979.
- SCHMITZ, Pedro Ignácio. Balduino Rambo, S.J. e o Começo da Antropologia na UFRGS. In: **Horizontes Antropológicos. Histórias da Antropologia**. Porto Alegre: UFRGS; PPGAS, n. 7, 1997, p. 232-238.
- SIMONIAN, Ligia T. L. **Ocupação, Expropriação e Direitos Territoriais dos Kaingang e Guarani de Nonoai, RS**. Belém: Procuradoria da República no Estado do Rio Grande do Sul, 1995.
- \_\_\_ **Castigos Cruéis na AI (Área Indígena) Votouro, Rio Grande do Sul: Resistências Culturais ou Novas Práticas?** Belém: Funai, 1994.
- \_\_\_ Votouro: O sonho em torno da retomada da terra demarcada. In: **Projeto de Estudo sobre Terras Indígenas no Brasil/Expropriação e Luta: As Terras Indígenas no Rio Grande do Sul**. Rio de Janeiro: Associação Nacional de Apoio ao Índio-RS/Museu Nacional-UFRJ, Mimeo, 1990-93, p. 76-80.
- \_\_\_ A luta pela terra em Nonoai: Morte e Vida. In: **Projeto de Estudo sobre Terras Indígenas no Brasil/Expropriação e Luta: As Terras Indígenas no Rio Grande do Sul**. Rio de Janeiro: Associação Nacional de Apoio ao Índio-RS/Museu Nacional-UFRJ, 1990-93B.
- \_\_\_ **Terra de Possesiros, um estudo sobre as políticas de terras indígenas**. Rio de Janeiro: UFRJ, 1981. Dissertação (Mestrado em Antropologia Social). Museu Nacional, Universidade Federal do Rio de Janeiro, 1981.
- SOUZA, Geraldo de Paula. Notas sobre uma Visita a Acampamentos de Índios Caingangs. São Paulo: **Revista do Museu Paulista**, n. 10, 1918, p. 739-769.
- SOUZA, José Otávio Catafesto de. Relatório de perícia antropológica e etno-histórica à identificação da comunidade de Remanescentes de Quilombo *Assentados dos Mormaça* – Município de Sertão, RS. Porto Alegre: **NIT-UFRGS**, 2002.
- \_\_\_ **“Aos Fantasmas das Brenhas”**: Etnografia, invisibilidade e etnicidade de alteridades originárias no sul do Brasil (Rio Grande do Sul). Tese (Doutorado em Antropologia Social). Programa de Pós-Graduação, Universidade Federal do Rio Grande do Sul, 1999.
- \_\_\_ Diagnóstico Parecer Antropológico e Jurídico 02/98 sobre a Terra Indígena Borboleta. Passo Fundo: **Funai**, 1998.

- \_\_\_ O Que É, Afinal, o Corpo Índio no Brasil Meridional? Limites modernos ao entendimento da lógica hierárquica indígena sobre o corpo. In: LEAL, Ondina Fachel. **Corpo e Significado**. Porto Alegre: Editora da Universidade, 1995.
- \_\_\_ ASSIS, Valéria de. Relatório Circunstanciado de Identificação de Reservas Indígenas Mbyá em Coxilha da Cruz, Água Grande e Inhacapedum. Porto Alegre: **NIT-UFRGS**, 2002.
- \_\_\_ DIETRICH, Mozar Artur. Diagnóstico Parecer Antropológico e Jurídico 02/98. Porto Alegre: **NIT-UFRGS/COMIN**, 1998.
- \_\_\_ ROSA, Rogério Reus Gonçalves da, VENZON, Rodrigo. Diagnóstico Ambiental do Meio Sócio-Econômico — Parecer Antropológico em Subsídio à Elaboração do EIA/RIMA — Impacto sobre as Populações Indígenas (Parecer Antropológico). Porto Alegre: **NIT-UFRGS**, 1997.
- \_\_\_ DIETRICH, Mozar Artur, VENZON, Rodrigo. Regularização da Terra Indígena Ventarra. Porto Alegre: **FUNAI**, 1995.
- SPERRY, José Neuton Vieira. **Raízes e Retalhos de Nonoai**. Passo Fundo, P. Berthier, 1985.
- TAUNAY, Alfredo de Escragnolle. Vocabulário do Dialecto Kaingang. São Paulo: **Revista do Museu Paulista**, tomo x, 1918.
- TAUSSIG, Michel. **Xamanismo, Colonialismo e o Homem Selvagem**. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1993.
- TESCHAUER, Carlos S. J. Os Caingangs ou Coroados no Rio Grande do Sul. Rio de Janeiro: **Boletim do Museu Nacional**, 3(3), 1927, p. 37-56.
- TODOROV, Tzvetan. **A Conquista da América: a questão do outro**. São Paulo: Martins Fontes, 1993.
- TOMASINI, Alfredo. *La iniciación de los shamanes nivaklé* (Chaco Boreal, Paraguay). **Anthropos**, nº 87, 1992, p. 63-82.
- TOMMASINO, Kimiye. Homem e Natureza na Ecologia dos Kaingang da Bacia do Tibagi. In: TOMMASINO, Kimiye, MOTA, Lúcio Tadeu, NOELLI, Francisco S. (Orgs.). **Novas Contribuições aos Estudos Interdisciplinares dos Kaingang**. Londrina: Eduel, 2004, p. 145-198.
- \_\_\_ Território e Territorialidade Kaingang. Resistência cultural e historicidade de um grupo Jê. In: MOTA, Lúcio Tadeu, NOELLI, Francisco S., TOMMASINO, Kimiye. **Uri e Wáxi – Estudos Interdisciplinares dos Kaingang**. Londrina: UEL, 2000, p. 191-226.
- \_\_\_ Os Kaingáng da Bacia do Tibagi e suas relações com o meio ambiente. In: REUNIÓN DE ANTROPOLOGÍA DEL MERCOSUR, 2. 1997, Piriapólis. **GT 30 Estudos Interdisciplinares dos Jê do Sul**. Londrina: Universidade Estadual de Londrina, 1997.
- \_\_\_ Os Kaingáng e a Construção do Tempo Atual. **B.Cent.Let.Ci.Hum./UEL**, Londrina, n.31, p.46-65, jul/dez.1996.
- \_\_\_ **A História dos Kaingáng da Bacia do Tibagi: Uma Sociedade Jê Meridional em Movimento**. São Paulo: USP, 1995. Tese (Doutorado em Antropologia) - Instituto de Filosofia e Ciências Humanas, Universidade de São Paulo, 1995.
- TORAL, André Amaral de. **Ēg Jamên Kÿ Mũ (Textos Kanhgág)**. Brasília: APBKG/Dka Áutria/MEC/PNUD, 1997.



- VALFLORIANA, Fr. Mansueto Barcatta de. Ensaio de Grammatica Kainjgang. São Paulo: **Revista do Museu Paulista**, tomo x, 1918A, p. 529-564.
- \_\_\_ Uma crítica ao “Vocabulário da Língua dos Kainjgang” do Visconde de Taunay. São Paulo: **Revista do Museu Paulista**, tomo x, 1918B, p. 565-628.
- VEIGA, Juracilda. **Cosmologia e práticas rituais Kaingang**. Campinas: Unicamp, 2000. Tese (Doutorado em Antropologia Social). Programa de Pós-Graduação, Universidade de Campinas, 2000A.
- \_\_\_ A retomada da festa do *Kikikoi* no PI Xapecó e a relação desse ritual com os mitos Kaingang. In: MOTA, Lúcio Tadeu, NOELLI, Francisco Silva, TOMMASINO, Kimiye (Orgs.). **Uri e Wãxi**. Londrina: UEL, 2000B, p. 261-292.
- \_\_\_ Cosmologia kaingang e suas práticas rituais. In: TOMMASINO, Kimiye, MOTA, Lúcio Tadeu, NOELLI, Francisco S. (Orgs.). **Novas Contribuições aos Estudos Interdisciplinares dos Kaingang**. Londrina: Eduel, 2004, p. 267-284.
- \_\_\_ **Organização Social e Cosmovisão Kaingang**: uma introdução ao parentesco, casamento e nominação em uma sociedade Jê Meridional. Campinas: UNICAMP, 1994. Dissertação (Mestrado em Antropologia Social) — Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social, 1994.
- \_\_\_ Revisão Bibliográfica Crítica sobre organização social Kaingang. **Cadernos do CEOM**, ano 6, n. 8. Chapecó: UNOESC, 1992.
- \_\_\_ D'ANGELIS, Wilmar da Rocha. Bilingüismo entre os Kaingang: situação atual e perspectivas. In: MOTA, Lúcio Tadeu, NOELLI, Francisco S. e TOMMASINO, Kimiye (Org.). **Uri e Wãxi** — Estudos Interdisciplinares dos Kaingang. Londrina: Editora Uel, 2000, p. 307-326.
- VÍCTORA, Ceres Gomes, KNAUTH, Daniela Riva, HASSEN, Maria de Nazareth Agra. **Pesquisa Qualitativa em Saúde**. Porto Alegre, Tomo, 2000, 133p.
- VIEIRA DOS SANTOS, Francisco J. **Apontamentos sobre os Índios "Caingangues"**. Porto Alegre: SPI, 1949.
- WIESEMANN, Ursula. Kaingang-Português – **Dicionário Bilíngüe**. Curitiba: Editora Evangélica Esperança, 2002.
- \_\_\_ **Dicionário Kaingáng-Português**. Brasília: SIL, 1981.
- \_\_\_ *Purification among the Kaingáng – Indians Today*. **Summer Institute of Linguistics**, 1960.
- \_\_\_ *Semantic Categories of "Good" and "Bad" in Relation To Kaingang Personal Names*. São Paulo: **Revista do Museu Paulista**, n. 12, 1960, p.177-84.
- \_\_\_ Os Dialeto da Língua Kaingang e o Xokleng. **Mimeo**, SIL, s/d, p. 199-217
- WIJK, Flávio Braune. “Somos índios *crentes*”: sobre apropriações do cristianismo e a reestruturação sociopolítica em sociedades indígenas.” Rio de Janeiro: **ISER**, 2000.
- WRIGHT, Pablo G. *Dream, Shamanism and Power among the Toba of Formosa Province*. In: LANGDON Jean Matteson; BAER Gerhard (org.). **Portals of Power: Shamanism in South America**. Albuquerque: *University of New Mexico Press*, 1992. p. 149-174.
- WRIGHT, Robin M. (org.) **Transformando os Deuses**: os múltiplos sentidos da conversão entre os povos indígenas do Brasil. Campinas: Editora da Unicamp, 1999.

ZALUAR, Alba. **Sobre Homens e seus Deuses**. Rio de Janeiro, Zahar Editores, 1983.

ZWETSCH, Roberto Ervino. Os Limites do Desenvolvimentismo. In: LEITE, Arlindo Gilberto de O. Kaingang – **Confronto Cultural e Identidade Étnica**. Piracicaba: Editora Unimep, 1994, p. 15-58.

#### Vídeos

FREITAS, Ana Elisa de Castro. **Dia de Mudança**. Vídeo, 2004.

ROCHA, Ana Luiza Carvalho da, ROSA, Rogério Reus Gonçalves da. **A Herança dos “Tronco Velho”**. Vídeo, 1999.

ROSA, Rogério Reus Gonçalves da (et alii). **Ritual do Kiki (1995)**. Vídeo, 1995.

\_\_\_ **Iraí, Terra Kaingang**. Vídeo, 1992.

#### CD

KASÚ (et alii). **Kanhgág Ag Vĩ Ymã Mág Ki** (Vozes Kaingang na Aldeia Grande). CD, 2005.

CHAPECOZINHO (et alii). **Kanhgág Jykre** (Pensamento Kaingang). CD, 2002.

TOMMASINO, Kimiye, REZENDE, Jorgisnei Ferreira de. **Kikikoi – Registro Áudio-Fotográfico do Ritual dos Mortos**. CD, 2000.

## ÍNDICE DE IMAGENS

- Im. 01 (capa interna) – Casa de Jorge *Kagnãg* Garcia. Fotografia de Rogério Reus Gonçalves da Rosa. Setembro/2000.
- Im. 02 (p. 20) – Seqüência. Etnólogos do projeto “Ritual do Kiki: Imagens Antropológicas”. Fotografias de José Otávio Catafesto de Souza. Fevereiro, Abril/1996.
- Im. 03 (p. 22) – Montagem. Livro Textos *Kanhgãg*. In: TORAL, André Amaral de. *Ĕg Jaměn Ky Mũ* (Textos *Kanhgãg*). Brasília: APBKG/Dka Áustria/MEC/PNUD, 1997.
- Im. 04 (p. 25) – Capa CD *Kikikoi*. In: TOMMASINO, Kimiye, REZENDE, Jorgisnei Ferreira de. *Kikikoi* – Registro Áudio-Fotográfico do Ritual dos Mortos. Londrina: UEL/NMC, 2000.
- Im. 05 (p. 25) – Capa CD *Kikikoi*. In: CHAPECOZINHO (et alii). *Kanhgág Jykre*. NIT/MARS/Quartavia, Outubro/2000.
- Im. 06 (p. 28) – Seqüência. Homenagem Fórum de Investigação Jê do Sul a Vicente Fernandes *Fokanh* e Rivaldina Luiz *Niwẽ*. Fotografias do acervo Fórum de Investigação Jê do Sul, Novembro/2001.
- Im. 07 (p. 32) – Mapa Território Kaingang no Sul do Brasil. Adaptação de LAROQUE, Luís Fernando da Silva. Lideranças Kaingang no Brasil Meridional. São Leopoldo: Instituto Anchieta, 2000.
- Im. 08 (p. 42) – Postal da *Université de Montréal*. Fotografia de Bernard Lambert. Sem Data.
- Im. 09 (p. 42) – Cidade de *Montréal*. Fotografia de Rogério Reus Gonçalves da Rosa, Junho/2004.
- Im. 10 (p. 42) – Público na conferencia “*L’indien em tant que Théoricien – Pensée du Mythe, Pensée de A’ppareil Psychique chez les Otomi du Mexique Oriental*”, ministrada pelo Dr. Jacques Galinier. Fotografia de Rogério Reus Gonçalves da Rosa, Novembro/2003.
- Im. 11 (p. 42) – Participantes do grupo de pesquisa sobre Religião Kaingang. Fotografia de Nelson Arruda, Abril/2004.
- Im. 12 (p. 43) – Seqüência. Trabalho de campo do grupo de pesquisa sobre Religião Kaingang no oeste catarinense e sul do Paraná. Fotografias de Rogério Reus Gonçalves da Rosa, Julho/2004.
- Im. 13 (p. 48) – Metade *kamẽ* no cemitério do Posto Indígena Xapecó. Fotografia de José Otávio Catafesto de Souza. Abril/1996.
- Im. 14 (p. 62) – Mapa Sociedades Xamânicas na América do Sul. Adaptação de VITEBSKY, Piers. *Les Chamanes*. New York, Evergreen, 1995.
- Im. 15 (p. 62) – Xamanismo Yagua. Fotografias de Jean-Pierre Chaumeil. In: CHAUMEIL, Jean-Pierre. *Voir, Savoir, Pouvoir*. Genève: Georg, 2000.
- Im. 16 (p. 74) – Xamanismo Yagua. Fotografias de Jean-Pierre Chaumeil. In: CHAUMEIL, Jean-Pierre. *Voir, Savoir, Pouvoir*. Genève: Georg, 2000.
- Im. 17 (p. 74) – Desenho território xamânico yagua. In: CHAUMEIL, Jean-Pierre. *Voir, Savoir, Pouvoir*. Genève: Georg, 2000, p. 160.

- Im. 18 (p. 172) – Velhos Kaingang. Fotografia de José Otávio Catafesto de Souza. Fevereiro, Abril/1996.
- Im. 19 (p. 172) – Velhos Kaingang. Fotografia de Rogério Reus Gonçalves da Rosa. 2000.
- Im. 20 (p. 172) – Idem.
- Im. 21 (p. 172) – Velhos Kaingang. Fotografia de José Otávio Catafesto de Souza. Fevereiro, Abril/1996.
- Im. 22 (p. 172) – Idem.
- Im. 23 (p. 172) – Velhos Kaingang. Fotografia de Rogério Reus Gonçalves da Rosa. Janeiro/2004.
- Im. 24 (p. 172) – Velhos Kaingang. Fotografia de José Otávio Catafesto de Souza. Fevereiro, Abril/1996.
- Im. 25 (p. 172) – Velhos Kaingang. Fotografia de Rogério Reus Gonçalves da Rosa, 1999.
- Im. 26 (p. 173) – Antônio de Lima, esposa Maria Marcelina e Nossa Senhora Aparecida. Fotografia de Rogério Reus Gonçalves da Rosa, Abril/2003.
- Im. 27 (p. 177) – Seqüência. Trabalho de Jorge *Kagnãg* Garcia durante Perícia Antropológica. Fotografias de Rogério Reus Gonçalves da Rosa, 1999.
- Im. 28 (p. 178) – Seqüência. Família de Jorge *Kagnãg* Garcia e Maria Constante. Fotografias de Rogério Reus Gonçalves da Rosa, 1999/2004.
- Im. 29 (p. 179) – Primeira Entrevista de Rogério Reus Gonçalves da Rosa com Jorge *Kagnãg* Garcia. Fotografia de Adriana Ribas Vargas, 1999.
- Im. 30 (p. 179) – Rogério Reus Gonçalves da Rosa e Jorge *Kagnãg* Garcia no Capão Alto. Fotografia de Fabiano Porto Rosa, 2001.
- Im. 31 (p. 179) – Idem. Fotografias de Karine Emerich, Novembro/2000.
- Im. 32 (p. 182) – Seqüência. O movimento do sol na casa de Jorge *Kagnãg* Garcia. Fotografias de Rogério Reus Gonçalves da Rosa, Março/2003.
- Im. 33 (p. 221) – Seqüência. *Ritual do Kiki*, casa de Vicente Fernandes *Fokanh* e Rivaldina Luiz *Niwě*. Fotografias de José Otávio Catafesto de Souza. Fevereiro/1996.
- Im. 34 (p. 222) – Seqüência. *Ritual do Kiki*, derrubada do pinheiro. Fotografias de José Otávio Catafesto de Souza. Fevereiro/1996.
- Im. 35 (p. 223) – Seqüência. *Ritual do Kiki*, etapa Terceiro Fogo. Fotografias de José Otávio Catafesto de Souza. Abril/1996.
- Im. 36 (p. 224) – Seqüência. *Ritual do Kiki*, Cemitério Posto Indígena Xapecó. Fotografias de José Otávio Catafesto de Souza. Abril/1996.
- Im. 37 (p. 225) – Seqüência. *Ritual do Kiki*, Praça da Dança. Fotografias de José Otávio Catafesto de Souza. Abril/1996.
- Im. 38 (p. 234) – Nossa Senhora Aparecida caminha na Terra. Fotografias de autor desconhecido, sem data.
- Im. 39 (p. 242) – Seqüência. Instituição *altazinho*. Fotografias de Rogério Reus Gonçalves da Rosa. 2003-2004.

- Im. 40 (p. 245) – Quatro *mastros de bandeira* de Adão Pinheiro. Fotografia de Rogério Reus Gonçalves da Rosa. Julho/2004.
- Im. 41 (p. 246) – Idem.
- Im. 42 (p. 249) – Seqüência. *Altarzinhas* de *kujà* e curandores dos Kaingang. Fotografias de Rogério Reus Gonçalves da Rosa. 2003-2004.
- Im. 43 (p. 250) – Seqüência. *Capelinha e Cruz de Cedro* de Pedro Alvarez de Lara. Fotografias de Rogério Reus Gonçalves da Rosa. Julho/2004.
- Im. 44 (p. 257) – Seqüência. Instituição *igrejinha de tabuinhas*. Fotografias de José Otávio Catafesto de Souza. Fevereiro, Abril/1996.
- Im. 45 (p. 266) – Seqüência. Luisa *Jagnigri* em casa. Fotografias de Rogério Reus Gonçalves da Rosa. 2003.
- Im. 46 (p. 275) – Montagem. Os fiéis de São João Maria. Fotografias de Rogério Reus Gonçalves da Rosa. 2003-2004.
- Im. 47 (p. 281) – “Os Kaingang nos Tempos do Serviço de Proteção aos Índios, fotografados junto ao posto (foto Museu do Índio). In: TORAL, André Amaral de. *Ëg Jamên Kÿ Mũ* (Textos *Kanhgãg*). Brasília: APBKG/Dka Áustria/MEC/PNUD, 1997, p. 113.
- Im. 48 (p. 281) – Montagem. No *folder* Jacir de Paula recebe o candidato Tarso Genro (PT), durante a eleição para o Governo do Estado do Rio Grande do Sul, 2002.
- Im. 49 (p. 281) – Plantação de soja na Terra Indígena Votouro. Fotografia de Rogério Reus Gonçalves da Rosa. 2003.
- Im. 50 (p. 287) – Seqüência. Serraria no *toldo Nonoai*. Acervo fotográfico de Nelso dos Santos, década de 1940.
- Im. 51 (p. 288) – Seqüência. Serraria no *toldo Nonoai*. Acervo fotográfico de Nelso dos Santos.
- Im. 52 (p. 295) – Seqüência. Estudantes Kaingang na Escola Estadual Indígena de Ensino Fundamental Toldo Coroado. Fotografias de Rogério Reus Gonçalves da Rosa. Abril/2003.
- Im. 53 (p. 300) – Seqüência. Pinturas de Nego. Fotografias de Rogério Reus Gonçalves da Rosa. Abril/2003.
- Im. 54 (p. 300) – Seqüência. Trabalho realizado pela hierarquia da Igreja Católica. Fotografias de Rogério Reus Gonçalves da Rosa. Abril/2003.
- Im. 55 (p. 300) – Seqüência. Folhetos de distribuição gratuita.
- Im. 56 (p. 313) – Seqüência com montagem. O *grandão* São José na Igreja Católica São José. Fotografias de Rogério Reus Gonçalves da Rosa. Abril/2003.
- Im. 57 (p. 319) – Seqüência. Velhos da Terra Indígena Votouro. Fotografias de Rogério Reus Gonçalves da Rosa. 2003-2004.
- Im. 58 (p. 320) – Seqüência. Festa do Dia do Índio na Escola Estadual Indígena de Ensino Fundamental Toldo Coroado. Fotografias de Rogério Reus Gonçalves da Rosa. Abril/2003.
- Im. 59 (p. 321) – Seqüência. Dorvalino *Refej* Cardoso recebe Prêmio Negrinho do Pastoreio do Governador Olívio Dutra. Fotografias de Paulo Amaral. Dezembro/2002.
- Im. 60 (p. 322) – Curador Joane Xavier Rigon na porta da sua casa. Fotografias de Rogério Reus Gonçalves da Rosa. Janeiro/2004.

- Im. 61 (p.332) – Seqüência. Velhos da Terra Indígena Votouro. Fotografias de Rogério Reus Gonçalves da Rosa. 2003-2004.
- Im. 62 (p. 334) – Seqüência. Ernesto de Paula, filho da *kujà* Maria de Paula. Fotografias de Rogério Reus Gonçalves da Rosa. 2003.
- Im. 63 (p. 342) – Seqüência. Junta de burro domada por Darci Brandino. Fotografias de Rogério Reus Gonçalves da Rosa. Fevereiro/2003.
- Im. 64 (p. 343) – Seqüência. Trabalho no *altarzinho* de Darci Brandino. Fotografias de Rogério Reus Gonçalves da Rosa. Fevereiro/2003.
- Im. 65 (p. 350) – Seqüência. Festa na casa da Carula. Fotografias de Rogério Reus Gonçalves da Rosa. Maio/2003.
- Im. 66 (p. 356) – Seqüência. Curandor Joane Xavier Rigon. Fotografias de Rogério Reus Gonçalves da Rosa. 2003.
- Im. 67 (p. 368) – Seqüência. Terra Indígena Votouro. Fotografias de Rogério Reus Gonçalves da Rosa. 2003.
- Im. 68 (p. 377) – Seqüência. Sepultamento Leopoldo Farias. Fotografias de Rogério Reus Gonçalves da Rosa. Abril/2003.
- Im. 69 (p. 387) – Banho de ervas na festa de Santo Antônio. Fotografias de Fabiano Porto Rosa. Junho/2001.
- Im. 70 (p. 396) – Seqüência. Festa de Santo Antônio da *kujà* Luisa *Jagnigri*. Fotografias de Fabiano Porto Rosa. Junho/2001.
- Im. 71 (p. 397) – Idem.
- Im. 72 (p. 398) – Idem.
- Im. 73 (p. 399) – Idem.
- Im. 74 (p. 400) – Montagem Nossa Senhora Aparecida caminha na Terra. Fotografias de autor desconhecido, sem data.

## ÍNDICE DE TABELAS

Tabela 1 – Palavras da Língua Kaingang Relacionadas ao Complexo Xamânico Kaingang, p. 120.

Tabela 2 — *Kujà* e Curandores dos Kaingang do Século Vinte, no Espaço do Dialeto São Paulo, p. 137.

Tabela 3 — Dados Quantitativos e Qualitativos dos *Kujà* e Curandores do Espaço do Dialeto São Paulo, p. 137.

Tabela 4 — *Kujà* e Curandores dos Kaingang do Século Vinte, no Espaço do Dialeto Paraná, p. 138.

Tabela 5 – Dados Quantitativos e Qualitativos dos *Kujà* e Curandores do Espaço do Dialeto Paraná. p. 138.

Tabela 6 — *Kujà* e Curandores dos Kaingang do Século Vinte, no Espaço do Dialeto Central, p. 140.

Tabela 7 – Dados Quantitativos e Qualitativos dos *Kujà* e Curandores do Espaço do Dialeto Central, p. 141.

Tabela 8 — *Kujà* e Curandores dos Kaingang do Século Vinte, no Espaço do Dialeto Sudoeste, p. 143.

Tabela 9 – Dados Quantitativos e Qualitativos dos *Kujà* e Curandores do Espaço do Dialeto Sudoeste, p. 147.

Tabela 10 — *Kujà* e Curandores dos Kaingang do Século Vinte, no Espaço do Dialeto Sudeste, p. 150.

Tabela 11 – Dados Quantitativos e Qualitativos dos *Kujà* e Curandores do Espaço do Dialeto Sudeste, p. 152.

Tabela 12 – Dados Quantitativos e Qualitativos do Complexo Xamânico Kaingang do Século Vinte, p. 154.

Tabela 13 — *Kujà* e Curandores que “Xamanisam” os Kaingang da T.I. Votouro, a partir do Século Vinte, p. 328.

Tabela 14 – Dados Quantitativos e Qualitativos dos *Kujà* e Curandores da Terra Indígena Votouro, p. 329.



*– Vou seguir a viagem.  
– Pode chegar de novo!*