

DISSERTAÇÃO DE MESTRADO
UNIVERSIDADE FEDERAL DE SANTA CATARINA
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM ANTROPOLOGIA SOCIAL

ADOCER E CURAR: PROCESSOS DA SOCIABILIDADE KAINGANG

Cinthia Creatini da Rocha

FLORIANÓPOLIS
2005

Cinthia Creatini da Rocha

ADOCER E CURAR: PROCESSOS DA SOCIABILIDADE KAINGANG

Dissertação de Mestrado apresentada ao
Departamento de Antropologia Social da
Universidade Federal de Santa Catarina, sob a
orientação do Dr. Marnio Teixeira-Pinto.

FLORIANÓPOLIS
2005

Para

Luã, que venha ao mundo com paz e saúde.

Meu pai (*in memoriam*), por todos seus ensinamentos.

RESUMO

Este estudo, a partir da etnografia realizada na Reserva Indígena Aldeia Kondá (Santa Catarina), parte do princípio que ‘saúde’ e ‘doença’ são processos da própria vida social Kaingang. O eixo do argumento centra-se na compreensão do adoecimento e da cura como dinâmicas instaladas nas relações sociais cotidianas, nas quais a reconciliação e/ou a ruptura dos vínculos afetivos e sociais são fundamentais para a compreensão das concepções kaingang sobre ‘saúde’ e ‘doença’. Diante disso, a organização social e a sociabilidade – princípios preponderantes da vida Kaingang – são os principais pilares que sustentam a reflexão teórica em torno das questões que permeiam os processos de adoecer e de curar.

Palavras-chave

Adoecer, curar, organização social, sociabilidade.

ABSTRACT

This study, from the ethnographic research carried out in 'Aldeia Kondá' community (Santa Catarina), starts from the principle that 'health' and 'sickness' are processes of Kaingang social life. This line of argument supports that to become sick and to heal are integral dynamics of the daily social relations, in which the reconciliation and/or the broken relationship and social bonds are fundamental to understanding the kaingang conceptions about 'health' and 'sickness'. Therefore, social organization and sociability – preponderant principles of the Kaingang life – are the main supports for this theoretical reflection on the questions about sickness and healing process.

Key words

To become sick, healing, social organization, sociability.

Agradecimentos

A realização desta dissertação, fruto de dois anos de mestrado, contou com o apoio de diversas pessoas e instituições. A cada um agradeço de uma forma particular, pois, sem estas ajudas e presenças, o trabalho teria sido bem mais árduo.

Devo um agradecimento especial aos Kaingang da Aldeia Kondá que me acolheram e compartilharam comigo seu modo de viver e compreender a vida. Seria impossível fazer um agradecimento nominal a todos os moradores da aldeia, mas faço questão de mencionar Devercindo, Augusto, Valdemar, Maximino e suas famílias que me receberam com um carinho especial e minimizaram minhas saudades de casa.

Ao meu orientador, Dr. Márnio Teixeira-Pinto, agradeço o empenho na minha formação em Antropologia Social, bem como seus comentários e provocações, para tornarem o trabalho de campo e as reflexões teóricas interessantes e frutíferas.

Não poderia deixar de agradecer também os professores e colegas do Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social da UFSC, com os quais tive a oportunidade de conviver, trocar idéias e sugestões.

Ao Núcleo de Estudos de Saberes e Saúde Indígena (NESSI), coordenado pela Dra. Esther Jean Langdon, agradeço a intensa troca de conhecimentos e experiências.

Ao Núcleo de Transformações Indígenas (NUTI/PRONEX), agradeço a acolhida no projeto “Transformações indígenas – os regimes de subjetivação ameríndios à prova da história”, os ricos debates realizados na XXIV Reunião Brasileira de Antropologia e o auxílio financeiro proporcionado à pesquisa de campo.

Agradeço ainda à CAPES e ao CNPQ, por terem concedido a bolsa de pesquisa.

Faço um agradecimento especial ao antropólogo Ricardo Cid Fernandes, que sempre atencioso, iluminou várias de minhas reflexões.

Ao pessoal da equipe de saúde da FUNASA/ Chapecó, principalmente, a Olivete e a Juceli, devo minha gratidão pelo auxílio nesta pesquisa.

À Wilson e Liliane de Chapecó, agradeço a hospedagem e as conversas inspiradoras.

Agradeço igualmente todos meus amigos, que transmitiram força e sinceridade nos momentos em que mais precisei.

Finalmente, agradeço a toda minha família, por seu apoio sempre constante. À minha mãe e ao Ronaldo, meus sinceros agradecimentos pelo intenso estímulo, carinho e paciência que sempre me dedicaram.

SUMÁRIO

INTRODUÇÃO	01
O povo Kaingang.....	02
A Aldeia Kondá e a pesquisa.....	05
Referencial Teórico.....	07
Metodologia.....	09
A disposição dos capítulos.....	12
PARTE I	
I. 1) Contextualizando: um pouco da história dos Kaingang.....	13
I. 2) A formação da Aldeia Kondá.....	22
I. 3) Caracterização da Aldeia Kondá Atual.....	33
PARTE II	
II. 1) Partindo de princípios.....	48
II. 2) Sociabilidades – dados etnográficos.....	58
II. 2a) Contravenções, ajustes e a busca de soluções nos casamentos kaingang.....	58
II. 2b) Alianças ideais.....	63
II. 2c) Os nomes.....	70
II. 2d) Vínculos corporais.....	72
II. 2e) Relação corpo/ espírito.....	78
PARTE III	
III. 1) Interações nas dinâmicas da saúde e da doença.....	81
III. 2) Compreendendo a dor e a doença.....	87
III. 3) Sobre os <i>venh-kagta</i> (remédios).....	96
III. 4) Curas Espirituais.....	99
III. 5) O modo como os kaingang lidam com o adoecimento e com a cura.....	104
III. 6) Alinhavando alguns pontos.....	115

CONSIDERAÇÕES FINAIS.....	119
REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS.....	122

ÍNDICE DE ILUSTRAÇÕES

Figura 1: Mapa localizando os principais Campos ocupados pelos Kaingang no século XIX.....	16
Figura 2: Mapa da Presença e dos Deslocamentos Kaingang no Século XIX.....	19
Figura 3: Área escolhida para abrigar a Aldeia Kondá.....	29
Figura 4: Desenho Parcial da Localidade da Praia Bonita.....	39
Figura 5: Desenho Parcial da Localidade do Gramadinho.....	40
Foto 1: Área da Reserva Indígena Aldeia Kondá e Rio Uruguai.....	33
Foto 2: Gramadinho (SC 484).....	35
Foto 3: Praia Bonita.....	36
Foto 4: Mãe da noiva anunciando a filha.....	65
Foto 5: A metade da noiva.....	66
Foto 6: O noivo e os padrinhos.....	67
Diagrama 1: Genealogia da Família Fortes e Salvador.....	27
Diagrama 2: Representação ideal das relações de parentesco constitutivas de dois grupos domésticos.....	54
Tabela 1	41

INTRODUÇÃO

Esta dissertação é resultado de diferentes etnografias que realizei junto aos Kaingang, povo Jê Meridional. Nos últimos sete anos, fui apresentada à etnologia e passei a pesquisar estes índios que ocupam os estados de São Paulo, Paraná, Santa Catarina e Rio Grande do Sul. Mesmo sendo fruto de distintas experiências de pesquisa, este ainda é um trabalho provisório que tenta dar conta dos processos de saúde e doença percebidos no curto trabalho de campo realizado na Reserva Indígena Aldeia Kondá¹.

A escolha por esta área indígena foi sugerida pelo antropólogo Ricardo Cid Fernandes, pois era uma área recentemente constituída (1999) e que abrigava uma população Kaingang que anteriormente residia na periferia da cidade de Chapecó. Como até o momento, não havia sido feita nenhuma etnografia desta comunidade (com exceção dos laudos coordenados pela Dra. Kimiye Tommasino quando ainda habitavam na região da cidade), esta pesquisa vem contribuir com a trajetória dos estudos relativos aos Kaingang no estado de Santa Catarina (Santos, 1979; Nacke, 1983; Veiga, 1994 e 2000; D'Angelis, 1989; Oliveira, 1996; Almeida, 1998 e 2004; Diehl, 2001).

Este estudo se apresenta vinculado a dois núcleos de pesquisa que, além de financiarem parte dos custos da pesquisa, fomentaram frutíferas reflexões: o Núcleo de Estudos de Saberes e Saúde Indígena/ UFSC, coordenado pela Dra. Esther Jean Langdon e o grupo de pesquisadores do Projeto Pronex Cnpq – FAPERJ (Convênio Interinstitucional Museu Nacional – UFRJ/ UFSC), coordenado pelo Dr. Eduardo Batalha Viveiros de Castro.

¹ Ao longo do trabalho farei referência a área indígena pesquisada simplesmente como Aldeia Kondá, pois é como os kaingang a chamam.

O povo Kaingang

Com aproximadamente vinte cinco mil pessoas, os Kaingang atualmente se distribuem ao longo de vinte nove terras indígenas localizadas nos estados de São Paulo, Paraná, Santa Catarina e Rio Grande do Sul. As recentes pesquisas lingüísticas sobre os grupos Jê no sul do Brasil (inclusive os Xokleng) apontam para sua chegada nesta região em torno de três mil anos atrás (Mota, 2000b). O contato sistemático com a sociedade envolvente remonta o século XVIII, o que desde então provocou o aldeamento e a drástica redução dos territórios Kaingang.

Mesmo diante o aldeamento, é comum depararmos com os kaingang circulando ao longo de todo o Planalto Meridional, pois para eles, estas terras (inclusive cidades como Chapecó) continuam sendo parte de seu território tradicional. O conhecimento dos ‘antigos’ sobre os limites deste território tem sido passado de geração para geração, de modo que a prática da mobilidade espacial se mantém enquanto princípio que opera a própria sociedade. Se no tempo passado os kaingang ‘circulavam’ ao longo do território tradicional para realizar as atividades de caça, coleta, pesca e cerimônias coletivas como o Ritual do *Kiki*, hoje em dia, é comum que circulem para visitar os parentes que vivem em outras aldeias ou cidades e para vender seu artesanato². Assim, a mobilidade espacial permanece como uma das características que desencadeia a própria sociabilidade do grupo, seja entre os seus, seja com os membros da sociedade envolvente.

² Antigamente o artesanato era feito apenas para o uso doméstico, mas passou a ter grande importância econômica para a subsistência familiar a partir da expropriação das terras kaingang. Além disso, a produção do artesanato kaingang apresenta-se como uma das principais atividades cotidianas de sociabilidade, pois em torno dela os membros de uma mesma família nuclear e grupo doméstico se organizam coletivamente para coletar o material no mato, prepará-lo e trançá-lo. As crianças, de acordo com sua idade e capacidade, também participam da roda de produção artesanal.

Etimologicamente, Kaingang significa ‘povo do mato’. “A auto-identificação como parte do meio ambiente, isto é, como *gente do mato*, remete à noção de um meio ambiente determinado enquanto constitutivo de sua identidade” (Tommasino, 2000, grifos da autora). Talvez seja esta uma das razões pelas quais os Kaingang lutam insistentemente para retomar ou ampliar os domínios de suas áreas indígenas. De acordo com a cosmologia do grupo, foi a terra quem abrigou as almas dos gêmeos ancestrais *Kamé* e *Kairu* logo após o dilúvio. E, de seu interior, na serra *Krinjinjimbé* (Serra do Mar), eles abriram caminhos após a recuada das águas do dilúvio e povoaram a terra juntamente com os Kaingang.³

Além do aspecto cosmológico, a questão territorial assume também um importante papel na organização social dos Kaingang, visto que é ao longo do território tradicional que os grupos locais se distribuem historicamente.

“Nesse espaço físico, grupos familiares (extensos ou não) e pessoas se movem constantemente, formando uma ampla rede de sociabilidade cujos indivíduos compartilham uma experiência histórica e se consideram partícipes da mesma cultura. Unifica-os, portanto, uma consciência mítica, histórica e étnica. Essa rede configura a espacialidade do todo social que expressa uma unidade sócio-política mais ampla, a sociedade Kaingang” (Tommasino, 2000: 208).

A forma tradicional de organização social Kaingang é característica de todas as áreas indígenas kaingang, mesmo que com relação a outros aspectos elas apresentem diferenças entre si (por exemplo, com relação ao idioma, algumas comunidades falam somente o português, enquanto outras são bilíngües; quanto ao tamanho da área territorial, há terras

³ O mito de origem kaingang contado pelo Cacique Araxô a Telêmaco Morocine Borba, em 1908, está presente em várias etnografias deste grupo. Para a versão completa ver Teschauer apud BECKER, Ítala Irene Basile. *O Índio Kaingang no Rio Grande do Sul*. São Leopoldo: Instituto Anchieta/Unisinos, 1976, p.279-280.

indígenas kaingang com extensão superior a trinta mil hectares, enquanto outras têm menos de trezentos hectares).

Muitas pessoas ainda têm extrema dificuldade em reconhecer a especificidade da cultura Kaingang e insistem em chamar estes índios de ‘caboclos’. No entanto, ao estudar este grupo, percebe-se que não é preciso ir longe e buscar as vozes do passado, da *tradição*, para dar-se conta de sua importância aos estudos antropológicos. Sua dinâmica cultural está presente em seu dia-a-dia, no modo como vivem e nos princípios classificatórios e organizacionais de sua sociedade. Diante disso, cabe a nós alargarmos nossa compreensão de humanidade, através das interessantes questões que os kaingang nos instigam a pensar.

A Aldeia Kondá e a pesquisa

A trajetória de formação da Aldeia Kondá é especial. Durante alguns anos um grupo de kaingang tentou se (re)territorializar na cidade de Chapecó, mas as precárias condições de vida (que levaram à diversas mortes de membros do grupo, principalmente crianças) e a constante discriminação que sofriam dos ‘brancos’ acabou gerando uma série de conflitos e pressões que ocasionou na remoção desta população para a zona rural do município. A partir de então, se iniciou o processo de configuração da Aldeia Kondá, *lócus* desta pesquisa.

Enquanto residiam no espaço urbano, estes kaingang praticamente não contavam com o amparo dos órgãos responsáveis pelas populações indígenas (o CIMI – Conselho Indigenista Missionário é a única organização que parece ter deixado boas impressões à comunidade). Porém, depois que passaram a residir em uma área considerada ‘indígena’ (de acordo com os critérios jurídicos do Estado), conquistaram direitos básicos como escola, assistência à saúde através da FUNASA (Fundação Nacional de Saúde) e assessoria da Funai (Fundação Nacional do Índio)⁴.

Diante destas circunstâncias, o interesse inicial da pesquisa era tentar entender de que modo os kaingang estavam resignificando suas práticas de auto-atenção à saúde⁵, a partir da

⁴ A maioria dos índios que se encontram nas cidades brasileiras são ignorados pelos órgãos responsáveis ao atendimento de suas demandas: Funai e FUNASA. Estes alegam que não podem prestar assistência àqueles que se encontram fora das áreas indígenas. Por sua vez, os antropólogos têm argumentado que, não se perde ou modifica o *ethos* de uma pessoa, isto é, o modo como ela se vê e é vista pelos seus, diante a simples mudança do espaço físico em que reside, ou seja, ‘do mato’ para ‘a cidade’.

⁵ Conceito elaborado por Menéndez (2003) que aponta que os modelos de atenção à saúde englobam não apenas as atividades de tipo biomédico, como também todas aquelas que têm a ver com a atenção das doenças, ou seja, as práticas que buscam prevenir, dar tratamento, controlar, aliviar e/ou curar uma determinada enfermidade. Portanto, essa diversidade das formas de atenção está relacionada tanto com as condições técnicas e científicas, como também com as religiosas, étnicas, econômicas e políticas de cada sociedade.

reocupação de um espaço já conhecido (também território tradicional), mas há muito tempo não habitado e, tendo em vista o sistema de cuidados à saúde que passava a ser implantado pela FUNASA. O objetivo era focar a interação estabelecida entre os agentes de saúde da sociedade envolvente e a comunidade kaingang propriamente dita. No entanto, ao chegar em campo, dei-me conta que, geralmente, a intenção da pesquisa é uma e o interesse do grupo estudado é outro. Mesmo que os kaingang expressassem suas opiniões sobre as relações que mantêm com aqueles que lhes prestam os serviços e assistência à saúde, nossas conversas eram muito mais produtivas quando eles falavam de suas experiências pessoais durante os processos de adoecimento e cura.

Frente a tal constatação e seguindo os princípios éticos do método antropológico, durante os três meses de pesquisa de campo, deixei que os kaingang me inserissem e conduzissem nos assuntos que lhes pareciam mais interessantes. Comecei a entender então, que as narrativas kaingang sobre saúde e doença, antes de qualquer coisa, falavam sobre a própria dinâmica das relações sociais, isto é, sobre aspectos da sociabilidade que marcam o mundo da aldeia – um assunto especialmente envolvente para o grupo, e que conforme íamos nos aproximando, se tornava cada vez mais freqüente nas rodas de chimarrão.

Assim, partindo do princípio que a saúde e a doença são processos da própria vida social Kaingang, o eixo do trabalho centrou-se na compreensão do adoecimento e da cura como dinâmicas instaladas nas relações sociais cotidianas, onde a reconciliação e/ou a ruptura dos vínculos afetivos e sociais são centrais para a compreensão destas noções. Desse modo, organização social e sociabilidade, princípios preponderantes da vida kaingang, manifestam-se como ferramentas teóricas para se pensar uma série de questões, dentre elas, àquelas que aqui nos interessam, relacionadas à saúde e à doença.

Referencial Teórico

As questões referentes à saúde e à doença de uma sociedade são extremamente interessantes para a abordagem antropológica porque permitem a reflexão sobre aspectos tanto do plano individual quanto do social. Como coloca Marc Augé em *L'Anthropologie de la Maladie*, “não há sociedade onde a doença não tenha uma dimensão social, sendo ao mesmo tempo a mais íntima e individual das realidades, dando um exemplo concreto da ligação intelectual entre a percepção individual e o simbolismo social” (Augé apud Laplantine, 1991: 02).

Apesar de achar que termos como ‘saúde’ e ‘doença’ são problemáticos enquanto categorias de análise porque sustentam uma dicotomia que lhes é intrínseca, eles serão utilizados ao longo do trabalho, visto a ausência de palavras mais adequadas que contemplem estes estados subjetivos aos quais todas as sociedades estão sujeitas. De qualquer modo, cabe esclarecer que meu entendimento sobre as noções de ‘saúde’ e ‘doença’ não se apóia nas nomenclaturas sugeridas pela medicina, mas sim em estados subjetivos que levam em conta o que as pessoas desejam fazer, estão em condições de fazer e a sua relação com as idéias de ‘aflição’ e ‘inquietação’ (Hegenberg, 1998: 58). Além disso, seguindo algumas abordagens da Antropologia da Saúde, concebo a ‘doença’ como um processo construído sócio-culturalmente, um conjunto de experiências associadas por redes de significado e interação social, cuja construção se dá através da negociação dos múltiplos significados dos sinais observados (Langdon, 1994).

Neste sentido, a observação e análise dos episódios de adoecimento e cura entre os Kaingang possibilitam visualizar um modo específico de vivenciar estes processos – como

enfraquecimento e recuperação do indivíduo, obviamente –, mas também como experiências que ultrapassam os limites físicos da pessoa doente e abarcam a própria sociedade. O adoecimento e a cura perpassam a dimensão física sim, mas também a cognitiva, espiritual e social. Para os kaingang, muitas vezes, estes eventos resultam de questões que se originam em suas relações sociais, assim, são processos que acabam sendo representados e vivenciados pelo coletivo.

De modo geral, os episódios de mal-estar podem contribuir para o ordenamento da vida social porque são um veículo útil para comunicar e legitimar mudanças na maneira pela qual as relações sociais estão dispostas dentro de uma comunidade. Assim, para apreendermos o significado social do mal-estar é preciso entender que ‘sinais’, independentemente de sua origem, se transformam em sintomas, já que são expressos e percebidos de maneira socialmente apreendida (Young, 1976).

A ênfase dada pelos kaingang aos processos de adoecimento e cura como fenômenos sociais e, principalmente, a observação dos cultos evangélicos como rituais de cura levou-me também em busca de perspectivas que abrangessem uma teoria das emoções. Afinal, as emoções vinculam tanto sentimentos e orientações cognitivas, públicas, morais quanto ideologias culturais. Neste sentido, os kaingang me apresentaram um “mundo de emoções”, dentre as quais o choro, o riso e a exteriorização de sentimentos íntimos e profundos parecem dizer algo próprio desta sociedade. Como já afirmaram outros autores, prestar atenção nestas emoções é importante, visto que elas podem ser a ponte entre mente, corpo, indivíduo, sociedade e corpo político (Lock & Scheper-hughes, 1990).

Metodologia

Grande parte da pesquisa bibliográfica foi realizada antes da ida à campo, mas a releitura de algumas etnografias Kaingang, durante e após a conclusão do trabalho de campo, foi fundamental para iluminar os próprios dados por mim coletados. Ao longo dos três meses de convívio com os kaingang da Aldeia Kondá procurei privilegiar a observação participante e as entrevistas livres, visando elaborar uma descrição etnográfica deste contexto.

O restrito tempo de trabalho de campo impossibilitou-me de aprender a língua kaingang, o que prejudicou bastante a coleta dos dados. Mesmo sendo bilíngües, os kaingang da Aldeia Kondá somente utilizam o português quando precisam dialogar com alguém que não domine seu idioma. No meu caso, diante minha ignorância em sua língua, eles procuravam conversar em português, mas durante as conversas entre si, ainda que eu estivesse presente, falavam em kaingang. Dependendo do assunto, as mulheres tentavam fazer uma rápida tradução, no entanto, percebia que havendo uma seleção de trechos das falas, eu sempre estava sujeita a perda de importantes informações para a pesquisa.

Durante o primeiro mês de trabalho de campo fiquei hospedada na cidade de Chapecó e diariamente me deslocava para realizar a pesquisa na Aldeia Kondá. Este momento foi significativo para me aproximar do grupo e estabelecer vínculos mais fortes com algumas famílias. Inicialmente, a maioria das pessoas se mostrou desconfiada e reticente porque não conseguiam visualizar quais benefícios a pesquisa traria para a comunidade. Ao longo deste primeiro mês visitei grande parte das residências da aldeia e me apresentei às famílias explicando as intenções do trabalho. Nestas visitas aproveitava para perguntar o nome dos moradores da casa, a idade de cada um, o lugar de origem, a

escolaridade, as atividades da família (artesanais, agrícolas, etc), o tempo que aquelas pessoas residiam na Aldeia Kondá e tentava traçar um primeiro esboço das relações de parentesco entre os membros daquela e de outras unidades residenciais.

No segundo mês do trabalho de campo, fui convidada por duas famílias a me alojar em suas residências. Assim, o restante do tempo de pesquisa hospedei-me ora em uma casa, ora em outra. Percebi que esta atitude foi bastante valorizada pelos kaingang, eles começaram a levar meu trabalho mais a sério, tendo em vista que eu parecia realmente disposta a experimentar seu modo de vida – o que para eles é um bom sinal.

A partir de então, comecei a fazer as entrevistas direcionadas às questões de saúde e doença. Basicamente, as entrevistas procuravam elucidar: a doença que afligia a pessoa ou o grupo – no caso de ser um parente do doente; como ela havia começado; quais os sintomas que a caracterizavam; como ela deveria ser tratada e o que explicava sua existência. Além das entrevistas, passei a acompanhar o trabalho da auxiliar de enfermagem (nas residências e no postinho de saúde) e acompanhei algumas famílias em seu itinerário terapêutico (até o posto de saúde do SUS – na cidade de Chapecó; em busca de remédios do mato ou da biomedicina; na participação dos cultos evangélicos). Cada vez mais próxima do grupo, os kaingang começaram a inserir-me em suas atividades – as festas, os cultos nas igrejas evangélicas, as rodas de chimarrão, as idas ao mato, as conversas em torno do fogo de chão ou do fogão a lenha – e, a partir destas observações, o trabalho etnográfico foi sendo lapidado. Durante o trabalho de campo, com exceção de alguns homens mais velhos, as mulheres foram minhas principais anfitriãs e informantes, portanto, graças a elas, tive acesso a este olhar feminino sobre a sociabilidade kaingang.

Além de utilizar o caderno de campo diariamente, também utilizei como material de apoio um gravador de áudio e a câmera fotográfica. Posteriormente, as imagens foram dadas ao kaingang, visto seu apreço pelas fotografias.

Devo admitir que uma série de fatores limitou este trabalho, dentre eles, o desconhecimento da língua, o reduzido tempo de pesquisa de campo a que estamos sujeitos no mestrado e o próprio recorte da realidade que uma pesquisa implica. Tentando minimizar estes danos, o trabalho que segue procura apresentar as ‘entradas’ e os caminhos pelos quais os kaingang me conduziram. Antes de ir a campo, meu orientador já havia alertado que não deveria conduzir a pesquisa ao “pé da letra” dos temas da ‘saúde’ e da ‘doença’, pois enquadrar o campo nestas categorias limitaria outras observações que fariam sentido posteriormente. Tal dica foi seguida à risca, lembrando sempre que o trabalho de campo se torna muito mais interessante quando realmente deixamos os “nativos” falarem. Tendo em vista que as dinâmicas da saúde e da doença não são fragmentos da vida kaingang, mas como eles mesmo dizem, “*partes de sua história*”, narrar tal história é sempre o esforço de fazê-la transparecer-se por inteiro. Assim, procuro mostrar ao longo do texto que, para os kaingang, saúde e doença são processos sociais envoltos naquilo que lhes faz sentido: pertencer a terra, se deslocar pelo território tradicional, romper e reatar laços afetivos e sociais, se organizar politicamente, trançar balaios, acessar bens materiais e simbólicos e expressar seu próprio modo de compreender a vida.

A disposição dos capítulos

Basicamente, o trabalho se divide em três partes: a primeira procura contextualizar o leitor na história dos Kaingang do oeste de Santa Catarina. Tal retomada histórica se faz relevante porque traça a própria trajetória dos antepassados das pessoas que hoje vivem na Aldeia Kondá. Posteriormente a isto, procura-se caracterizar a Aldeia Kondá, a fim de possibilitar um panorama geral da infra-estrutura local e das famílias que lá habitam.

A segunda parte faz um apanhado das questões teóricas que permeiam a organização social Kaingang. A partir destas considerações é possível construir um modelo de organização social kaingang, onde a qualidade de suas relações se mostra central. Para complementar este modelo expõe-se alguns dados etnográficos relatados pela literatura kaingang e observados no trabalho de campo, que explicitam a sociabilidade posta em prática pelo grupo.

Finalmente, a última parte do trabalho se refere especificamente às temáticas da saúde e da doença. A partir das dinâmicas observadas no trabalho de campo, procura-se dar densidade a importância que as relações sociais assumem no cotidiano da Aldeia Kondá levando ao adoecimento ou a cura de determinadas enfermidades.

PARTE I

I. 1) Contextualizando: um pouco da história dos Kaingang

“Foi escolhido esse nome [Aldeia Kondá] porque é um nome muito antigo. E além desse nome, Condá é uma vivência, né? Ele viveu, coordenava, mandava... Dentro dele, também cabem os nomes dos lugares de Chapecó: Porto Goyo-En, Pilão de Pedra, tem um lugar também chamado Campina dos Gregório, enfim, tudo isso foi criado por meio desse Condá”.

(Augusto, 54 anos)

A etnologia dos povos indígenas no sul do Brasil tem uma produção significativa, especialmente em Santa Catarina, com Jules Henry (1964), Gioconda Mussolini (1980), Sílvio Coelho dos Santos (1969, 1981, 1987), Anelise Nacke (1983), Juracilda Veiga (1994; 2000), Vilmar D’Angelis (1989), entre outros. A partir da década de 1990, os Kaingang se tornaram foco sistemático de estudos etnográficos sobre questões de organização social, cosmologia e práticas rituais (Veiga, 1994; 2000), relações com o meio urbano (Tommasino, 1995 e 1998), cosmologia e territorialidade (Rosa, 1998), religião (Oliveira, 1996; Almeida, 1998 e 2004), etnobotânica (Haverrot, 1997), política (Fernandes, 1998; 2003) e saúde (Fassheber, 1998; Diehl, 2001).

Meu intuito aqui não é fazer uma grande revisão bibliográfica sobre a literatura a respeito dos Kaingang, mesmo porque ótimos trabalhos já o fizeram (ver p.ex. D’Angelis 1989; Oliveira, 1996; Veiga, 2000, entre outros). Contudo, pretendo de forma sucinta,

situar o leitor na trajetória histórica deste grupo chegando, enfim, à criação da Reserva Indígena Aldeia Kondá, *locus* da pesquisa.

A ocupação dos Kaingang no planalto meridional brasileiro é de longa data⁶ (ver mapas 1 e 2 abaixo). A mobilidade ao longo deste espaço sempre foi algo intrínseco à própria vida social Kaingang, seja porque buscavam os meios de subsistência – preferencialmente o pinhão e a caça nas florestas –, seja porque ocorriam dissidências no interior dos próprios grupos que levavam à fissão e ao deslocamento dos subgrupos⁷.

As primeiras tentativas coloniais de conquista e ocupação efetiva dos campos e florestas sob o domínio dos Kaingang se iniciam na então Província do Paraná, nos primeiros anos do século XVIII, com a organização de expedições. Foram ao todo onze expedições que, apesar de tudo, não obtiveram grande sucesso e acabaram abandonando os Campos Gerais. Foi necessário mais um século para “a ocupação dos Campos de Guarapuava tornar-se imperiosa, (...) em razão da economia portuguesa e em função da ‘geopolítica’ colonial” (D’Angelis, 1989: 18, grifos do autor).

O próprio Príncipe Regente Dom João VI, solicitou uma expedição que contou com mais de duzentos homens incumbidos de conquistar e colonizar a região sob qualquer condição. Entretanto, segundo o comandante encarregado, o Tenente Coronel Diogo Pinto de Azevedo Portugal, “a maior parte da tropa se declarou viciosa e abominável, vindo igualmente, contaminada de moléstias” (Macedo, 1951:111 *apud* D’Angelis, 1989: 20). A esperança da Real Expedição estava na conversão e catequese dos Kaingang, contudo, ela

⁶ A expansão geográfica dos Kaingang pós-contato iniciou-se no século XVI, deslocando-se do litoral entre Angra dos Reis e Cananéia para o interior do continente (ver Teschauer, 1927).

⁷ Para os Kaingang as florestas de todo o território tribal constituíam espaço de caça e coleta por qualquer indivíduo, com exceção das matas de araucárias, que eram divididas entre os subgrupos. Cada subgrupo (grupo local) tinha uma parcela do pinheiral sobre a qual exercia o direito à coleta do pinhão. As cascas destas árvores eram assinaladas e dividiam os territórios políticos controlados pelos grupos locais que estabeleciam alianças ou conflitos entre si (Tommasino, 2000).

também estava pronta e armada para “considerar como principiada a guerra contra os índios bugres habitantes dos campos de Curitiba e Guarapuava” (Moreira Neto, 1972: 408 *apud* D’Angelis, 1989: 19).

Em julho de 1810, um grupo de kaingang liderados pelo cacique Pahy buscou contato com estes portugueses, para estabelecer relações amistosas com os mesmos. Porém, quase quinze dias depois, os mesmos índios sitiaram a fortificação da expedição de Atalaya desencadeando um grande confronto com os soldados. Muitos kaingang foram mortos e resta dúvida se os índios estavam dissimulando suas intenções iniciais para expulsar os invasores, ou se estavam respondendo a uma ofensa ou agressão sofrida, como por exemplo, a recusa de suas mulheres (Macedo, 1951: 146 *apud* D’Angelis, 1989: 20). Após este fato, os kaingang se afastaram novamente, mas em 1812, uma escolta portuguesa foi mandada aos seus acampamentos para capturar o cacique Pahy, que acabou sendo preso por cinco meses. Depois de libertado, mas ainda considerando-se rendido, Pahy retornou às fortificações da expedição para estabelecer boas relações com os ‘brancos’, levando consigo, além de seu grupo, também o do cacique Condá. A partir deste momento,

“estava lançada a base da ocupação dos Campos de Guarapuava e de Palmas, com a submissão de um grupo Kaingang e com o emprego da clássica técnica colonial de alimentar e explorar as lutas internas dos povos colonizados” (D’Angelis, 1984:09 *apud* D’Angelis, 1989: 21).

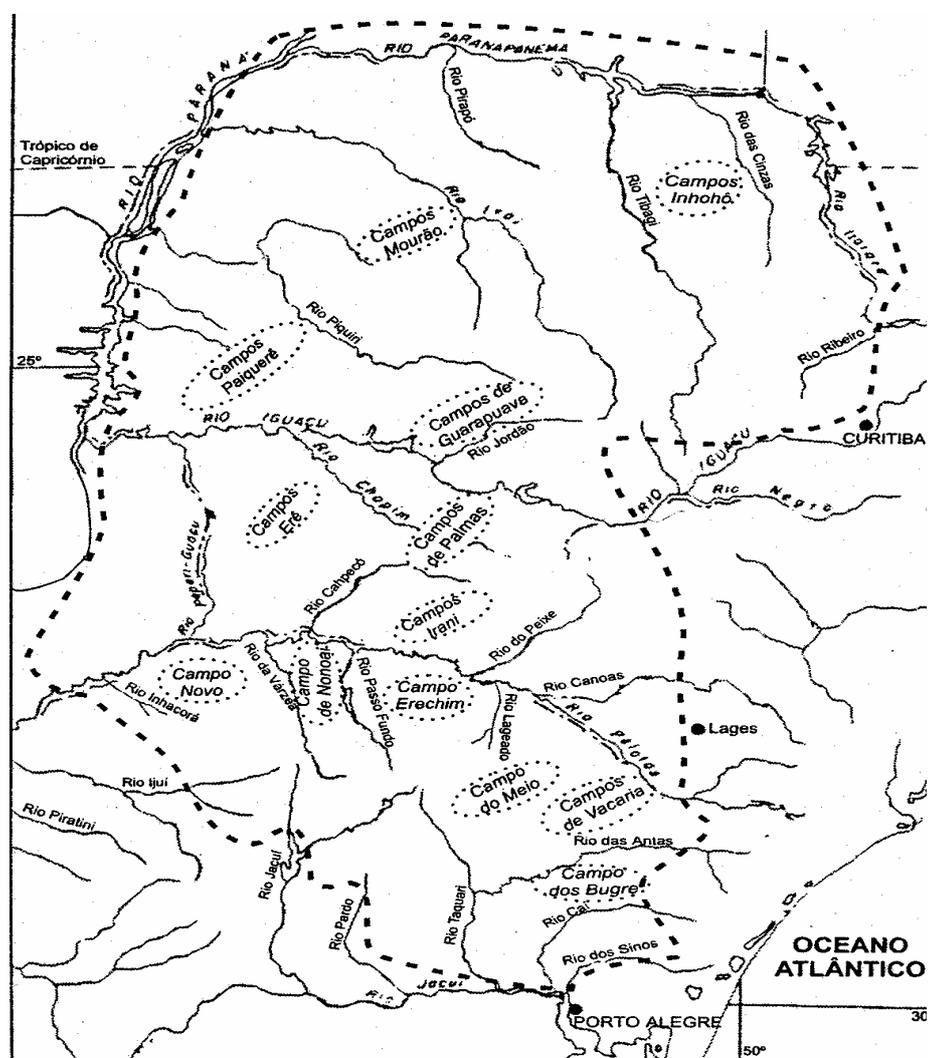
Estabelecido este contato ‘oficial’, enquanto alguns grupos kaingang formavam alianças com os portugueses, outros a negavam, o que ocasionava intensos conflitos entre os próprios índios, favoráveis e contrários à aceitação dos *fòg*.⁸

⁸ Termo kaingang de referência ao não-índio.

Em 1837, o Governo Provincial de São Paulo intensificou as frentes de expansão solicitando a “descoberta” dos Campos de Palmas⁹, o que foi oficializado na lei de 16 de março daquele ano (Bandeira, 1851: 430 *apud* D’Angelis, 1989: 24).

Figura 1: Mapa localizando os principais Campos ocupados pelos Kaingang no século XIX.

Fonte: Laroque, 2000.



⁹ Os chamados Campos de Palmas da época estão em sua maior parte em território do atual oeste catarinense.

Neste processo de ocupação do oeste catarinense, o cacique Condá (que dá nome à aldeia onde foi realizada a pesquisa) foi a peça chave para a permanência dos não-índios: “sua ascendência sobre os diversos grupos Kaingang, habitantes dos sertões entre o Iguaçu e o Uruguai, e mesmo da margem esquerda deste último – já território riograndense – é atestada por inúmeros autores (...)” (D’Angelis, 1989: 28).

Com a intensificação das frentes de expansão na região sul durante o século XIX, a população indígena (incluindo os Guarani) passou a distribuir-se pelo território em função de sua postura diante dos não-índios. Aqueles que aceitavam essa ocupação ou queriam estabelecer vínculos com o invasor, se aproximavam da principal via de deslocamento das tropas de gado e dos extratores de erva-mate, a estrada que ligava Palmas ao Goio-En¹⁰. Por sua vez, os que eram hostis a tal penetração, refugiavam-se mais longe, embrenhando-se no mato. Como neste período também o rio Uruguai começou a ser utilizado como via econômica para escoar a erva-mate, e em seguida a madeira, os grupos indígenas contrários ao contato que aí residiam perderam totalmente sua tranquilidade. Tais grupos de índios acabaram, por fim, concentrando-se nas intermediações do rio Irani e sua região leste, no médio rio Xaçupé e região oeste dele.

A segunda metade do século XIX foi especialmente decisiva em relação à questão fundiária no sul do país. De um lado, as terras de campos eram requisitadas para a expansão da economia pastoril, incrementada também em função da expansão da economia cafeeira no Sudeste. De outro, as terras agricultáveis iam sendo requisitadas pelo empreendimento colonizador, ou sendo incorporadas ao estoque de terras em especulação imobiliária a partir da Lei de Terras (1850). Em função disso, o Governo propõe a união de distintos

¹⁰ Termo kaingang que segundo os índios da Aldeia Kondá significa ‘água com mato alto’. Goio-En é o ponto catarinense mais próximo do rio Uruguai, exatamente na divisa dos estados de Santa Catarina e Rio Grande do Sul. Este também foi um dos locais onde o cacique Condá viveu com seu grupo.

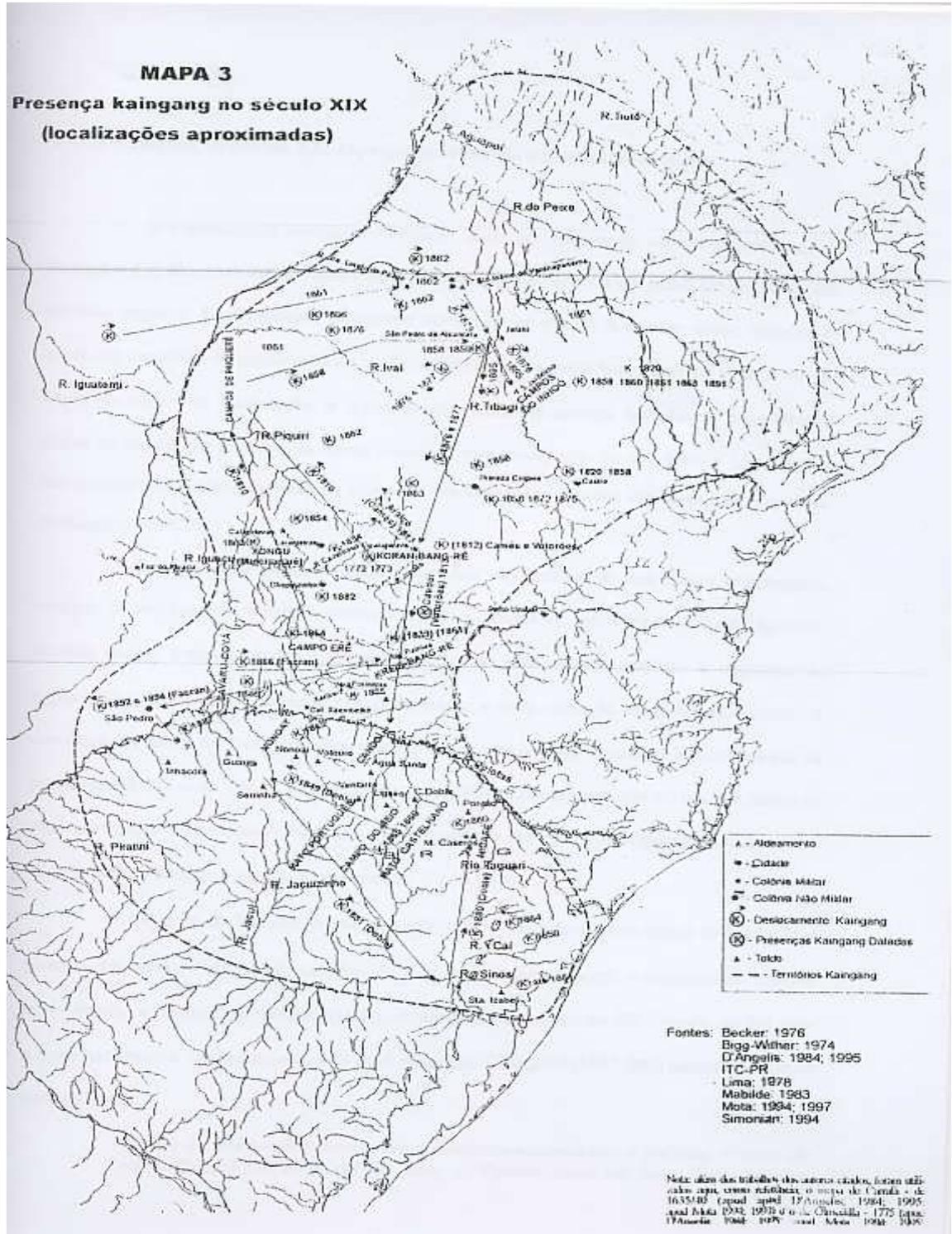
aldeamentos Kaingang, promovendo a transferência forçada de grupos que estavam espalhados pelo território tradicional (D'Angelis, 1989: 42-43).

Neste momento, a invasão brasileira nos Campos Kaingang de Erexim marca definitivamente a mudança de posição do cacique Condá. Ele e seu genro Nicafi – conhecido pelos ataques que promovia com seu grupo nos campos de Vacaria e de Cima da Serra – colocam-se contra o empreendimento oficial naquela região. Assim, Condá retira-se de Nonoai instalando-se na costa do Xaçecó e Nicafi foge para os matos da banda norte do rio Uruguai. D'Angelis nos informa que Condá, particularmente neste período violento do processo de incorporação dos territórios indígenas à economia do Império, parecia estar percebendo que a paz com os brancos não apresentava realmente vantagens.

“Condá conhecia as dificuldades por que passavam seus irmãos aldeados em Guarapuava e Palmas, e via agora como rapidamente se deterioravam as condições no aldeamento de Nonoai – criado há somente uma década – assim como de que forma eles mesmos eram usados para garantir aos brancos a limpeza dos territórios da sua própria gente (como acabava de ocorrer com os Campos de Erexim)” (D'Angelis, 1989: 45-6).

Em 1889, é finalmente derrubado o Império e estabelecida a República. Em virtude da Constituição Republicana, as terras devolutas do Império são entregues ao domínio dos Estados. Na prática, foram tomadas as terras legitimamente possuídas pelos índios como se fossem devolutas e entregues aos fazendeiros interessados. Por este mesmo período, a região oeste de Santa Catarina vai receber considerável contingente de brasileiros vindos do Rio Grande do Sul em consequência da Revolução Federalista (idem: 53-4).

Figura 2: Mapa da Presença e dos Deslocamentos Kaingang no Século XIX.
Fonte: Tommasino, 1998a.



A extração madeireira, embora pouco expressiva, já se registrava no século XIX, mas a partir da segunda década do século XX recebe significativo impulso. Em 1916, quando se definem os limites entre os estados do Paraná e Santa Catarina, este último se lança ainda mais à política de colonização por estrangeiros. O recém incorporado oeste catarinense (que anteriormente pertencia à Província do Paraná) pretendia absorver os descendentes de imigrantes instalados no Rio Grande do Sul, para com eles envolver a região na economia agrícola em expansão.

Na segunda metade do século XX ocorre um novo surto da expansão agrícola, tanto que no Paraná, em Santa Catarina e no Rio Grande do Sul, ocorrem grandes reduções das terras indígenas. Além disso, o espírito do “desenvolvimentismo” (Governo Juscelino Kubistchek) toma conta também do SPI (Sistema de Proteção aos Índios), que passa a administrar as terras indígenas como grande latifundiário (D’Angelis, 1989: 71). Com a valorização da madeira e sua riqueza no sul, o SPI começa a vender os grandes pinheirais das áreas indígenas Kaingang. Os contratos são feitos entre o órgão de proteção aos índios e as grandes madeireiras durante os últimos vinte anos de sua existência e perduram também na administração da Funai que vem a substituí-lo (Idem, ibidem).

Aqueles kaingang que nesta época se opunham ou questionavam o corte das florestas eram considerados “rebeldes”, e muitas vezes transferidos para outras áreas, quando não espancados e presos por ordem do Chefe de Posto. Foram os próprios chefes do SPI que criaram entre os Kaingang a hierarquia militar vigente ainda hoje: os soldados, cabos, sargentos e capitães iriam compor o sistema repressivo que garantia a obediência dos demais kaingang (Idem, ibidem). A situação das áreas indígenas, principalmente de Nonoai, provocou um grande êxodo dos kaingang. Alguns foram pedir abrigo em áreas como o Chimbangue - mesmo com o espaço territorial bastante reduzido - e, outras famílias

recomeçaram a circular ao longo de seu território, inclusive naqueles espaços que já haviam se transformado em cidades, como é o caso de Chapecó.

Tommasino (1998a) ressalta que, nesse processo histórico e geográfico, o constante deslocamento dos grupos kaingang de uma região para outra não significou o abandono do “território”, uma vez que alguns grupos sempre permaneceram nas terras já ocupadas. O fato é que quando ocorriam muitas mortes em um curto espaço de tempo, os kaingang, dados seus sistemas de representação e explicação de certos fenômenos naturais, mudavam o alojamento fixo (*emã*), abandonando aquele lugar de moradia, mas não o “território”, que para eles, continuava abrangendo o local abandonado (Tommasino, 1998 a: 65).

“A região oeste de Santa Catarina é o resultado da história de intrincados e assimétricos (des)encontros entre diferentes agentes sociais. Nestes (des)encontros emergem identidades, diferenças e processos de des/re-territorialização que implicaram e implicam na (re)produção de relações sociais interculturais que se expressam nos litígios e seus desdobramentos” (idem: 01-02).

A seguir veremos como, em decorrência deste processo histórico de contato, os kaingang da Aldeia Kondá formaram sua própria aldeia, inicialmente na cidade de Chapecó, reocupando um pedaço do “território” que consideram tradicional.

I. 2) A formação da Aldeia Kondá

Como foi dito, a mobilidade sempre fez parte da organização social Kaingang. Os missionários do século XIX reclamavam das viagens feitas pelos kaingang aldeados, que duravam semanas e até meses¹¹ no interior da mata. No passado, e ainda hoje, os Kaingang fazem uma aldeia fixa (*emã*) e em seus deslocamentos constróem ranchos/acampamentos provisórios (*wãre*), onde permanecem o tempo necessário para realizar as atividades planejadas.

Os kaingang adultos da Aldeia Kondá são provenientes de diferentes áreas indígenas (Nonoai, Votouro, Iraí, entre outras). Nenhum deles informou o motivo concreto pelo qual abandonam seu lugar de origem, mas em função da história de ocupação territorial relatada anteriormente, acredito que as agressões e pressões que sofreram dos funcionários do SPI, e posteriormente da FUNAI e das lideranças kaingang – cooptadas por estes órgãos –, a ampla redução e exploração de suas terras, o entrecruzamento de diferentes facções indígenas que estão hoje no centro dos conflitos que dividem as áreas Kaingang, além da escassez de alimentos e outros recursos necessários para a sobrevivência, seriam algumas das razões que os conduziram a esse deslocamento mais recente. É impossível precisar exatamente o ano em que os kaingang começaram a formar sua aldeia (*emã*) na cidade de Chapecó, mas conforme as famílias iam chegando, agrupavam-se seguindo os princípios da organização social tradicionalmente conhecidos (uxorilocalidade, divisão em grupos domésticos, casamentos entre metades).

¹¹ O mesmo tipo de reclamação é feito ainda hoje, tanto pelos órgãos que trabalham com os kaingang, quanto pelos moradores das cidades por onde os índios fazem suas incursões (geralmente buscando vender artesanato).

Primeiramente, os grupos eram mais dispersos, estavam espalhados em diferentes bairros da cidade de Chapecó. Com o passar dos anos, especialmente no bairro Palmital¹², formou-se um conglomerado de famílias maior (24 barracas de lona para 154 pessoas)¹³ que, a partir do momento que se tornaram ‘visíveis’ (aos olhos dos não-índios), passaram a gerar uma série de polêmicas na cidade. A Funai, por diversas vezes, transportou esses kaingang para áreas indígenas (TI Nonoai e TI Toldo Chimbangue) que nem sempre eram as de sua origem, ou nas quais algumas famílias tinham problemas junto às lideranças locais (devido a rupturas internas dos próprios subgrupos).

Juarez¹⁴, um dos primeiros caciques da Aldeia Kondá na cidade de Chapecó, contou que se deslocava com seu pai, ao longo do território que considera tradicional dos Kaingang, desde pequeno. Quando completou dezoito anos (em meados dos anos 80), fixou residência em Chapecó e, aos poucos, junto com outras famílias kaingang, constituiu a Aldeia Kondá.

“A gente armava o barraco e ficava por aí... Aí a pouco, a Prefeitura começou a pressionar a Funai e dizer: ‘o que esses índios estão fazendo aí?’. Chamaram o cacique – o cacique de Nonoai que se chamava Zé Lopes – e disseram: ‘por quê os índios estão me incomodando aqui na cidade?’. Essa era a história que eles inventavam. Aí o cacique dizia: ‘ah, leva para a minha terra que minha terra é muito grande’. Só que nós não se acostumava lá, eles levavam nós e nós voltava de novo aqui para Chapecó... Por que nós sabemos que em Chapecó vivia meus avôs, por causa disso nós não podia sair dali. A terra já fazia parte da minha família que são meus avôs, os irmãos do meus avôs, meus tios, minhas tias que conviviam ali. Então, isso aqui já puxava mais para não ficar lá, pra aquele lugar [Nonoai]. Tinha outras famílias que viviam ali também. Não era só um grupo que ficava ali. Cada grupo arrumava um barraco, uns pra lá do Passo dos Fortes, outros lá no Palmital, bairro Tiago... Quando eu completei os trinta anos

¹² Este bairro é em sua maioria ocupado pelas famílias chapecoenses de classe média-alta e localiza-se a aproximadamente oito quilômetros do centro da cidade. Os kaingang ocupavam um terreno baldio arborizado, mas sem água encanada.

¹³ Dados obtidos no Relatório de Identificação das Famílias Kaingang Residentes na Cidade de Chapecó.

¹⁴ Para proteger os informantes seus nomes foram trocados.

começaram a se movimentar dizendo que nós tinha que colocar um cacique, aí começaram a apontar que o cacique que tem que cuidar da comunidade... Aí que as pessoas começaram a trabalhar, aí o pessoal da cidade começou a respeitar a comunidade indígena, só quando entrou o cacique. O cacique começou a colocar o que o povo precisava, mas ainda foi um processo muito grande. Tinha um tal de João Romão que morava ali no Chapecó e ele já dizia que a gente tinha direito porque a terra ali era dos índios. Ele cedeu um terreno vazio para a comunidade, então a comunidade foi se colocando lá, armava os barraco. Eram umas vinte famílias, mas aí foi aumentando, trinta, depois quarenta, foi aumentando as famílias... Ali mesmo na comunidade se casavam, aí iam aumentando, os filhos começaram a se criar e aí foi indo..."

(Juarez, 34 anos)

O relato de Juarez, além de rememorar a formação da Aldeia Kondá na cidade de Chapecó, explicita que uma das principais razões que motivou a permanência das famílias no local foi a constatação e lembrança de que ali também viveram seus antepassados (avôs, tios-avôs, tios e tias). Esta é uma questão interessante, pois veremos ao longo deste estudo, como para os Kaingang as concepções e relações de parentesco são centrais e, neste sentido, a própria noção de território tradicional também seria um lugar onde tal premissa se expressa. No entendimento Kaingang, o município de Chapecó continua sendo território tradicional, lugar onde se passam relações sociais, políticas e cosmológicas fundamentais ao grupo.

Diante a insistência dos kaingang em permanecerem no bairro Palmital, ‘ameaçando o bem-estar’ dos moradores de classe média-alta ali residentes, estes últimos passaram a pressionar a Prefeitura de Chapecó para que providenciasse junto à Funai, a rápida remoção dos índios. Assim, em 1998, a partir da constituição de um Grupo Técnico da Funai¹⁵ para a elaboração do Relatório de Identificação das Famílias Kaingang Residentes na Cidade de Chapecó (coordenado pela antropóloga Kimiye Tommasino) se inicia o processo de criação

¹⁵ Portaria nº 110, 09/02/1998, Presidência da Funai/ Ministério da Justiça.

da Reserva Indígena Aldeia Kondá. O relatório apontou que não se tratava somente da identificação de um território a ser restituído e declarado uma “terra indígena”, mas da definição de uma área para acolher um grupo Kaingang que não apenas vivia na periferia de uma cidade, como também afirmava ser esta região a sua própria *terra tradicional*.¹⁶

Partindo desta afirmação dos kaingang, o Grupo Técnico da Funai tratou de resgatar a genealogia de alguns moradores da Aldeia Kondá, apontando que realmente havia uma longa história de casamentos e ocupações do espaço que hoje compreende a cidade de Chapecó.

“Em 1838/39, José Raymundo Fortes, mineiro, residente em Curitiba, juntou-se em Guarapuava com outros homens e se dirigiu à região sul à procura de *moças raptadas pelos índios* (...). Permanecendo na região, José Raymundo casou-se com a índia Ana Maria de Jesus, filha do Cacique Gregório. O casamento trouxe *a amizade e a paz com os índios*. Dando origem à atual cidade de Chapecó, José Raymundo abriu, nas cabeceiras do hoje riacho Passo dos Fortes (...) *a primeira clareira no sertão*. Esta clareira recebeu o nome *Campina do Gregório*” (Fortes 1990: 37-39 *apud* Tommasino, 1998: 75, grifos da autora).

O casamento entre José Raymundo e Ana Maria deu origem a uma larga descendência. Os Fortes se espalharam pelas áreas indígenas e municípios dos estados do Paraná, Santa Catarina e Rio Grande do Sul: alguns se identificando como ‘brancos’, outros

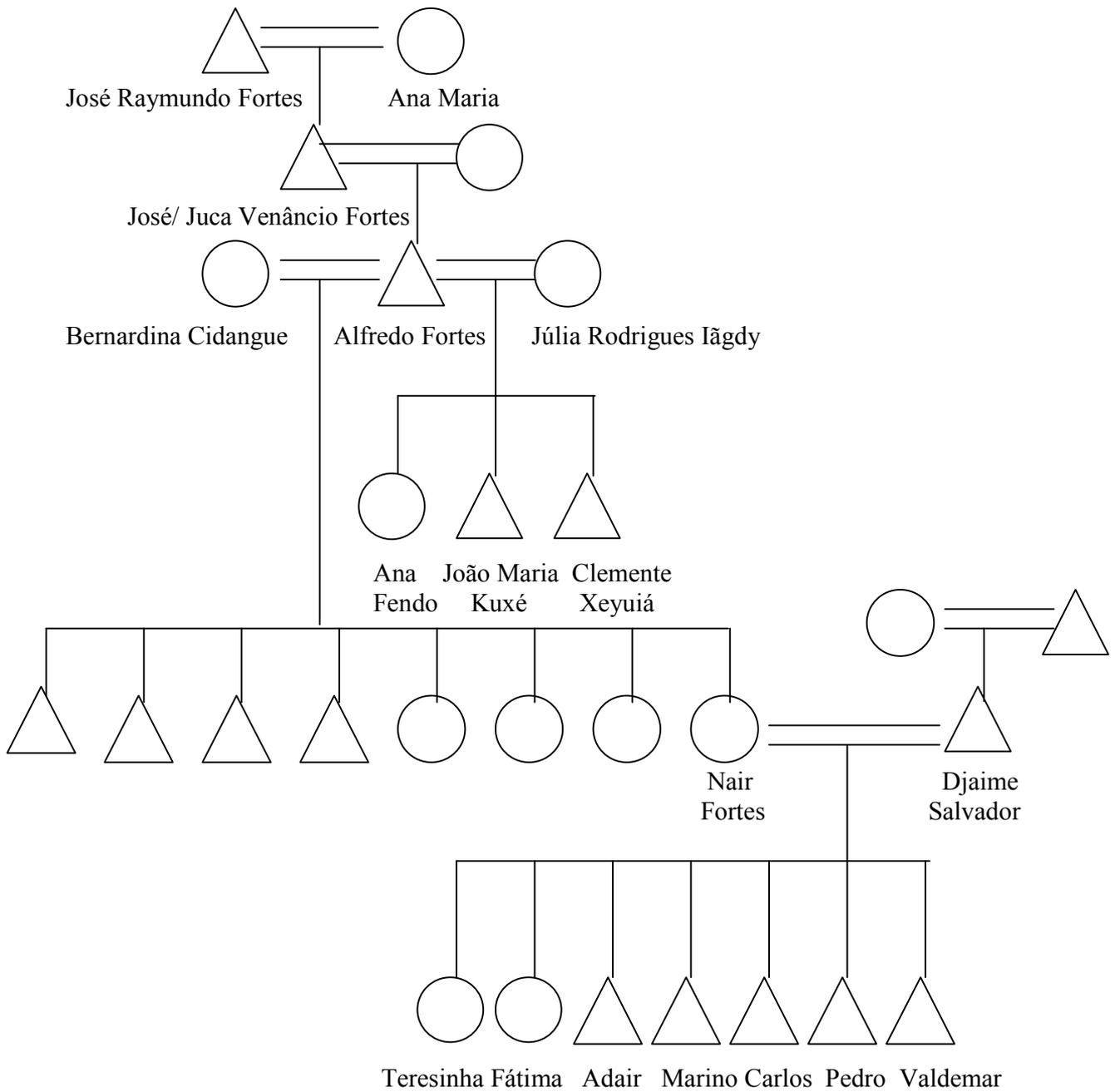
¹⁶ A categoria em que se enquadra a Aldeia Kondá é a de “Reserva Indígena”. Juridicamente, há uma diferença importante entre os conceitos “Terra Indígena Tradicional”, que se refere às terras consideradas de ocupação imemorial, e “Reserva Indígena”, que se refere às terras escolhidas para abrigar determinadas populações indígenas. No caso da Aldeia Kondá, a opção por esta última categoria foi definida pelo Grupo Técnico da Funai que elaborou o II Relatório “Eleição de área para os Kaingang da Aldeia Kondá” (Portaria nº 761, de 20/06/1998, Presidência da Funai, Ministério da Justiça). Este estudo apresentou entre suas conclusões que a área eleita (na zona rural do município de Chapecó) não se tratava de uma *terra tradicional*, embora pudesse ter sido *território tribal* da sociedade kaingang (conjunto de grupos locais em que se inseria o grupo local que habitava a área urbana de Chapecó). Assim, a área eleita para atender à reivindicação dos Kaingang era compatível com o Artigo 27 da Lei n.º 6.001/73 (Estatuto do Índio), que diz: “*Reserva Indígena é uma área destinada a servir de 'habitat' a grupo indígena, com os meios suficientes à sua subsistência.*” (Tommasino, 1998b: 35).

assumindo e reforçando a origem Kaingang (continuaram casando-se com pessoas que também assumem esta identidade).

Conforme demonstra a genealogia da família Fortes, Alfredo Fortes – antiga liderança dos Kaingang das duas margens do rio Irani (D’Angelis, 1984:59) – filho de José ou Juca Venâncio Fortes, filho de José Raymundo Fortes e Ana Maria, foi casado com a kaingang Júlia Rodrigues *Iãgdy*, e são pais de Ana Fendó, João Maria *Kuxé* (ambos do Toldo Chimbangue) e Clemente Fortes do Nascimento *Xeyuiá* (Cacique do Toldo Chimbangue nos anos 80); e no Toldo Nonoai/ RS, com a kaingang Bernardina *Cindangue*, resultando deste último casamento os filhos Nair, Henriqueta Maria, Lourdes (moradora da Aldeia Kondá), Maria, Jorge, João *Doré* (morador do Toldo Chimbangue), Ernesto e Ivo Fortes. A filha de Bernardina, Nair (já falecida), casou-se com Djaime Salvador (um dos kaingang mais velhos da Aldeia Kondá), vindo a ser mãe de Pedro, Valdemar, Carlos, Adair, Marino, Fátima e Terezinha Salvador (todos moradores da Aldeia Kondá). Pedro e Valdemar já foram caciques da Aldeia Kondá, onde a família Salvador continua sendo uma das mais importantes. O destaque dos Salvador na Aldeia Kondá é evidente, tanto porque esta família foi central para a pesquisa genealógica em que se pautou o Relatório de Identificação das Famílias Kaingang Residentes na Cidade de Chapecó, quanto porque este grupo é um dos mais numerosos da aldeia, o que lhes permite um grande poder na tomada de decisões políticas. Nos últimos tempos, no mínimo um dos membros da família Salvador tem ocupado um dos cargos de destaque político na aldeia ¹⁷.

¹⁷ Durante esta pesquisa, Pedro era o conselheiro da saúde e Zico (também seu irmão, mas por parte de pai) passou a ser o vice-cacique após a desistência espontânea do anterior.

Diagrama 1 – Genealogia da Família Fortes e Salvador

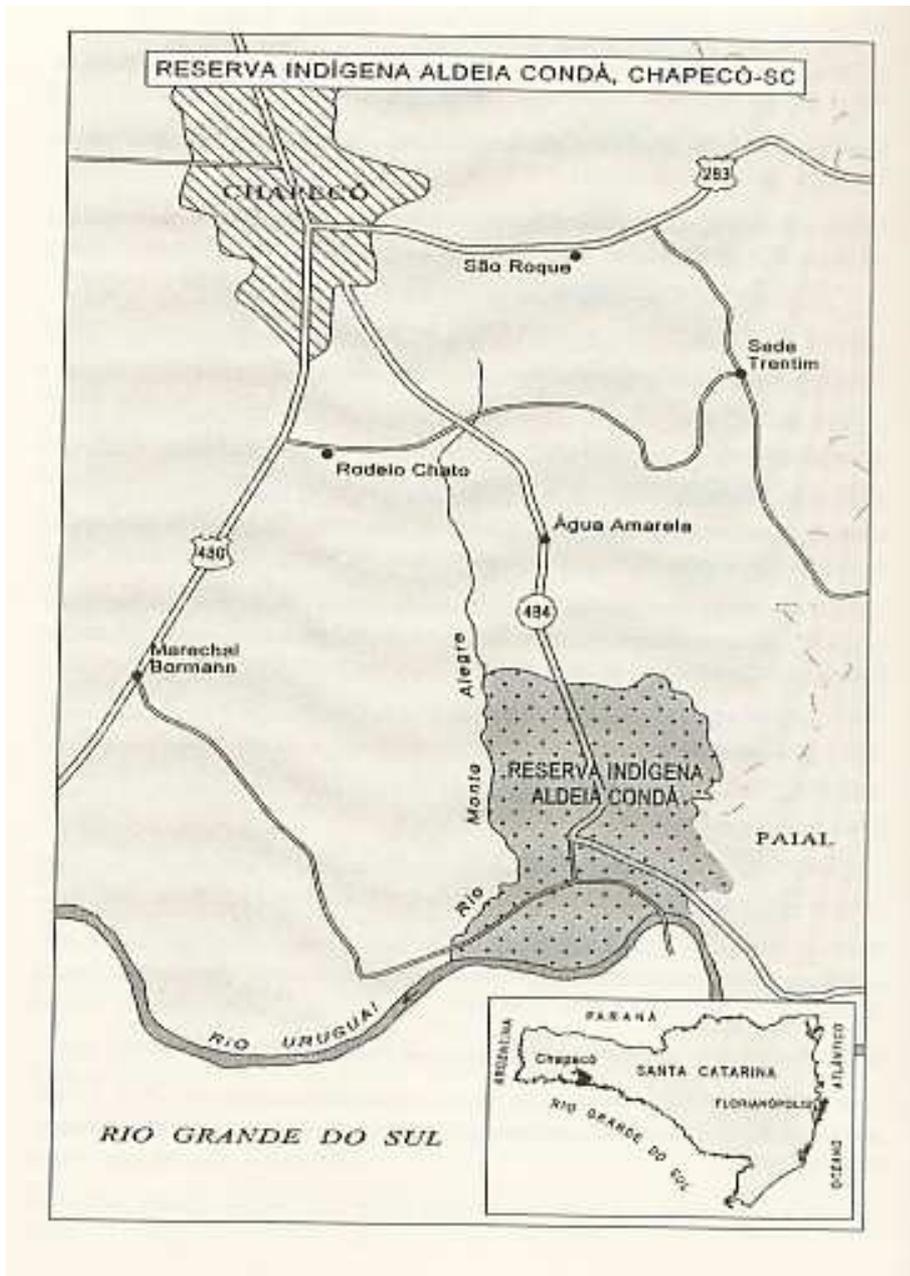


Finalizado o estudo etno-histórico do Grupo Técnico da Funai, que se baseou tanto em depoimentos kaingang, quanto em arquivos históricos e em pesquisa genealógica, o centro da cidade de Chapecó foi realmente considerado parte do território tradicional das famílias kaingang. A Aldeia Kondá, inclusive, foi apontada como o ressurgimento do antigo Toldo Passo dos Índios, que tinha se diluído enquanto toldo, mas cujas famílias continuaram presentes na região (Tommasino, 1998b: 18). A pesquisa mostrou ainda, que as famílias da Aldeia Kondá estão vinculadas por laços de parentesco e de afinidade com moradores de várias outras áreas indígenas Kaingang. Essa rede de sociabilidade entre as áreas indígenas e entre famílias que vivem fora delas parece sustentar a concepção de território kaingang como uma realidade social concreta produzida pelas relações ao longo da história.

Pouco tempo depois da identificação das famílias kaingang residentes na cidade de Chapecó, outro relatório foi solicitado¹⁸, novamente sob a coordenação da Dra. Kimiye Tommasino. O intuito agora era eleger uma área para transferência das famílias da Aldeia Kondá, preferencialmente próxima à cidade de Chapecó, mas na zona rural do município. Junto à equipe técnica, os kaingang participaram do processo de eleição da terra e, em junho de 1999, mudaram-se para a área atual que abrange 2.300,2318 hectares e cujos limites têm ao sul o rio Uruguai, ao norte o Lageado Veríssimo, ao leste o rio Irani e ao oeste o rio Monte Alegre.

¹⁸Portaria nº 761, 20/06/1998, Presidência da Funai, Ministério da Justiça.

Figura 3: Área escolhida para abrigar a Aldeia Kondá.
Fonte: Fernandes, 2003b.



A fim de proceder à demarcação e regularização desta área, a Funai iniciou os procedimentos de cadastro socioeconômico e levantamento físico e fundiário das propriedades rurais atingidas. Como este é um processo relativamente demorado, a Funai estabeleceu convênio com a Prefeitura Municipal de Chapecó, que arrendou provisoriamente uma extensão de 100 hectares no interior da terra eleita, na localidade denominada Praia Bonita para alojar os kaingang. Através deste convênio, a Prefeitura Municipal de Chapecó também se comprometeu a disponibilizar recursos para a construção e melhoria das casas que seriam ocupadas pelas famílias indígenas, o que infelizmente, até hoje não ocorreu¹⁹.

Na região escolhida para abrigar a Aldeia Kondá moravam aproximadamente 75 famílias de pequenos agricultores que, após tenso processo de negociação, em decorrência da insatisfação com os valores monetários oferecidos por suas terras, começaram a receber as indenizações de suas propriedades. A solução encontrada para solucionar o impasse junto aos agricultores foi proposta pela Funai: condicionar o licenciamento da Usina Hidrelétrica (UHE) Foz do Chapecó à aquisição das terras da Reserva Indígena Aldeia Kondá²⁰. “Para a Funai, essa seria uma condicionante legítima já que o reservatório desta UHE, efetivamente, atingirá parte da terra eleita para criação da Reserva Indígena, inundando 46 hectares” (Fernandes, 200b: 167). Através do Termo de Conduta Funai/Aneel, o vencedor do leilão do Aproveitamento Hidrelétrico Foz do Chapecó ficava

¹⁹ Algumas famílias kaingang já foram assentadas nas residências que pertenciam aos agricultores, no entanto, em cada uma das localidades (Praia Bonita e Gramadinho) da área eleita, ainda se encontram núcleos de casas simples, construídas com restos de madeira. As famílias kaingang que ali moram, aguardam a mudança para as propriedades dos colonos, no entanto, isto depende do pagamento das indenizações destas propriedades, que ainda estão em processo de negociação.

²⁰ Ver as normas estabelecidas no Termo de Conduta Funai/Aneel intitulado “Componente Indígena nas Áreas Influenciadas pela Construção da Usina Hidrelétrica Foz do Chapecó – Condicionantes Ambientais e Fundiários”, constante do edital de leilão deste aproveitamento hidrelétrico (Edital de leilão nº 002/2001 Aneel). O antropólogo Ricardo Cid Fernandes (2003b) apresenta uma boa síntese das negociações que envolveram este processo.

obrigado a adquirir 1500 hectares das terras eleitas, para a criação da Reserva Indígena, bem como, destinar dois milhões de reais (R\$2.000.000,00) para o desenvolvimento de programas voltados à auto-sustentabilidade da comunidade indígena – obedecendo a um prazo de 120 dias, a contar da outorga da concessão (idem, ibidem).

Passados cinco anos da ocupação kaingang na região da atual Reserva Indígena Aldeia Kondá, o processo de indenizações das propriedades rurais, que deveria ter sido concluído no início de 2002, ainda está em andamento. Isto se deve, principalmente, porque as negociações entre os agricultores, o Movimento dos Atingidos por Barragem e o Consórcio Energético Foz do Chapecó (CEFC) são bastante tensas e os envolvidos costumam a chegar em um acordo.

Enquanto estive em campo, presenciei mais de uma vez conflitos e constrangimentos envolvendo os agricultores, que ainda aguardam as indenizações, e os kaingang, que ainda não se sentem completamente à vontade na terra reconquistada. Em uma destas situações, um kaingang chegou a ser ameaçado com um facão porque estava caminhando sobre as terras de um agricultor ainda não-indenizado. Outras vezes os kaingang evitaram colher frutas porque as árvores estavam em propriedades que, ainda, não eram suas. Houve também o caso de um kaingang que teve sua plantação de milho comida pelo gado de um colono. Quando foi solicitar ao dono do animal o pagamento de seu prejuízo, ouviu o agricultor comentar com uma terceira pessoa que *“o índio queria o dinheiro para comprar pinga”*. Este tipo de comentário deixa os kaingang extremamente irritados, pois reafirma os inúmeros preconceitos que têm marcado o diálogo entre as populações indígenas e a sociedade envolvente. Quando o agricultor foi oferecer o dinheiro para o kaingang, este se negou a receber, como demonstração de sua indignação. Em vista destas, e de outras situações constrangedoras, é fundamental que a situação territorial da Aldeia Kondá se

resolva o mais breve possível. Afinal, é desagradável tanto para os agricultores, quanto para os kaingang, morarem em um local do qual não se sentem proprietários de fato.

A seguir, a partir dos dados e observações realizadas durante o trabalho de campo, procurarei construir aquilo que se poderia chamar de “panorama” da Aldeia Kondá, dando ênfase a aspectos que contemplam os planos físico/espacial, demográfico, da organização social, econômica e religiosa do grupo.

I. 3) Caracterização da Aldeia Kondá Atual

Quem chega na Reserva Indígena Aldeia Kondá, cedo pela manhã, vislumbra um planalto esfumaçado pela serração, em decorrência da evaporação das águas dos principais afluentes do vale: o rio Uruguai, o Irani e o Monte Alegre. Até onde o olhar alcança, vê-se as extensas áreas agrícolas que recortam a paisagem cercada por resquícios de mata nativa (ainda restam aproximadamente 100 hectares dessa vegetação na área da Reserva Indígena).



Foto 01 – Área da Reserva Indígena Aldeia Kondá e Rio Uruguai

A estrada que conduz à Reserva Indígena Aldeia Kondá é a SC 484. Esta Reserva é conhecida simplesmente como Aldeia Kondá (denominação adquirida quando ainda se

encontrava na cidade de Chapecó) e se subdivide em duas localidades²¹ denominadas Gramadinho e Praia Bonita.

Como as demais aldeias kaingang (Xaçepó, Nonoai, Cacique Doble, Iraí, Votouro, etc), aqui as casas também estão dispostas, segundo os interesses dos seus donos, ao longo das trilhas, e a uma certa distância das roças familiares. As aldeias Kaingang nunca se apresentaram de forma circular ou semicircular como para os demais grupos Jê e Bororo (cf. Veiga, 2000). No entanto, Fernandes (2003a) aponta que como estes grupos, a organização espacial das *comunidades*²² kaingang é marcada pela divisão entre centro e periferia. Em cada aldeia, efetivamente, há uma zona central, onde geralmente estão localizadas as instalações coletivas, que servem de locais de encontros e socialização. Ao mesmo tempo, essa concepção concêntrica de espacialidade seria aplicada também entre as aldeias, já que, geralmente, as terras indígenas são formadas por, no mínimo, duas aldeias, das quais uma é considerada a aldeia principal. Embora as aldeias principais não se localizem no centro geométrico das terras indígenas, todos os caminhos levam a elas, pois são consideradas como o centro da vida política e social kaingang ²³ (Fernandes, 2003a: 128).

A localidade mais próxima da cidade de Chapecó (distante aproximadamente 15 quilômetros) é a do Gramadinho, que pode ser dividida em três aglomerados principais de casas. De pleno acordo com o que afirma Fernandes, aqui o núcleo residencial considerado

²¹ Os kaingang se referem à Praia Bonita e ao Gramadinho como aldeias, mas para evitar possíveis confusões, chamarei estes núcleos de ‘localidades’ ou ‘comunidades’ – este último também é um termo nativo (ver nota seguinte).

²² *Comunidade* é um termo empregado pelos kaingang tanto em referência às aldeias, quanto em referência ao conjunto de aldeias que formam suas terras indígenas. (Fernandes, 2003a: 128)

²³ Sobre a importância do espaço nas sociedades Jê, especificamente entre os Kaingang, ver os trabalhos de Veiga (2000); Veiga & D’Angelis (2003); Crépeau, (1997) e Almeida (2004).

o central, é aquele que comporta o maior número de famílias, as igrejas evangélicas²⁴, a ‘bodega’²⁵, o salão de baile, o campo de futebol, a casa do cacique²⁶, o telefone público, o cemitério (construído pelos agricultores, mas atualmente utilizado pelos kaingang), o módulo sanitário e a escola que atende as crianças até seis anos. O Gramadinho também é considerado a aldeia principal dentre as duas (localidades) que compõem a Reserva Indígena Aldeia Kondá.



Foto 02 – Gramadinho (SC 484)

²⁴No Gramadinho há três ministérios distintos: ‘Só o Senhor é Deus’, ‘Assembléia’ e ‘Deus é Amor’. Neste núcleo central também há uma igreja católica utilizada pelas famílias dos agricultores. Os kaingang nunca manifestaram o desejo de participar das missas, mas sim de se apropriarem deste espaço para outras utilidades.

²⁵ Modo como os kaingang denominam os bares. Este pertence a uma família kaingang.

²⁶ Há um cacique para toda a Reserva Indígena Aldeia Kondá. No início do trabalho de campo, o cacique morava na comunidade do Gramadinho e o vice-cacique na comunidade da Praia Bonita. Com a troca de vice-cacique, as duas lideranças ficaram concentradas no Gramadinho, já que, o novo vice-cacique também morava nesta localidade. No entanto, o capitão da Aldeia Kondá (terceiro cargo mais importante na hierarquia política do grupo) é morador da Praia Bonita.

Seguindo a estrada que liga as comunidades da Aldeia Kondá, em direção ao rio Uruguai, à distância de aproximadamente 07 quilômetros da comunidade do Gramadinho, chega-se à localidade da Praia Bonita. Nesta, encontra-se uma igreja evangélica (‘Só o Senhor é Deus Universal’), uma ‘bodega’ administrada pela família de um agricultor, a Escola Indígena de Ensino Fundamental *Sape Ty Kó* e o “postinho de saúde” – oficialmente improvisado em uma casa de alvenaria. Na Praia Bonita, as residências são mais dispersas e o número de famílias é relativamente menor²⁷ do que na localidade do Gramadinho. Mesmo assim, sendo este o local onde os kaingang foram primeiramente assentados (no momento em que a Funai arrendou os 100 hectares de área) há ainda um núcleo residencial relativamente populoso (onze casas).



Foto 03 – Praia Bonita

²⁷ O que observei é que a tendência das famílias kaingang é ir morar no Gramadinho, principalmente porque ali o acesso à cidade é mais fácil. Entretanto, as famílias que ainda permanecem na comunidade da Praia Bonita parecem decididas a ficar, já que, segundo elas, o que valorizam é a tranquilidade do local e a mata nativa propícia para coletar a matéria-prima, com a qual fazem o artesanato.

Almeida (2004) pesquisando junto aos Kaingang de distintas áreas indígenas, aponta alguns aspectos comuns na estrutura interna das casas, que também são observáveis nas moradias da Aldeia Kondá. Basicamente, há uma divisória entre o espaço de dormir e o de comer, que também serve para a recepção das visitas. A maioria das casas não possui banheiro em seu interior, e o ‘mato’ continua sendo o local preferido para depósito das necessidades fisiológicas.

A fim de sanar o problema da ausência dos banheiros, a Fundação Nacional de Saúde – FUNASA construiu em cada uma das comunidades um módulo sanitário composto de chuveiro, vaso sanitário e tanques para lavar roupa²⁸. Nos últimos tempos, o Agente Indígena de Saneamento (AISAN) passou a abrir os módulos sanitários apenas em alguns horários do dia, pois segundo ele, estava havendo um grande desperdício de água, principalmente por parte das crianças.

Na localidade do Gramadinho, a demanda pelo módulo sanitário é mais com relação aos dois tanques de lavar roupas do que propriamente ao chuveiro ou ao vaso sanitário. Pelas manhãs, o módulo sanitário desta comunidade é o ponto de encontro das mulheres, que chegam a formar filas para lavar as roupas da família (quando o movimento é intenso, algumas optam por usar o açude localizado atrás da casa do cacique). No restante do dia, os tanques são utilizados para os banhos dos adultos e das crianças. O açude que é utilizado para lavar a roupa também serve para os banhos diários. Os chuveiros do módulo sanitário praticamente não são aproveitados²⁹.

²⁸ O módulo sanitário da Praia Bonita não possui tanque para lavar a roupa, desse modo, as mulheres que não possuem tanque em casa (apenas quatro residências dentre onze do núcleo central possuem) acabam lavando a roupa dentro de baldes ou solicitando para alguma vizinha e/ou parente o tanque emprestado.

²⁹ Um aspecto apontado pelos evangélicos é que eles não podem tomar banho “sem roupa” na frente dos outros. O “sem roupa” a que eles se referem é o mesmo que sem blusa, já que nos tanques ou no açude, ninguém toma banho sem saia, bermuda ou calça. Por causa disso, os evangélicos estão entre os poucos que utilizam os chuveiros do módulo sanitário.

Na Praia Bonita a água potável para consumo do “postinho” e das casas do núcleo central é encanada do poço construído pela FUNASA e passa por um tratamento na ‘casa de química’ do local³⁰. A escola e as residências que pertenciam (ou ainda pertencem) aos agricultores, que serão indenizados e retirados do local, recebem água direto do córrego, encanada por sistema de mangueiras. Os kaingang preferem beber água direto na fonte (há córregos com água pura espalhados na área), sem que ela passe pelo sistema de mangueiras³¹.

Com relação à água potável do Gramadinho, pode-se dizer que há três fontes principais: o poço próximo da casa do cacique (utilizado pela maioria das famílias), o poço localizado na casa de uma família de agricultores, que ainda não foi desapropriada e o poço que atende ao terceiro aglomerado de casas, distante aproximadamente 800 metros do núcleo central³². Apenas uma família (o casal – sendo o homem kaingang e a mulher branca – e seus três filhos) consumia a água dos agricultores, pois tinha uma boa relação de amizade com eles³³. Em cada um dos poços, a água é puxada com baldes pela própria família.

No Gramadinho, nem todas as casas possuem energia elétrica. Geralmente nos núcleos de casas uma família centraliza a caixa de luz e distribui para as demais residências. Nestas situações, a conta de luz é dividida igualmente entre todas residências, sendo que algumas famílias recusam-se a pagar quando a tarifa é muito alta. Elas alegam que não consomem o mesmo que as outras casas, mas se não pagam sua parte da tarifa têm

³⁰ A ‘casa de química’, onde se colocam produtos para manter a qualidade da água é de responsabilidade do AISAN.

³¹ Os Kaingang em seus relatos manifestam que “a água encanada, assim como os alimentos, é contaminada e cheia de remédios”.

³² Frequentemente, esta fonte de água também é utilizada para os banhos dos moradores deste núcleo.

³³ Esta mesma família kaingang deixou a Aldeia Kondá em abril de 2004 para ir morar em outra área indígena.

a energia elétrica suspensa. Na localidade da Praia Bonita todas as casas possuem energia elétrica própria.

Figura 4: Desenho Parcial da Localidade da Praia Bonita

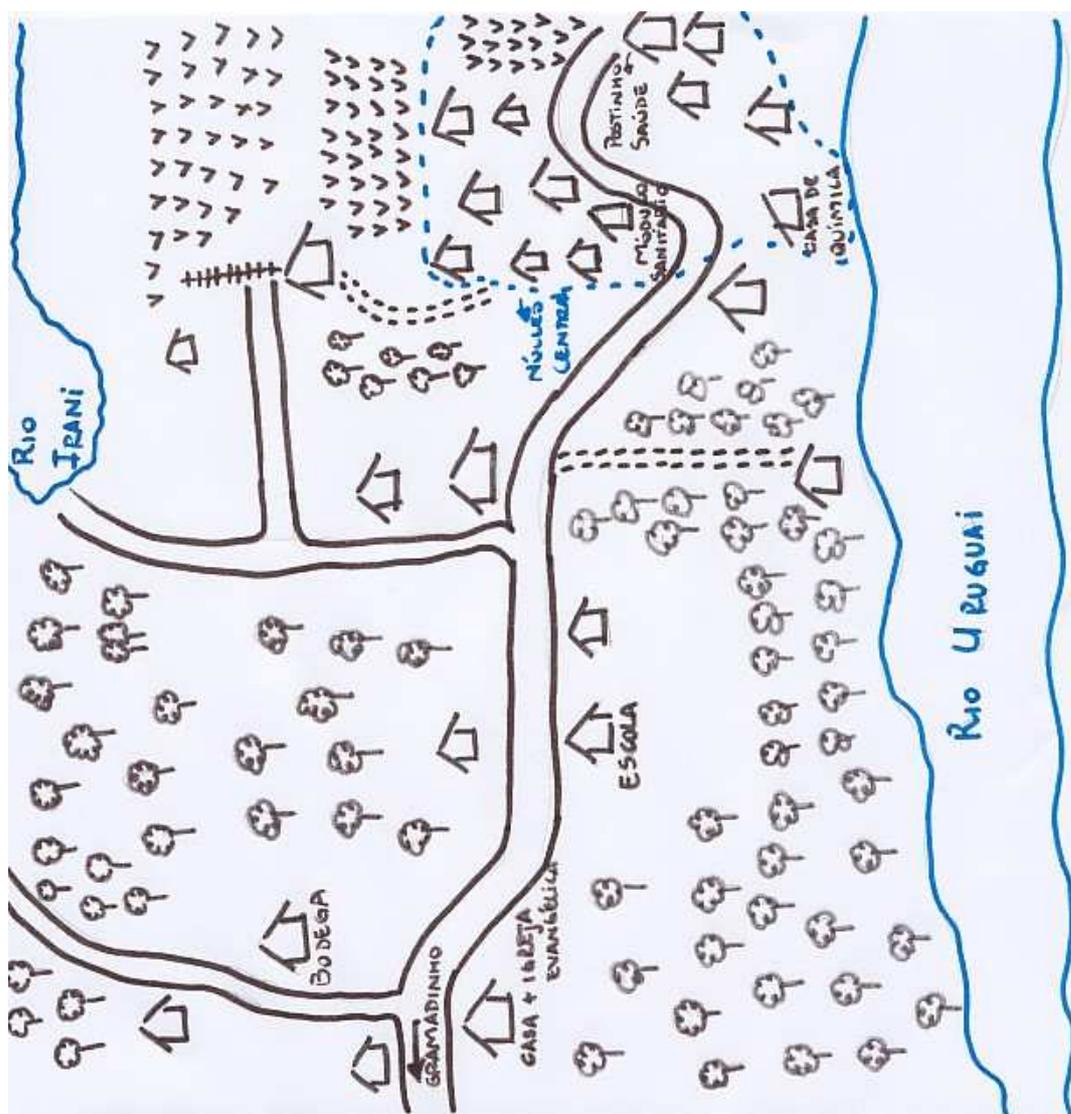
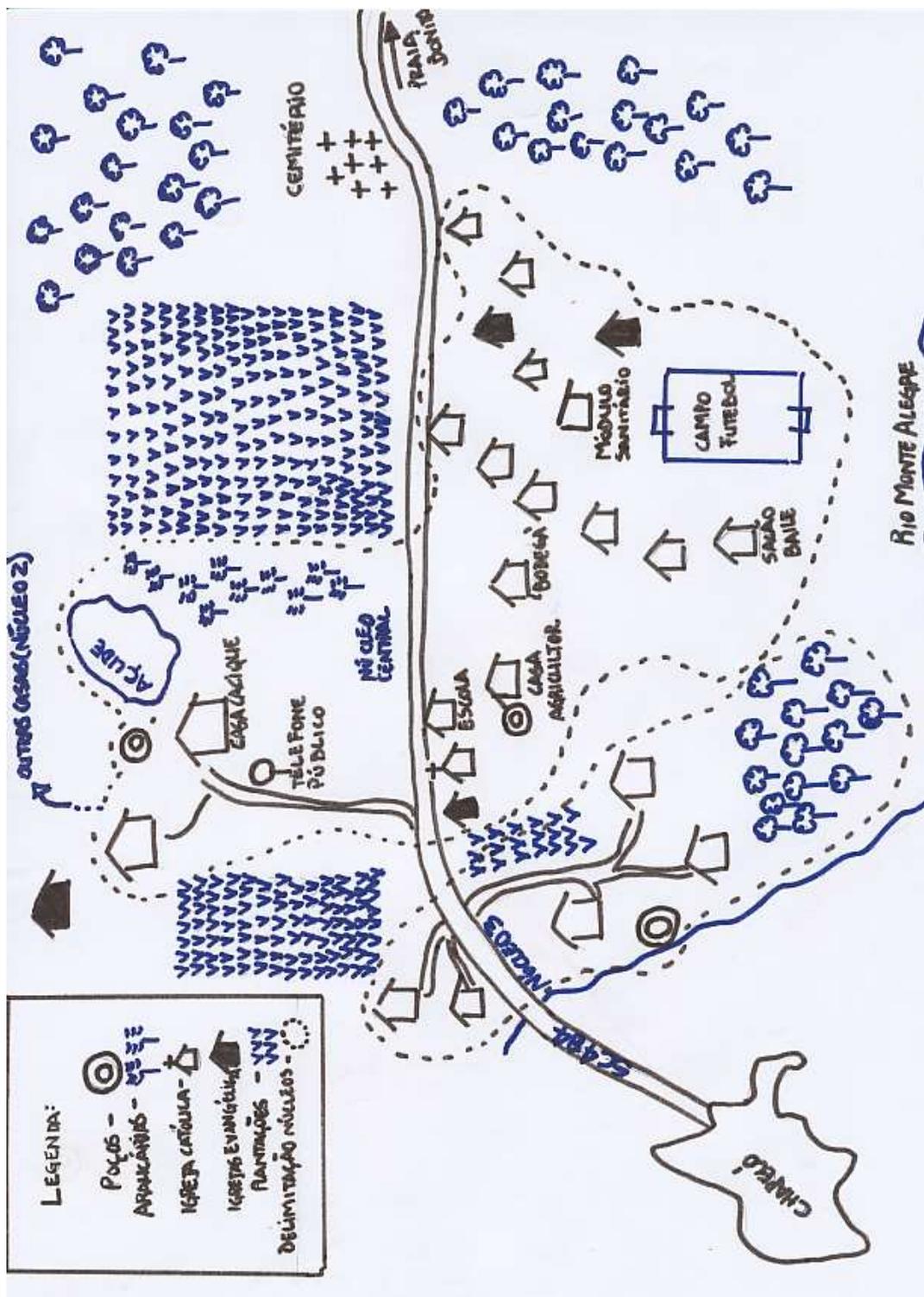
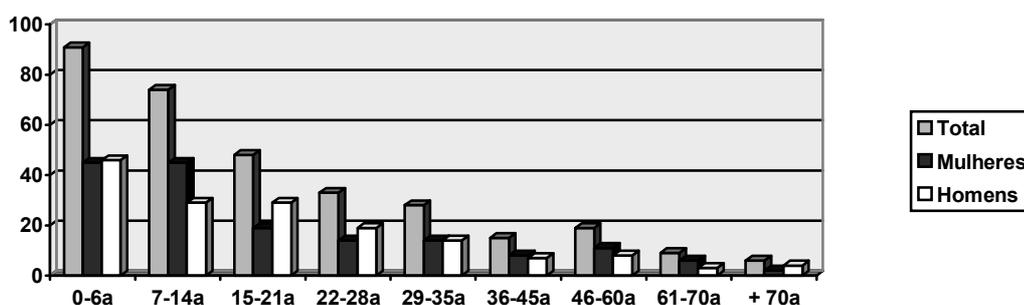


Figura 5: Desenho Parcial da Localidade do Gramadinho.



Demograficamente, a população da Aldeia Kondá é muito jovem³⁴. Composta por 323 indivíduos (dado de fevereiro de 2004), mais da metade da população (165 pessoas) encontra-se na faixa etária que vai até os 14 anos. Em função disso, também se verifica aqui o aumento crescente da taxa de fecundidade da população indígena, que tem sido demonstrada pelas estatísticas do IBGE desde os anos 90. A tabela abaixo agrupa os indivíduos de acordo com a faixa etária e baseia-se nos dados levantados pela FUNASA em fevereiro de 2004.

TABELA 1



Durante o mês de fevereiro de 2004, apliquei um questionário residencial, através do qual, pude levantar outros dados (como local de origem dos indivíduos, fontes de renda familiar, etc) que caracterizam a Aldeia Kondá. No total foram contempladas 35 casas, sendo 16 entrevistas referentes à localidade da Praia Bonita e as demais (19) ao Gramadinho. Diante do total de famílias cadastradas pela FUNASA neste mesmo período, estes questionários aplicados nas residências cobriram 50,72% das 69 casas que compõe toda a Reserva Indígena.

³⁴ Esta característica também foi verificada em 1998, na pesquisa que identificou as famílias kaingang residentes na cidade de Chapecó (Tommasino, 1998a).

Chapecó foi o local de origem mais citado pelos entrevistados (45 pessoas, especialmente as crianças, nasceram nesta cidade), seguido de Nonoai/RS (43 pessoas) e Iraí/SC (18 pessoas). Os demais indivíduos são oriundos de diferentes áreas indígenas do Rio Grande do Sul, Santa Catarina e Paraná³⁵.

Com relação à questão demográfica, é importante fazer ainda outra consideração: das 35 famílias entrevistadas em fevereiro, pelo menos 04 delas já haviam deixado a Aldeia Kondá entre março e abril seguintes. Ao longo do ano, outras famílias também se foram, do mesmo modo que novas chegaram e passaram a fazer parte das relações da aldeia, estabelecendo residência própria ou morando na casa de algum parente. Diante desta constatação, não nos interessa desvendar as razões pessoais que levam cada família a se deslocar, mas sim, reafirmar o princípio da mobilidade espacial e do agenciamento das relações de parentesco que os Kaingang têm manifestado durante sua existência. Reafirmo que para este grupo, a concepção de “território tradicional” vai além da simples ocupação histórica de uma área, ela depende principalmente das relações que aí se estabelecem enquanto práticas sociais. É por isso que no deslocamento de uma área indígena para uma grande cidade e, vice-versa, os kaingang reafirmam seu modo particular de apropriação do espaço, impondo a sua própria lógica na administração da territorialidade, da espacialidade e da convivialidade.

Assim como em outras áreas indígenas kaingang, o artesanato (cestos de taquara, balaies de cipó, colares de sementes, arcos e flechas de madeira) é a principal fonte de renda dos moradores da Aldeia Kondá. Geralmente, as peças produzidas são vendidas em centros urbanos como a própria cidade de Chapecó ou nas cidades litorâneas durante os

³⁵ Mesmo que a procedência das famílias seja de áreas indígenas distintas, o Relatório de Identificação das Famílias Kaingang Residentes na Cidade de Chapecó, já havia apontado para a complexa e extensa rede de parentesco que este grupo estabelece com diversas terras indígenas.

meses de verão. Mesmo aqueles indivíduos que possuem alguma renda fixa como os aposentados, funcionários da FUNASA, professores ou demais funcionários das escolas (merendeiras e serventes), confeccionam o artesanato para complementar a renda ³⁶. Além de ser uma atividade econômica, o artesanato proporciona momentos importantes de convívio social, pois articula em suas tarefas, a unidade familiar. Geralmente, são os homens que buscam a matéria-prima no mato (cipós e taquaras), enquanto as mulheres e crianças preparam este material: ‘*estalando-os*’ e ‘*raspando-os*’ – como chamam o ato de cortar a taquara em tiras e tirar a casca do cipó, respectivamente. Posteriormente, sentadas à sombra de uma árvore nos dias de calor, ou em volta do fogão a lenha durante o inverno, elas ‘*trançam*’ os cestos sob os olhares atentos das crianças que desde cedo são introduzidas neste tipo de atividade. Os momentos de confecção do artesanato podem reunir apenas a unidade conjugal, isto é, um casal e seus filhos/as, como também o grupo doméstico, composto pelos membros de uma família extensa uxorilocal construída em torno de um casal de ‘*tronco-velhos*’, seus filhos adultos, os cônjuges destes e os netos ³⁷.

Além disso, a maioria dos grupos domésticos possui pequenas roças, onde geralmente plantam feijão, abóbora, batata-doce, milho, mandioca e moranga³⁸. Mesmo que nem todos os membros do grupo doméstico ajudem nas roças, estes alimentos servem para o consumo de todas as famílias que o compõem, afinal, faz parte das regras de reciprocidade kaingang dividir com os parentes as roupas e alimentos que cada família consegue.

³⁶ Apenas uma família afirmou não fazer artesanato por desconhecer a técnica.

³⁷ As principais unidades sociais da organização kaingang serão aprofundadas no capítulo II.

³⁸ Sobre a antigüidade das práticas agrícolas kaingang ver o mito que relata a origem da agricultura (mito do milho), coletado por Telêmaco Borba (1908).

Algumas famílias criam galinhas e porcos para complementar a dieta alimentar, mas a carne predileta para consumo é a bovina, geralmente comprada nos açougues da cidade. O par de bois existente na Aldeia Kondá é de toda a comunidade e serve somente para arar a terra ou fazer as colheitas das lavouras coletivas de soja e milho ³⁹. A área onde se localiza a atual Aldeia Kondá também possui muitos pés de erva-mate. Na última colheita, todos os homens foram convocados a fazer o corte dos ervais, já que “*o produto é da comunidade*”. As ramas de erva-mate foram trocadas com uma empresa da região, que beneficia este tipo de produto. Assim, a colheita não reverteu em qualquer retorno financeiro para a comunidade, mas cada família recebeu pelo menos um fardo de erva-mate beneficiada. O chimarrão é um hábito diário extremamente apreciado por todos. As rodas de chimarrão são rigorosamente feitas pelo amanhecer e ao final da tarde, quando os membros de uma família nuclear conversam sobre assuntos diversos que dizem respeito tanto ao tempo passado (*wãxi*), quanto ao tempo presente (*uri*). Os kaingang costumam fazer pequenos fogos de chão para esquentar a chaleira de água. Quando é verão, as sombras das árvores são os locais prediletos destas rodas, já no inverno, a família se aconchega em torno do fogão a lenha (presente na maioria das casas) ou nos “barracos” (*iñ-xin* – casa pequena) que constroem ao lado da residência principal, nos quais sempre há um fogo de chão aceso ⁴⁰. O chimarrão acaba sendo um modo de aproximação das pessoas, já que é impossível visitar uma casa e não aceitar uma cuia – sua recusa é quase considerada uma ofensa à família.

³⁹ Segundo o atual cacique da Aldeia Kondá (Alípio), as plantações de soja e milho são coletivas e resultado de um projeto aprovado pelos vereadores de Chapecó que destinou R\$100.000,00 (cem mil reais) para as áreas indígenas do Chimbanguê e da Aldeia Kondá. A verba foi dividida entre as duas áreas e com o dinheiro recebido, a comunidade da Aldeia Kondá decidiu investir em máquinas agrícolas e sementes para plantar. Depois da colheita, a produção será vendida para o mercado externo.

⁴⁰ O espaço do *iñ-xin* (casa pequena) também é utilizado para armazenar produtos da colheita (principalmente o milho), preparar refeições e confeccionar artesanatos.

Quanto à caça, coleta e pesca, embora fossem atividades muito apreciadas no passado, atualmente representam uma pequena parcela da prática de subsistência. A pesca na região já foi mais intensa. Logo que se mudaram pescavam bastante no rio Uruguai e Irani, mas segundo um informante: “*comeram tanto peixe que enjoaram*”. O mel continua sendo um produto extremamente apreciado, e alguns *velhos*⁴¹ ainda colhem o mel dos enxames encontrados no mato (junto às pedras ou em troncos ocos de árvores). Como estes homens circulam bastante no interior da mata nativa (buscando material para o artesanato ou apenas identificando plantas e córregos com água potável), quando identificam uma colméia, convidam os jovens do grupo doméstico para lhes ensinar a técnica de extração do mel. Estes homens têm grande orgulho porque ainda colhem o mel como os *antigos*: fazem um pouco de fogo próximo à colméia e conduzem a fumaça até ela, em seguida, retiram os favos de mel e os levam para os respectivos núcleos familiares.

A colheita de frutas, agora cítricas e não mais silvestres como no *wãxi*, é bastante freqüente. Os agricultores deixaram diversas árvores frutíferas plantadas na região e o período da colheita acaba sendo uma das atividades preferidas das crianças, jovens e mulheres. Estes momentos propiciam mais uma dentre tantas atividades sociais, pois normalmente são os indivíduos de um mesmo grupo doméstico que colhem as frutas e depois partilham entre as unidades familiares que o compõem⁴². A região também comporta algumas araucárias, mas a quantidade de pinhão é insuficiente para abastecer todas as famílias kaingang. Se antigamente cada subgrupo explorava seu próprio pinheiral, onde os troncos das árvores eram marcados para delimitar essa área, atualmente cada grupo

⁴¹ Sempre que utilizar a categoria ‘*velho*’, não estarei me referindo à idade avançada de determinada pessoa, mas ao modo nativo de fazer referência às pessoas consideradas mais experientes e sábias, que geralmente, ocupam o lugar central dentro de um grupo doméstico.

⁴² Na parte II deste trabalho a categoria de grupo doméstico será detalhada.

familiar procura garantir as poucas pinhas que se espalham pela região da Aldeia Kondá. Geralmente, como a araucária é uma árvore bastante alta, são os rapazes mais jovens de um mesmo grupo doméstico que coletam os pinhões para depois, partilhá-los com os demais membros das residências.

Apesar de todas estas atividades procurarem complementar a alimentação das famílias kaingang, elas são, cada dia mais, reduzidas (pela própria escassez destes produtos) e substituídas pelo uso intenso de alimentos industrializados como o macarrão, o arroz, o próprio feijão, o açúcar, a farinha, o sal, o café, os ‘salgadinhos’, os biscoitos e os refrigerantes. Como a renda de quase todas as famílias é muito baixa, a compra destes alimentos (mesmo que nem todos sejam considerados saudáveis para os padrões nutricionais de nossa sociedade) muitas vezes fica comprometida. Nestas situações, os kaingang de um mesmo grupo doméstico dividem entre as unidades familiares os alimentos que uns possuem mais que os outros. A Funai, em alguns momentos, distribuiu sistematicamente cestas básicas, porém, ao longo do trabalho de campo, soube apenas de uma vez em que houve esta entrega⁴³. As taxas de desnutrição infantil da Aldeia Kondá reduziram bastante desde que a comunidade deixou a cidade de Chapecó e se mudou para a região atual (quando estavam acampados no perímetro urbano houve inclusive mortes de crianças desnutridas)⁴⁴, no entanto, ainda não são consideradas ideais.

⁴³ Ao contrário de outras áreas indígenas, como Nonoai, por exemplo, as famílias da Reserva Indígena Aldeia Kondá não estão cadastradas no Programa Fome Zero do Governo Federal.

⁴⁴ De fevereiro a maio de 2004, a FUNASA registrou 03 casos de crianças desnutridas e 02 casos de crianças com outras deficiências nutricionais (não especificam em seus registros que deficiências são essas). Acredito que os adultos também apresentem distúrbios alimentares, problemas como anemia, obesidade, glicose alta, etc, mas não havendo quadro clínico sério, a atenção da FUNASA centra-se nas crianças.

Quanto à religião, predomina a evangélica (de diferentes ministérios), embora também existam famílias que se digam católicas⁴⁵. Na comunidade da Praia Bonita, das 16 famílias entrevistadas, 05 afirmaram freqüentar as igrejas evangélicas. As demais informaram que, no momento, não freqüentam nenhum centro religioso, mas dentre os membros destas famílias, alguns afirmaram já terem sido evangélicos. Na comunidade do Gramadinho, 07 famílias responderam não freqüentar igrejas, mas duas famílias disseram ser de religião católica. As 12 famílias restantes, no momento da entrevista, se definiram como evangélicas, no entanto, após duas semanas, um casal dizia não ser mais ‘crente’ porque tinha “*desviado*” (consumido bebidas alcoólicas no final de semana)⁴⁶. Almeida (2004) aponta que a característica geral da religiosidade interna às áreas indígenas kaingang é uma distinção expressa entre ‘crentes’ e católicos, porém, a preeminência de ‘crentes’ ou católicos também depende muito do contexto. Na Reserva Indígena Aldeia Kondá, este pesquisador também observou a predominância dos crentes.

As questões referentes à organização social, que interessam de modo especial para este trabalho, serão tratadas a seguir. Até aqui, o objetivo foi situar o leitor na trajetória histórica do povo Kaingang, na formação da Aldeia Kondá e na caracterização “panorâmica” do local e das famílias que a compõe.

⁴⁵ Seu Pedrinho, considerado o *kuiã* (xamã) da comunidade se diz católico porque “*essa é a religião dos antigos*”.

⁴⁶ A mobilidade com que os kaingang entram e saem das igrejas evangélicas é fato. Em alguns momentos afirmam ser ‘crentes’, em outros se dizem “*desviados*”.

PARTE II

II. 1) Partindo de princípios

“Os índios são como os brancos, também são quietos, risonhos, desconfiados... Mas, as pessoas precisam umas das outras, assim como precisamos do quente e do frio, pois o trigo só é possível de ser plantado no inverno e a colheita só pode ocorrer no verão”.

(Devercindo, 53 anos)

Os Kaingang pertencem ao tronco lingüístico Macro-Jê e assim como os demais povos Jê apresentam uma organização dualista de princípios sociocosmológicos (cf. Veiga, 1994 e 2000; Rosa, 1998; Silva, 2001; Crépeau, 2002; Fernandes, no prelo; Almeida, 2004). Contudo, Nimuendajú (1993[1913]: 60) foi o primeiro a alertar que diferentemente dos outros povos da mesma filiação lingüística, o dualismo Kaingang também implica em trocas matrimoniais: “(...) a divisão em *Kañeru* e *Kamé* é o fio vermelho que passa por toda a vida social e religiosa desta nação” (idem, *ibidem*).

O dualismo Kaingang está visivelmente presente na organização social, caracterizada pela existência destas duas metades exogâmicas, patrilineares, complementares e assimétricas, designadas *Kamé* e *Kainru*⁴⁷. Preocupado em demonstrar a assimetria deste dualismo, pela qual a metade *Kairu* seria sempre englobada pela metade

⁴⁷ Veiga (1994) observou que os Kaingang possuem subdivisões binárias de suas metades exogâmicas. Assim, ela aponta a existência de duas seções em cada metade: *Kairu* e *Votor* na metade *Kairu* e, *Kamé* e *Wonhétky* na metade *Kamé*, afirmando que a filiação a uma metade e seção é definida patrilateralmente. Além disso, a autora salienta que: (...) “os *Wonhétky* são, para alguns, considerados como o par simétrico dos *Votor*. Isso aparece nas pinturas e também em alguns depoimentos que consideram que os membros dessas duas seções seriam também parceiros matrimoniais preferenciais entre si” (Veiga, 1994: 72). Atualmente, está ocorrendo uma simplificação na maioria das áreas indígenas, onde as subdivisões foram deixadas de lado, mas mantém-se a exogamia entre *Kamé* e *Kairu*.

Kamé, Crépeau analisou tanto a versão do mito de origem recolhida por Schaden (1956), quanto o mito de origem da lua narrado ao pesquisador por Vicente Fokê⁴⁸. A partir deles, constatou que:

“[os Kaingang] concebem seu dualismo como formado por uma unidade original (...). A unidade primordial, ou de tipo zero é, portanto, constituída por uma das metades, a metade *Kamé*, que é concebida como hierarquicamente primeira e englobante” (Crépeau, 1997: 25-6).

Seguindo esta perspectiva e inspirando-se nos estudos de Viveiros de Castro (1993) sobre os povos amazônicos, a tese de Ricardo Cid Fernandes (2003a), um dos trabalhos mais recentes e instigantes sobre os Kaingang, propõe resolver a seguinte questão: como articular a hierarquia característica do faccionalismo político com a complementaridade expressa nos princípios dualistas, ou simplesmente, como unir política e parentesco? A introdução do gradiente ‘próximo-distante’ no sistema de metades *Kamé* e *Kairu*, através do emprego de termos como *kaitkó* (irmão) e *iambré* (cunhado)⁴⁹, ou consangüíneo-afim, parece ser a resposta encontrada pelo autor para entender o modelo da aliança nesta sociedade.

Analisando a mitologia Kaingang, Fernandes aponta a descendência patrilinear e a exogamia entre os *Kamé* e *Kairu* como as formas sociológicas dos princípios da identidade e da diferença, respectivamente (Fernandes, 2003a: 55). O autor também se debruça sobre o ritual do Kiki⁵⁰ e verifica que nele o caráter assimétrico-hierárquico da relação entre as

⁴⁸ Um dos rezadores e organizadores do Ritual do Kiki retomado na Terra Indígena Xapecó.

⁴⁹ De acordo com Fernandes, 2003, os termos *kaitkó* e *iambré*, são macro-classificações que definem aqueles indivíduos pertencentes a mesma metade – os não casáveis, e os indivíduos da outra metade – casáveis.

⁵⁰ ‘Culto aos Mortos’ que, atualmente, acontece apenas na Terra Indígena Xapecó. Este ritual se mantém como centro de referência ritual dos Kaingang. Ver algumas descrições do Kiki em Veiga (1994); Almeida (1998); Rosa (1998) e Fernandes (2003a).

metades *Kamé* e *Kairu* é englobado pela dicotomia *kaitkó* (irmão) e *iambré* (cunhado), isto é, parentes e cunhados ou consangüíneos e afins. Em todas as etapas do ritual, Fernandes observa que é encenada a negação da afinidade e, conseqüentemente, a afirmação da consangüinidade. Esta inversão da ‘ordem’ é superada apenas na dança final, quando se restitui a diferença como condição para a vida social (idem, ibidem). A fórmula geral da descendência, como mecanismo de recrutamento aos grupos exogâmicos, acabou sendo refinada pelo autor para contemplar a inclusão da dicotomia entre consangüíneos-afins no dualismo kaingang e para salientar que as metades kaingang definem a direção da troca matrimonial, porém não definem as unidades de troca (idem, p.56).

Do mesmo modo como observou Fernandes (2003a), Almeida também verificou que durante o ritual do Kiki haveria uma supressão temporária da afinidade. Tal idéia estaria pautada em uma concepção sobre o mundo dos mortos, onde todos se transformariam em *kaitkó*, isto é, onde todos da mesma marca permaneceriam juntos, vivendo em um mundo de consangüíneos (Almeida, 2004: 155).

Fernandes complementa sua análise da mitologia e do ritual examinando diferentes registros da terminologia de parentesco kaingang. Através destes registros, observa que há um emprego recorrente de termos que designam o pertencimento às metades e termos que designam a qualidade de consangüíneos e afins. Esta informação permite ao autor concluir que coexistem duas terminologias para as relações de parentesco kaingang, uma regida pelo parâmetro ‘metades’ e a outra pelo parâmetro ‘proximidade/ distância genealógica e social’. De acordo com esta interpretação, o parâmetro ‘metades’ seria o modo genérico da relação social entre os distantes assim, se no domínio dos consangüíneos todo kaingang sabe como deve se relacionar, no domínio dos afins cabe descobrir com quem é possível casar (Fernandes, 2003a: 67-8).

Já que a descendência define não apenas a metade à qual um indivíduo pertence, mas também um grupo de parentes formado por não-casáveis, seria possível pensar que aqueles que pertencem à outra metade seriam, de modo geral, objeto de troca matrimonial. Porém, há uma distinção significativa, a saber, entre ‘primo-cruzado-parente’ e ‘primo-cruzado-cunhado’. Os *iambré* (no caso as pessoas de uma outra metade em relação a ego) não-casáveis seriam justamente os/as primos/as cruzados/as, filhos/as da tia – irmã do pai e filhos/as do tio – irmão da mãe. A interdição destes casamentos não está dada nas terminologias, tampouco na divisão de metades, mas está presente em diversos relatos dos kaingang: “*o próprio primo casar com a prima, ele vira boitatá, uma coisa feia. Primeiro pergunta a marca. Se não é tua prima verdadeira, então pode casar, se for, tem que respeitar como tua irmã*” (idem, p.68).

Para Fernandes, esta regra tem um valor sociológico estruturante, visto que a organização social kaingang está baseada na patrilinearidade, na uxorilocalidade, na articulação de grupos locais dispersos territorialmente e visto também que o casamento resulta na aliança entre distintos grupos domésticos (idem, p.61). Como resultado deste processo, o autor conclui:

“(…) homens afins são transportados para o interior do grupo de parentes [da mulher] sendo, de certa forma, consangüinizados, ao passo que homens consangüíneos são transportados para o exterior e, inversamente, são afinizados [já que passam a fazer parte do grupo doméstico da mulher]. Trata-se de um processo constante de incorporação e expulsão característico da uxorilocalidade Jê, no qual a afirmação da afinidade é seu eixo dinâmico. Quando a afinidade não se realiza em sua plenitude são impressas marcas de inferiorização⁵¹ e são acionadas estratégias de purificação⁵².(…) [Por fim,] o

⁵¹ Veiga (2000) registra que alguns kaingang afirmam que os subgrupos Votor e Wonhetky seriam filhos de relações incestuosas, isto é, casamentos entre membros da mesma metade.

⁵² Como os filhos de casamentos entre membros da mesma metade (do incesto) são considerados fracos, lhes é conferida a categoria especial de *péin* – uma categoria com papel cerimonial destacado, dotada da força necessária para tratar com os mortos das duas metades (durante o ritual do Kiki).

eixo da organização social kaingang é construído a partir das relações subsumidas à afinidade potencial, que, representando o pertencimento à metade alterna e o distanciamento genealógico e social, faz a ponte entre o parentesco e seu exterior – o domínio do político” (idem, p.84).

O intuito de resgatar alguns aspectos do trabalho de Fernandes foi de contribuir para a construção de um modelo de organização social kaingang, no qual a qualidade de suas relações sociais destaca-se como fundamental. O próprio mito de origem do grupo, antes de apontar para a criação do mundo e/ou das pessoas, orienta os *iambré Kamé* e *Kairu* a desempenharem papéis ideais de amizade, ajuda mútua, cooperação, complementaridade e reciprocidade⁵³.

De fato, a cosmologia kaingang está necessariamente pautada no princípio da alteridade. Conta o mito de origem da lua que, no início do mundo, era sempre dia, pois havia dois sóis que eram irmãos. Um dia eles brigaram, *Rã* (sol) deu um soco no olho de *Kysã* (lua) e este ficou mais fraco. A partir de então, separou-se a noite do dia, ficando a lua encarregada da escuridão e do frescor e o sol do calor e da luz. No mito, a diferenciação dos iguais (irmãos) surge para manter o equilíbrio na natureza e a proliferação da vida. Tal princípio mitológico se estende também para o plano sociológico, no qual a criação da alteridade é a porta de entrada para a vida social kaingang, isto é, onde se relacionar com o ‘diferente’ é condição de existência da vida social.

⁵³ A regra da reciprocidade faz parte do quadro ético e moral dos kaingang. Tal princípio é visível entre os membros de um mesmo grupo doméstico, entre as metades e também entre aqueles com os quais se estabelece uma relação de troca de favores, por exemplo, o cacique pode distribuir os cargos entre as lideranças ou outras ocupações importantes e remuneradas de acordo com o apoio que obtém de algumas famílias da aldeia. Os *ajutórios*, estratégia kaingang de articulação entre as unidades sociais, permite que se manifeste uma moralidade específica. “Moralidade esta que, à moda de Durkheim, é fonte da solidariedade necessária à sobrevivência, à identidade e à inserção social de um grupo doméstico” (Fernandes, 2003a: 135).

Desde os registros dos observadores do século XIX, sabemos que os Kaingang estão distribuídos em inúmeros grupos, aliás, bastante numerosos. O engenheiro Pierre Mabilde (1983[1836-1866]) já havia apontado que tais grupos se constituem em configurações políticas de *famílias entrelaçadas*. Segundo a análise desenvolvida por Fernandes sobre estes registros históricos, tal entrelaçamento de famílias se expande e se contrai de modo a formar as unidades que chamamos de grupos locais e unidades político-territoriais (Fernandes, 2003a: 119). Para este autor, a articulação entre os grupos familiares, os grupos domésticos e as *parentagens*⁵⁴ permite definir o modelo de sociabilidade que está na base da configuração das comunidades kaingang no contexto atual (idem, p.87).

Definir os conceitos de família nuclear e grupo doméstico é fundamental para sustentar o argumento central deste trabalho: a articulação entre os episódios de adoecimento e de cura junto às relações sociais. A família nuclear formada por um casal e seus filhos está inserida em unidades sociais maiores que se projetam concentricamente na direção de domínios mais abrangentes de relações sociais. A primeira unidade que a envolve é o grupo doméstico, formado pela família extensa uxorilocal que acolhe o novo casal. Na Aldeia Kondá, observei que, apesar do funcionamento da uxorilocalidade em algumas residências, há uma série de novos arranjos locais, principalmente entre casais jovens, em que o homem prefere residir próximo à sua família e não junto ao sogro. Independente da família que acolhe o novo casal, isto é, o grupo doméstico em si, a família nuclear é uma unidade social dotada de direitos e deveres próprios (Fernandes, 2003a: 120-1).

⁵⁴ Categoria nativa que faz parte da linguagem de parentesco kaingang, mas está descolada dos princípios de descendência e residência. Definida pela relação que alguns indivíduos mantêm com determinados grupos domésticos. A *parentagem* amplia as relações contidas no domínio do grupo doméstico através do *ajutório* (ver nota anterior). Fernandes aproxima a *parentagem* da categoria analítica 'kindred', porém salienta que ao contrário desta, a *parentagem* não se configura como uma unidade corporada e exógama, já que os indivíduos que dela fazem parte se reúnem para fins determinados, em ocasiões determinadas, nas quais a participação é sempre optativa (Fernandes, 2003a: 134-5).

Por sua vez, o grupo doméstico é composto por membros de uma família extensa construída em torno do chefe de uma família nuclear formada por um casal com filhos adultos. É comum os Kaingang se referirem aos membros destes casais como os *tronco-velho*⁵⁵ (idem, p.125).

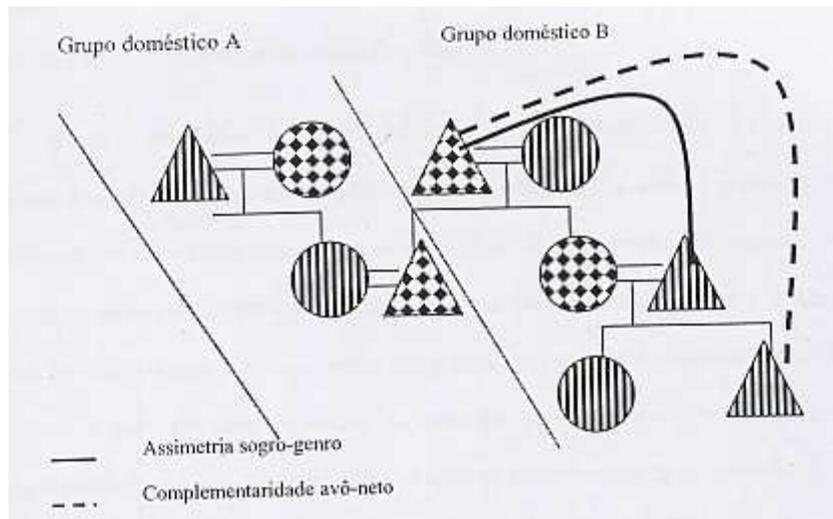
“A circunscrição da família nuclear ao grupo doméstico faz com que as habitações kaingang estejam dispostas em aglomerados residenciais compostos, geralmente, por duas ou mais habitações (...), próximas de uma área de cultivo e de um caminho que as liga às demais habitações. É também comum que estes aglomerados residenciais estejam próximos a cursos de água” (idem, p.126).

Uma das formas de analisar as relações dentro de um mesmo grupo doméstico é utilizando o critério de gênero. De acordo com o padrão ideal de residência kaingang – a uxori-localidade –, as mulheres (mãe e filhas) de um mesmo grupo doméstico identificam-se apenas pela consangüinidade, já que segundo a patrilinearidade, pertencem a metades opostas. O que as une é a solidariedade tanto nas atividades econômicas (produção de artesanato, trabalho nas roças domésticas) quanto nas atividades que envolvem a gravidez, o parto e a criação dos filhos. De outra parte, a relação entre os homens de um grupo doméstico envolve tanto a consangüinidade quanto a afinidade, bem como, o pertencimento a mesma metade e a metade oposta. Expliquemos: no grupo doméstico as relações masculinas se dão entre sogro e genro (afins), entre pai e filho (consangüíneos que pertencem a mesma metade) e entre avô materno e neto (consangüíneos que pertencem a metades opostas). Observe o grupo doméstico B no diagrama abaixo.

⁵⁵ *Tronco-velho* é uma categoria nativa que implica o pertencimento a determinado lugar, a vivência e a memória da comunidade. Apesar de ser um conceito que não abarca apenas a idade avançada de determinada pessoa, a senioridade é extremamente valorizada entre os kaingang e atribui status social ao indivíduo.

Diagrama 2 – Representação ideal das relações de parentesco constitutivas de dois grupos domésticos.

Fonte: Fernandes, 2003a.



Em função destas três relações, Fernandes (2003a) sugere que a assimetria da relação entre sogro-genro e a identidade da relação pai-filho encontra um meio termo na relação entre avô-neto. O que deve ser salientado é que mesmo que avô e neto sejam consangüíneos, pertencem a metades distintas. No entanto, junto com a mãe, o avô é responsável pela educação e pela socialização do neto nos conhecimentos e contextos tradicionais kaingang: ambos o ensinam a “*usar a marca*”. Se o pai transmite para os filhos a marca a qual pertencem, bens (como porções de terra) e conhecimentos específicos, a mãe (e também o avô) “*ensina o filho como é que trata com os iambré*”, ou seja, como o jovem deve se portar nas relações com os afins. O padrão de herança reconhecido é, efetivamente, patrilinear, porém tal herança só se efetiva com os ensinamentos complementares

transmitidos via materna. Aqui, de acordo com Fernandes (2003a: 123), manifesta-se um princípio de *filiação complementar*.

“O grupo doméstico ao unir as diferenças de metade e de geração estabelece seu potencial produtivo e reprodutivo, se consagrando como a unidade corporada provida de afinidade. Sua capacidade produtiva não depende de terras exclusivas, mas da capacidade de articular a força de trabalho entre aqueles que o constituem e que lhe são solidários. Seu potencial reprodutivo não depende da transmissão de bens (sítios), mas da capacidade de formar alianças. Os grupos domésticos são, enfim, a unidade de troca da sociabilidade Kaingang. Pertencer a um grupo doméstico significa, para os Kaingang, pertencer a uma unidade social dotada de identidade única. Os grupos domésticos, com efeito, são diferentes entre si. Embora a afinidade entre homens e a consangüinidade entre mulheres seja a fórmula geral de sua constituição, os grupos domésticos diferem quanto a sua capacidade de articular redes de relações sociais, bem como, diferem quanto a sua relação com a história local” (Fernandes, 2003a: 132).

Além das relações estabelecidas através dos princípios de descendência e residência, em torno dos grupos domésticos se constitui uma rede de relações sociais, que envolvem outras famílias nucleares e grupos domésticos. Estas relações, marcadas pela articulação entre distintas unidades sociais, ocorrem em determinadas ocasiões (como no momento de preparo da terra, da colheita ou mesmo em eventos festivos, como os casamentos), quando um grupo doméstico solicita à ajuda daqueles que considera como sua *parentagem* (ver nota 49). Segundo Fernandes:

“O grupo doméstico é o grupo corporado, por excelência, da sociabilidade kaingang. Trata-se de uma unidade territorializada que operacionaliza a exogamia de metades, sendo dotada de um foco central (os *tronco velho*) e sendo capaz de integrar a solidariedade de uma *parentagem*” (idem, p.141).

Até o momento, procurei evidenciar a importância dos princípios de exogamia e descendência na organização social kaingang, salientando, a partir das contribuições

teóricas de Fernandes (2003a), que os conceitos de família nuclear, grupo doméstico e *parentagem* são centrais para a compreensão das relações sociais kaingang. Adiante, serão expostos dados etnográficos relatados pela literatura kaingang e observados no trabalho de campo que complementam o modelo de organização social e de sociabilidade deste grupo.

II. 2) Sociabilidades – dados etnográficos

Na análise dos dados etnográficos observados no trabalho de campo e/ou relatados pela literatura kaingang, nem sempre se constata apenas o cumprimento dos princípios que são considerados ideais para o bom funcionamento da sociedade Kaingang. Muitas vezes, a infração de regras também articula aspectos importantes para o desenrolar da vida social.

II. 2a) Contravenções, ajustes e a busca de soluções nos casamentos kaingang

Apesar de todas as mudanças históricas ocorridas com o povo Kaingang, o dualismo, presente na sociologia e na cosmologia do grupo, continua prescrevendo o casamento exogâmico, entre as metades *kamé* e *kairu*, como ideal⁵⁶.

Na Aldeia Kondá, de modo geral, os discursos rejeitam o casamento endogâmico (dentro da mesma metade), considerando-o incestuoso – a antítese da sociedade, se tomarmos a concepção de Lévi-Strauss como sugere Veiga (cf. 1982[1949]: 62 *apud* Veiga, 2000: 82). Entretanto, na observação empírica desta sociedade, verifiquei que há sim uma possibilidade de união entre pessoas da mesma metade, desde que, o casal e suas famílias, cheguem a um acordo junto com as lideranças locais.

No caso observado durante o trabalho de campo, as negociações entre os envolvidos (o casal e seus grupos domésticos) e a liderança local foram bastante intensas, mas ao final, não se consolidou nenhum acordo. Mesmo que as lideranças tivessem sido coniventes com esta união endogâmica, o casal e seus familiares estariam marcados como transgressores e,

⁵⁶ Almeida (2004: 42) registra que em sua pesquisa o único local com depoimentos explícitos sobre a negação do casamento entre as metades foi na Terra Indígena Cacique Doble/ RS.

de certa forma, teriam sido ‘punidos’ pelo restante dos indivíduos da aldeia. A punição implicaria para estes grupos domésticos passarem a ser motivo de olhares e comentários negativos das demais famílias da aldeia. Além disso, eles estariam sujeitos a exclusão de grande parte das relações e atividades que marcam este mundo social.

Os kaingang me informaram que caso os envolvidos com o incesto não sejam mais aceitos na aldeia, eles devem providenciar a mudança “espontânea” para outra área indígena, pois, do contrário, serão literalmente expulsos (*transferidos*, como dizem os kaingang), podendo ou não, retornar depois de um tempo mínimo que varia de seis meses a dois anos.

As etnografias kaingang de modo geral (ver p.ex., Oliveira, 1996; Juracilda, 2000; Almeida, 2004 e Fernandes, 2003a), registram uma série de depoimentos em que os kaingang manifestam que o casamento dentro da mesma metade implica no ‘enfraquecimento’ da família. Conforme um interlocutor de Fernandes (2003a) da Terra Indígena Rio da Várzea/ RS salienta, quando ocorrem casamentos entre indivíduos da mesma metade, os pais do casal devem ser punidos porque “*não ensinaram direito os costumes e, (...) a família vai enfraquecendo*”. Outro kaingang (da Terra Indígena Monte Caseros/ RS) também entrevistado por este pesquisador acrescenta que “*filho da mesma marca é errado, é posto nome feio em cima deles, ele é ‘péin’, carrega o nome das sepulturas nas costas, ele tem o nome dos bichinhos do mato que não se come, são imundos*” (Fernandes, 2003: 73).

Juracilda Veiga registra que alguns kaingang afirmam que os subgrupos *Votor* e *Wonhetky* (ver nota 42) seriam filhos dos casamentos entre membros da mesma metade, o que significaria que o incesto não é, em verdade, uma prática recente (Veiga, 2000: 96). Ao contrário do que aparenta, mesmo sendo uma transgressão as regras sociais, o incesto é

essencial para manutenção da própria sociedade Kaingang, visto que introduz papéis cerimoniais únicos. Para que as crianças oriundas destas relações incestuosas – consideradas fracas desde o nascimento – cresçam com saúde é preciso restabelecer sua força. Assim, a exogamia e a complementaridade entre as metades é simbolicamente devolvida no momento em que elas recebem as marcas (comprida e redonda) das duas metades e ainda um nome especial classificado como *jiji koreg* (nome feio/ruim)⁵⁷.

“Estas crianças são *péin* – uma categoria, com papel cerimonial destacado, dotada da força necessária para tratar com os indivíduos da metade oposta e para entrar em contato com os objetos dos mortos⁵⁸. (...) Há um ajuste na concepção de descendência a fim de acomodar a excepcionalidade dos casamentos que não reproduzem a exogamia de metades. (...) Uma vez que esta categoria tem papéis cerimoniais fundamentais no tratamento com os mortos, com seus objetos e parentes, conclui-se que a endogamia de metades é parte constitutiva do dualismo kaingang” (Fernandes, 2003a: 73-4).

A situação de incesto que presenciei na Aldeia Kondá envolvia um casal de jovens, pertencentes à mesma metade (*Kamé*), que havia fugido e morado durante mais ou menos dois meses na área indígena de Nonoai (junto da avó materna da moça). O casal fugiu justamente quando os pais dele estavam ausentes da aldeia (tinham ido vender artesanato em Concórdia – cidade da região). Assim que estes retornaram e souberam da notícia, desaprovaram a união, da mesma maneira que já tinha feito a família da moça.

O casal *kamé-kamé*, estrategicamente retornou para a Aldeia Kondá um dia antes do início das festas programadas para marcar o casamento entre um rapaz *kamé* e uma jovem *kairu*. Sabendo da chegada dos jovens, as lideranças resolveram aguardar o término das comemorações para tentar definir um encaminhamento à ‘indesejável união’. Neste meio tempo, o pai da moça se reuniu com o pai do rapaz para conversar sobre a união dos filhos

⁵⁷ Ver a parte referente aos nomes kaingang (p.70).

⁵⁸ Sobre a descrição aprofundada da categoria *péin* ver Veiga (1994).

que ambos rejeitavam. Transcorrida uma semana, o casal começou a se desentender, mas ao final de cada briga, sempre acabavam reatando. Os parentes do grupo doméstico da jovem, preocupados com estes conflitos, resolveram pedir à liderança a separação do casal, pois segundo eles, o rapaz estava agredindo fisicamente a moça. A família dela reuniu-se com as lideranças, mas aparentemente nada foi feito para solucionar o problema. Tudo parecia ter sido abafado, quando de um dia para o outro, todo o grupo doméstico do rapaz decidiu mudar de área indígena. A justificativa explicitada pelos pais do jovem pautou-se em questões de ordem econômica e política: “[na Aldeia Kondá] *a vida é difícil, não tem terra para plantar e as lideranças não buscam de fato os direitos do grupo*”. No entanto, era evidente que a mudança de todo o grupo doméstico estava diretamente relacionada aos conflitos e constrangimentos oriundos da união do filho *kamé* com a moça também *kamé*.

Estes acontecimentos envolveram intensamente todos os membros dos grupos domésticos de ambos os lados, o que demonstra que em momentos de conflitos entre grupos, cada um articula-se e procura fortalecer-se junto aos seus parentes para se impor diante dos demais. Se o próprio grupo doméstico traz em seu interior a forma sociológica de controle, onde o chefe de uma família nuclear (o sogro) exerce sobre outra (o genro) sua autoridade, entre os distintos grupos domésticos do interior da aldeia também se observa uma certa disputa política, através da qual cada grupo doméstico procura demonstrar sua capacidade de articular redes de relações sociais e marcar a sua posição e influência dentro da própria sociedade. Diante disso, se pode concluir que foi o grupo doméstico do rapaz que se retirou da aldeia por dois motivos principais: primeiro, ele não contava com a mesma rede de relações sociais, inclusive junto às lideranças, com que contava o grupo doméstico da moça; segundo, o grupo doméstico dela está ‘amarrado’ a toda a história de constituição da própria Aldeia Kondá, desde a época em que esta se localizava na cidade de

Chapecó, ao contrário do grupo doméstico dele, que vivia na Reserva Indígena a apenas seis meses.

II. 2b) Alianças ideais

Desde fevereiro, quando cheguei na Aldeia Kondá para cumprir a primeira etapa do trabalho de campo, me deparei com um enorme investimento dos kaingang no casamento que aconteceria em meados de abril. As famílias dos noivos estavam completamente envolvidas com a produção e venda de artesanatos, já que cada uma teria suas próprias despesas com os preparativos para o evento (aluguel de roupas, foguetes, alimentação para os parentes vindos de outras áreas indígenas e para os demais convidados da festa). Por ser um momento extremamente importante para eles, no qual se estabeleceria uma aliança ou ‘reconciliação’ (conforme comentaram comigo) entre famílias, havia uma explícita preocupação com a fartura: de comidas (pagas pelas famílias dos noivos e arrecadadas junto aos órgãos do Estado e ONG’s), de foguetes, de bebidas, de música, de parentes e convidados. De modo geral, naquele momento da pesquisa, o casamento era o assunto preferido dos meus interlocutores. Em função da mobilização que este acontecimento gerou na Aldeia Kondá (e em outras áreas indígenas kaingang que locaram ônibus para se deslocarem até a festa), da oportunidade que tive em acompanhar grande parte das etapas deste ritual e da ausência de trabalhos que descrevam os casamentos kaingang, apresento como contribuição etnográfica uma descrição dos momentos que marcaram tal festa.

O casamento entre o rapaz *kamé* e a moça *kairu*, ele com 19 anos, ela com 14 anos aconteceu dia 24 de abril de 2004, um sábado de bastante sol. No final da tarde de sexta-feira muitos ônibus de outras aldeias kaingang já haviam chegado para as comemorações. A casa dos pais do noivo e a da mãe (viúva) da noiva estavam repletas de parentes, fazendo com que o movimento de pessoas, as conversas e risos

fossem intensos. Um forte sentimento de alegria tomava conta destas residências. Durante a tarde de sexta-feira, as atividades na casa do noivo giravam principalmente em torno dos alimentos: enquanto os homens preparavam os espetos e a carne que seria assada no dia do evento, as mulheres mais velhas envolviam-se no preparo de pães e comidas para alimentar os convidados que já se encontravam no local. As moças jovens também auxiliavam, fundamentalmente na limpeza da casa, já que o trânsito de pessoas era intenso. Nesta noite, no salão de baile da aldeia, ocorreu a “festa da noiva”, na qual não pude participar porque estava ajudando a tia paterna do noivo a fazer o bolo de casamento (cada um dos noivos faz ou compra seu próprio bolo).

No sábado pela manhã a auxiliar de enfermagem chegou na aldeia para arrumar a noiva. Fui acompanhar este ritual feminino de ‘embelezamento’ que aconteceu no postinho de saúde da Praia Bonita. Enquanto a noiva era vestida e maquiada, diversos olhares femininos e infantis acompanhavam cada passo. Tanto o traje da noiva quanto o do noivo foram alugados em uma loja no centro de Chapecó. Depois que a noiva estava pronta, sua mãe soltou o foguete que a anunciava, vários outros o seguiram. A noiva, sua mãe, eu e a auxiliar de enfermagem fomos no meu carro até o Gramadinho onde se realizou a cerimônia e a festa. Atrás de nós seguia o ônibus com os parentes dela soltando foguetes pelas janelas.



Foto 4: Mãe da noiva anunciando a filha

Até o momento do encontro, noivo e noiva não poderiam se ver, assim, ela acomodou-se na casa de uma tia materna que vive no Gramadinho, enquanto ele aguardava na casa do cacique. Em torno de cada uma destas residências os parentes de cada metade se aglomeravam, curiosos admiravam os noivos e marcavam a proximidade com um dos membros do casal. De repente alguém avisou que era chegada a hora: os noivos e suas famílias saíram das casas em direção à estrada da aldeia (SC 484). Ele, *kamé*, vinha do lado leste e ela, *kairu*, do lado oeste. Ao lado de cada noivo vinha o casal de padrinhos escolhido e atrás seguiam os parentes e amigos mais chegados dando gritos e urros que pareciam de guerra. Uma nuvem de fumaça (dos foguetes) parecia complementar a performance. Se alguém que desconhecesse os Kaingang chegasse na aldeia naquele instante, poderia imaginar que um embate estava prestes a acontecer. No entanto, a seriedade com que cada metade se encarava foi conduzida apenas até o momento em que os noivos

realmente ficaram frente a frente, a partir de então, eles se deram as mãos e todos, pacificamente, seguiram para o salão de baile. Lá, o casal recebeu orientações do cacique e de dois conselheiros (homens mais velhos pertencentes a cada uma das metades) enfatizando as regras de comportamento que as pessoas casadas deveriam cumprir na sociedade kaingang. Após o término desta cerimônia, todos se dirigiram para o almoço. A distribuição da carne (assada no fogo de chão) seguiu os princípios da organização social kaingang: cada chefe de uma família nuclear tinha direito a um espeto, sendo que, cada família sentava junto ao seu grupo doméstico onde partilhavam os espetos entre si. (Os grupos domésticos com mais prestígio na aldeia receberam mais de um espeto).



Foto 5: A metade da noiva



Foto 6: O noivo e os padrinhos

Conforme os kaingang me explicaram, “*os foguetes lançados simulam um jogo*”, no qual a família que têm mais parentes solta mais foguetes, isto é, demonstra ter mais vínculos sociais, e conseqüentemente, ganha o “jogo”. Os estouros dos foguetes reforçam a importância que os kaingang atribuem a sólida e harmônica rede de parentesco. E, mesmo que o casamento exogâmico marque a aliança, a reconciliação e a complementaridade entre as metades, o “jogo” simulado pelos foguetes lançados evidencia a assimetria entre as metades, já que uma delas necessariamente será a “vencedora” e a outra a “perdedora”.

Os noivos não recebem presentes (como é o caso dos nossos casamentos), mas os parentes investem o que podem (e muitas vezes o que não podem) na compra dos foguetes a serem estourados. Desta forma, cada membro da extensa rede de parentesco reforça os sólidos vínculos que mantêm com os seus, expressando a importância que os kaingang dão as suas relações sociais. Assim, pode-se dizer que o ato de estourar foguetes nada mais é que uma representação simbólica da necessidade de se manter e reforçar os laços e as alianças sociais, seja no dia-a-dia, seja em eventos especiais.

Na literatura etnográfica kaingang, apesar da insistência dos autores em reafirmar a importância do princípio exogâmico, são encontradas poucas descrições sobre os casamentos enquanto rituais e práticas simbólicas e sociais. Esta constatação gera uma dúvida se, antigamente, tais comemorações eram realmente inexistentes. Mesmo nas etnografias mais recentes não se encontra nenhuma descrição das etapas e simbolismos que envolvem as festas de casamento entre os kaingang. É consenso entre os autores (cf. Oliveira, 1996; Rosa, 1998; Veiga, 1994 e 2000; Almeida, 2004), que a festa mais importante da sociedade Kaingang sempre foi o *Kiki*, na qual se marca o ritual do culto aos mortos. A preparação para essa festa era assinalada por atividades rituais, todas elas organizadas pelas metades exogâmicas do grupo – *kamé* e *kairu* –, através das quais uma metade complementava a outra.

“Eram atividades de reciprocidade (...) A festa em si era um encontro marcado por grandes bebedeiras, em um ritual altamente simbólico, que evidenciava e transparecia a rede social desta sociedade, permitindo aos seus integrantes intensificar suas relações sociais e reafirmar a identidade grupal” (Oliveira, 1996: 48).

Tal descrição também poderia ser utilizada para descrevermos as festas de casamentos que ocorrem atualmente nas áreas indígenas kaingang. Assim, tanto o ritual do *Kiki* quanto os casamentos em si, destacam-se pelas atividades rituais, tanto preliminares à festa, quanto durante o acontecimento. No casamento, as atividades são realizadas principalmente pelos parentes mais próximos aos noivos, da mesma forma que no *Kiki*, os principais responsáveis pela realização do evento eram os parentes dos mortos. Ambas as cerimônias evidenciam e transparecem a rede social kaingang, permitindo aos seus integrantes intensificar seus laços. Talvez se possa inclusive afirmar que, hoje, as festas de casamento

(entre as metades exogâmicas) estejam suprindo a ausência, na maioria das áreas indígenas kaingang, das festas relacionadas ao *Kiki*⁵⁹, quando a sociedade reforçava sua própria estrutura social.

⁵⁹ A Terra Indígena Xapecó é a única que ainda realiza o ritual do *Kiki*.

II. 2c) Os nomes

De modo geral, os nomes têm uma grande importância na vida política e cerimonial dos povos Jê (Lopes da Silva, 1986). Entre os Kaingang, eles também são bastante valorizados. Desde o nascimento, os kaingang são providos de nomes que ocupam um papel central na constituição da Pessoa. Na Aldeia Kondá muitos indivíduos são dotados de nomes indígenas, mas no dia-a-dia, geralmente utilizam somente os nomes em português, que não perderam a função de elementos estratégicos para o acesso e conquista de bens, sejam materiais e/ou sociais ⁶⁰.

Sendo a sociedade kaingang patrilinear, observei uma grande importância assentada no sobrenome paterno, o qual geralmente é o único sobrenome que a criança recebe quando é feito o registro da Funai. Entretanto, se o pai abandona a família, normalmente os filhos passam a ser identificados pela mãe com o seu sobrenome, mesmo que no registro permaneça o sobrenome do pai. Em contrapartida, se o pai morre, seu sobrenome não é retirado da criança, pois o acontecimento foi involuntário. Outra situação verificada no trabalho de campo é que quando acontece a separação de um casal e posteriormente a união da mulher com outra pessoa, os filhos podem ou não ser aceitos pelo novo marido da mãe. Nestes casos, quando os filhos são aceitos pelo padastro, eles passam a ser identificados com o seu sobrenome, caso contrário, é mantida a referência paterna anterior, não sendo

⁶⁰ Uma das reclamações mais frequentes da equipe da Funasa é a constante troca de nomes que os kaingang da Aldeia Kondá praticam para acessar tanto tratamentos médicos quanto benefícios do governo (bolsa família, bolsa escola, auxílio maternidade, bolsa alimentação). O cadastramento destes benefícios é de responsabilidade da Funai, com exceção da bolsa escola que é cadastrada pela enfermeira ligada ao convênio Funasa/Prefeitura de Chapecó).

modificado o sobrenome⁶¹. Neste sentido, o nome é apenas mais um mecanismo incorporado na sociologia kaingang.

A categoria dos *péin*, também exemplifica este tipo de princípio: ela possibilita que a criança oriunda de uma relação incestuosa seja integrada na sociedade kaingang, mesmo que os pais tenham infringido a regra da exogamia. Através do recebimento das duas marcas (comprida e redonda) e de um nome considerado forte (*jiji koreg*), este indivíduo pode restabelecer sua força (já que a endogamia enfraquece a criança e sua família) e ocupar um papel cerimonial considerado central no ritual do *Kiki*.

“Para a maioria dos Kaingang, *jiji koreg* é nome *péin*; somente eles deveriam ir ao enterro e mexer, lavar, trocar, arrumar o morto para o enterro. Todos os que possuem nomes *koreg* estão relacionados à função cerimonial e são os encarregados das coisas relativas aos mortos” (Veiga, 2000:166-7).

Os nomes dados à criança kaingang, por serem provenientes de um estoque de nomes de cada metade, são como papéis sociais ocupados por novos personagens. “Esses nomes pertencem às metades e seções patrilineares, e são eles que determinam o lugar social, o status e a função cerimonial a serem desempenhados” (Veiga, 1994: 111). Percebe-se então, que de modo geral, os nomes que se referem aos animais, às plantas e às pessoas falecidas fazem parte do complexo da Pessoa Kaingang, ajudando a materializá-la e constituí-la. Soma-se a tal idéia as noções que envolvem o corpo e o espírito do grupo e que serão detalhadas a seguir.

⁶¹ Ao contrário de Veiga (2000) que pesquisou na Terra Indígena Xapecó, não constatei que após a separação de um casal os filhos são geralmente cuidados pela família do pai. A maioria dos casos de separação observados na Aldeia Kondá a mãe foi quem ficou com a guarda da prole, residindo próximo a seus familiares.

II. 2d) Vínculos corporais

A literatura sobre os Kaingang, com exceção de Veiga (1994 e 2000), praticamente não aborda o tema da constituição do corpo e dos vínculos corporais presentes entre eles. Duas me parecem ser as razões desta lacuna etnográfica: a primeira é a pouca fluência dos antropólogos, de modo geral, na língua kaingang; a segunda parece advir de uma certa restrição interna dos kaingang, em função da qual eles não fazem muita questão de partilhar seus conhecimentos e entendimentos relativos ao corpo e suas substâncias com estranhos. É preciso muita paciência para se obter informações que façam referência à constituição corporal e aos vínculos que se criam a partir da troca de substâncias. Além disso, poder-se-ia afirmar que as questões referentes a corporalidade kaingang são privilégios femininos, uma vez que são as mulheres que, na esfera doméstica, exercem o controle sobre os corpos dos membros de sua família.

Na Aldeia Kondá as mulheres estão sempre atentas a qualquer anormalidade no interior/exterior de seu corpo, dos filhos ou do marido. Qualquer alteração corporal é observada e geralmente quem busca o auxílio para tratar o problema, seja nas terapias da biomedicina ou no uso tradicional de plantas medicinais, são elas. Inclusive, o postinho de saúde da aldeia é um locus privilegiadamente feminino, enquanto que o posto de saúde localizado na cidade também atrai os homens. Estes parecem penetrar no universo da saúde somente quando tais questões envolvem a articulação com o domínio público e político, ou seja, quando há a necessidade de reivindicar algum direito junto aos órgãos responsáveis. Até o momento, todos os cargos ‘públicos’ ligados à dimensão da saúde – o conselheiro da saúde, o agente indígena de saúde e o agente indígena de saneamento – foram apenas

ocupados por homens. Nas situações em que um membro da família necessita de algum equipamento médico ou terapia especial da biomedicina (como por exemplo, tratamento psicológico ou auditivo), também são exclusivamente os homens que buscam o diálogo com a Funasa ou com a Secretaria Municipal de Saúde.

Enquanto as mulheres são responsáveis pelos cuidados cotidianos relacionados à saúde da família, os kaingang afirmam que com relação à constituição corporal, é o pai quem produz o corpo do filho. De acordo com a regra de patrilinearidade, também é o pai quem produz os atributos sociais, influenciando não apenas a substância física da qual o filho é feito, mas também, e principalmente, a dimensão social deste novo indivíduo: os nomes e prerrogativas que são recebidos da metade a qual o pai pertence (Veiga, 2000: 111).

Juracilda Veiga apresenta o depoimento de um de seus informantes da Terra Indígena Xapecó, indicando que no entendimento kaingang, o homem fabrica a criança para a mulher: *“ele fez aquela criança para ela”* (idem, p.107). Embora a ideologia dominante possa ser masculina e a descendência entre os Kaingang seja patrilinear, são as mulheres quem possuem um poder especial quando se discute os padrões contraceptivos⁶² e as práticas relacionadas à gravidez e ao nascimento. Os homens podem ter o controle da reprodução (*‘o homem é quem faz o filho’*, dizem os Kaingang), mas seu controle é parcial, posto que, são as mulheres que controlam a fecundação, dão a luz, nutrem e cuidam das crianças⁶³.

⁶² Na Aldeia Kondá o tema da contracepção é polêmico para a grande maioria dos casais. O uso das injeções contraceptivas é bastante aceito pelas mulheres, mas os homens, geralmente não concordam com esta prática. O que acontece é que elas, muitas vezes, acabam tomando as injeções sem que o marido saiba.

⁶³ Os cuidados envolvendo a criança começam antes mesmo do seu nascimento e a futura mãe recebe o aprendizado utilizado nesta etapa de outras mulheres da sua rede de parentesco e de compadrio. Este aprendizado inclui o uso de “remédios do mato” e a realização de dietas específicas (Sacchi, 1999: 70).

Diante da ideologia masculina de reprodução, questioneei algumas mulheres da Aldeia Kondá sobre suas opiniões frente a este princípio e uma delas afirmou: *“a mulher também faz o filho porque uma vez uma médica explicou que assim como sai uma substância do homem no momento da concepção, também sai da mulher. Por causa disso, os sangues da mulher e do homem se misturam”*. Tal depoimento sugere que com a intensificação do diálogo entre as equipes biomédicas (médicos, enfermeiras, etc) e os kaingang, os conceitos relativos à constituição corporal estejam sendo modificados. Porém, mais do que enfatizar a reatualização de uma compreensão própria dos kaingang – sobre o ‘fazer filho’ –, me parece importante destacar a idéia da “mistura do sangue”, porque esta condiz com o modo nativo de pensar e agir, ou seja, com o modo kaingang de se relacionar a partir de um forte sentimento de proximidade entre os parentes, incluindo aqui a relação mãe-filho; pai-filho e marido-esposa (tratada a seguir). Em diversas narrativas, o sangue apareceu como elemento central na constituição do corpo:

“(...) eu acho que toda a circulação, não é o coração, é o sangue. Porque se o sangue estragar, o coração também não vai funcionar. Então a primeira coisa que eu acho que é... que tem que estar normal seria o sangue. Como muitas vezes eu vejo exame de sangue, né? Eu não sou contra porque as pessoas vão conhecer o organismo do homem, da mulher, elas podem conhecer toda a circulação do corpo. Muitos dizem que se o coração não bater a gente morre, mas se não sai sangue também, aí não adianta” (Paulo, 53 anos).

O sangue, assim como é responsável pela vida, quando associado à menstruação pode ser considerado como agente de grande preocupação e perigo, causador de fraquezas e doenças. Juarez explicou-me que quando as mulheres estão menstruadas devem seguir algumas restrições:

“(...) quando vêm as menstruações elas têm que se cuidar: não mexer na água fria, não lavar roupa, não tomar banho com água fria. Antigamente os índios tomavam banho no rio mesmo, tiravam toda a roupa e se lavavam na água... e isso é perigoso, não podia tomar banho quem estava com estas menstruações, aí que [a menstruação] vira ‘branca’, vira uma coisa dentro dela [da mulher], vira uma inflamação, e às vezes ela nem sabe que tem aquilo também, então ela anda normal, não quer contar para ninguém”.

Não consegui aprofundar com nenhum informante o que seria exatamente esta menstruação que de *“vermelha viraria branca”*, mas esta é apenas uma dentre tantas perguntas sobre as representações kaingang relativas às substâncias corporais e à formação do corpo que ainda não foram trabalhadas pelos antropólogos e que também não tive a oportunidade de aprofundar.

Em sua tese de doutorado, Veiga aponta que há um ‘elo místico’ que une o homem à mãe de seu filho. Sobre tal aspecto, cita a fala de um de seus informantes:

“Quando a mulher está grávida, o marido dela tem que se esforçar nas coisas pesadas, porque o músculo que ele tem, ele favorece o músculo dela. Como o ‘kafy’ [relação de substância entre os cônjuges], tem a comunicação um com o outro, no momento que ela vai ganhar, ela tem uma força que ela não vai sofrer muito. Até mesmo na ora dela ganhar, se vê que vai demorar muito, ele é obrigado a correr em volta da casa, ou pegar um machado e ir cortar lenha ou pular, ele tem que ser ligeiro naquela hora, daí ele ajuda a criança a nascer depressa” (Veiga, 2000: 108, grifos da autora).

Ainda de acordo com esta autora, os cônjuges (e também os amantes) vão desenvolvendo esta glândula (de transmissão de substância) chamada *kafy*, ao longo do desenvolvimento do relacionamento. “Seria por esse motivo que os viúvos têm que se submeter ao *vokré*, dieta de luto, para que a substância desse *kafy*, que estava no parceiro, agora morto, possa voltar para ele e assim ele possa esquecer aquele que morreu” (idem, p.118). Nitidamente, há uma explícita troca de substâncias entre marido e esposa, e talvez

por isso, um dos assuntos prediletos entre as mulheres seja as relações sexuais e os relacionamentos entre os casais.

Para os kaingang, os casos de adultério são considerados um assunto tabu, entretanto, não há como escondê-los no cotidiano da Aldeia Kondá. Soube inúmeras vezes de boatos relacionados ao assunto e cheguei a presenciar a punição de um homem e sua suposta 'amante' que foram descobertos pela esposa (ela exigiu que as lideranças prendessem o casal adúltero na cadeia da aldeia). Neste caso, a exteriorização da censura se colocou como uma questão de honra para a esposa, afinal todos deveriam ficar sabendo quais encaminhamentos tinham sido tomados pelas lideranças. Quando punido, o adultério depois de um tempo é superado e esquecido.

Segundo as mulheres da aldeia, as separações entre casais não têm relação com o adultério, mas sim com a violência doméstica, bastante freqüente por parte dos homens com relação às suas esposas. As separações propiciam um grande envolvimento dos familiares e das lideranças que, primeiramente, tentam a reconciliação entre as partes, aconselham e, por fim, como último recurso, conduzem o casal à cadeia da aldeia. Após passarem alguns dias presos, se o casal não fez as pazes e ambos estão decididos a se separar, seguem seu rumo podendo contrair outra união. Nestas situações, freqüentemente são as mulheres que ficam com a guarda das crianças e, caso o novo marido também tenha filhos, elas os assumem, tratando-os como seus.

O ato de nutrir uma criança que não seja sua possibilita a criação de laços semelhantes aos da consangüinidade. “Se uma mulher amamenta o seu próprio filho e o filho de outra, essas duas crianças se tornam irmãos de leite e isso é sempre frisado por eles” (Veiga, 2000: 100). É importante notar que, se os homens são aqueles responsáveis pela atribuição dos papéis sociais, já que os filhos trazem consigo a marca do pai, as

mulheres, enquanto mães e ‘criadoras’, são responsáveis pela transmissão dos valores morais e éticos, isto é, pela educação das crianças. Os homens velhos sempre se referem aos ensinamentos e conselhos dados por suas mães nas mais distintas situações.

A proximidade entre os parentes consangüíneos foi apontada diversas vezes como central na compreensão de muitas doenças. Os relatos assinalaram que as doenças podem passar entre os parentes porque um cuida do outro ou porque são membros da mesma família e esta já está marcada. Aqui, a doença não é apenas um evento social porque envolve todos os membros da família na busca pela cura de um indivíduo, mas também porque alude à “contaminação” de todos os familiares. Além da importância dada aos laços sociais, os laços provenientes do corpo, das substâncias, complementam a compreensão que os kaingang manifestam sobre os vínculos e afetos que se criam entre os parentes. Por outro lado, enquanto os consangüíneos podem “contaminar-se” mutuamente, através do contato ou da proximidade física, os afins são acusados de provocar doenças, principalmente através de feitiços. (A terceira parte do trabalho aprofundará estas questões).

II. 2e) Relação corpo/ espírito

Segundo a cosmovisão kaingang, o ser humano é formado de um *hã* (corpo) e um *kumbã* (espírito), sendo que é o *kumbã* que fornece ou retira a energia do *hã*. O nome indígena que uma pessoa recebe deve se relacionar com estas duas dimensões. Ele geralmente provém do nome de uma pessoa mais velha, já falecida e relaciona-se com os elementos da natureza⁶⁴. O espírito do vivo é *kumbã*, mas o espírito do morto é *kuprîng* (que traduzem também por sombra ou alma). Veiga (2000) sugere que se é o espírito que anima o corpo, a saúde seria um constante processo de fixação entre *kumbã* e *hã*.

Quando uma criança nasce, ela vem com a alma que anima o corpo, mas seu espírito ainda é muito frágil e, por isso, vulnerável. É preciso que alguns cuidados, como evitar a luz do sol, batizá-la com o nome indígena, banhá-la com ervas especiais, sejam seguidos a risca, para fortalecer e também fixar de vez o espírito no corpo do recém-nascido.

Quando perguntei a um dos velhos da Aldeia Kondá se a alma poderia abandonar o corpo e a pessoa continuar viva, ele respondeu:

“Nestes casos, o destino é pra morrer na água ou no fogo, porque todos nascem com destino [todos vão morrer]. (...) Então, a alma, ela não quer sair, ela não quer ir embora. Por isso que muitas vezes a pessoa fica doente, morre um pouco e volta, isso aconteceu muito pra nós. Muitas vezes eles se preparavam para fazer o velório e a pessoa voltava a gemer. Então, esses são os casos em que a alma não quer ir embora”.

⁶⁴ Alguns nomes indígenas e seus significados indicam a importância dos elementos da natureza na constituição da Pessoa Kaingang: nomes masculinos *Kamé* - *Kafer* (Casca de Pau), *Ningrei* (Local no Mato), *Dorcocô* (Coruja), *Kaxen mbag* (Rato do Mato Grande), *Mufê* (Folha de Cipó), *Katui* (Nome de Madeira), *Kóvi* (Banana de Mico); nomes femininos *Kamé* - *Kokui* (Beija-flor), *Wenxó* (Folha do Mato), *Katxô* (Nome de Madeira), *Kóiód* (Nome de Pássaro), *Kamonky* (Nome de Madeira); nomes masculinos *Kairu* - *Kaxú* (Nome de Madeira), *Kóioi* (Piriquito), *Kainhér* (Macaco), *Karein* (Juá – planta com espinho); nomes femininos *Kairu*: *Ven kadér* (Taquara Lisa), *Kuadmé* (Nome de Passarinho) (Silva, 2001: 118).

A resposta do velho foi contrária à minha pergunta. Na verdade, ele respondeu que é a alma que geralmente não quer abandonar o corpo, mesmo que este esteja fraco e muito doente. Nestas situações, a pessoa acabaria morrendo queimada ou afogada, isto é, por algum acidente fatal que levaria o espírito, mesmo que este não quisesse ir.

Para os kaingang, assim como a pessoa só existe diante da presença do corpo e do espírito, também as plantas e animais são constituídos por estas duas dimensões. Por exemplo, o pinheiro (araucária) utilizado no ritual do *Kiki*, com o qual fazem o *Konkei*⁶⁵ que comporta a bebida, só pode ser derrubado depois que seu espírito for ‘bem conversado’ pelos rezadores. Os kaingang cantam e rezam ao redor da árvore, explicando-lhe que o seu corte é fundamental para a manutenção da própria sociedade kaingang que se reatualiza neste ritual. É preciso deixar claro ao espírito do pinheiro que os kaingang necessitam da árvore para fazer o *Kiki*. Os cantos aumentam até que o espírito da árvore esteja completamente fraco para ser abatido, só assim ela poderá ser cortada. Esta prática corresponde à idéia geral de que é o espírito que sustenta o corpo ou a vida e quando ele enfraquece, aí sim o corpo morre (cf. Veiga, 2003: 07, no prelo).

Apesar de ainda se ter muitas lacunas nos dados etnográficos sobre os Kaingang, as considerações apresentadas até aqui, procuraram evidenciar como os membros deste grupo articulam-se em torno de suas relações sociais. Neste sentido, a descrição de aspectos ligados à organização social e à cosmologia fundamenta as concepções e práticas que

⁶⁵ Espécie de cocho. O pinheiro é cortado ao meio, e em seu interior é depositada a bebida *kiki* desde o período da fermentação até o consumo no momento ritual.

dizem respeito tanto ao estabelecimento quanto à ruptura dos vínculos sociais. Dando continuidade a tal abordagem, passarei a etnografia dos processos de adoecimento e de cura observados na Aldeia Kondá, relacionando-os com os princípios teóricos da sociabilidade kaingang.

PARTE III

III. 1) Interações nas dinâmicas da saúde e da doença

A terceira parte deste trabalho refere-se especificamente às temáticas da saúde e da doença na Aldeia Kondá. A partir das dinâmicas observadas no trabalho de campo, iniciarei descrevendo alguns aspectos que cercam a interação entre os kaingang e os gestores das políticas públicas de saúde indígena, para em um segundo momento, passar às relações internas da vida da aldeia.

Na resolução ‘oficial’ das questões concernentes à saúde, os kaingang da Aldeia Kondá contam com o atendimento da Funasa e da equipe de profissionais do Sistema Único de Saúde (SUS). Até o momento, não há posto de saúde no interior da aldeia, mas duas vezes por semana os índios recebem a visita de uma enfermeira (contrato estabelecido entre a Prefeitura de Chapecó e o Projeto Rondon) que examina⁶⁶ e medica o pessoal. Além dela, diariamente desloca-se até o Kondá a auxiliar de enfermagem que juntamente com o agente indígena de saúde (AIS)⁶⁷ é responsável pelas visitas às residências kaingang. A princípio, as visitas destes dois profissionais serviriam para manter atualizado o cadastro das famílias na Funasa, diagnosticar possíveis doenças, encaminhar exames e pacientes ao atendimento de média/alta complexidade (posto de saúde e/ou hospital regional) e finalmente, disponibilizar medicamentos. No entanto, geralmente estas tarefas são realizadas apenas pela auxiliar de enfermagem que também examina os kaingang que visitam o postinho de

⁶⁶ Os exames de rotina são realizados no posto de saúde improvisado na localidade da Praia Bonita. Os kaingang do Gramadinho não utilizam esta estrutura.

⁶⁷ O Agente Indígena de Saúde é filho do ex-vice-cacique da aldeia, que no início deste ano renunciou ao cargo alegando que não estava conseguindo dialogar com o cacique.

saúde da aldeia Praia Bonita. As atividades do AIS se resumem na entrega de passagens de ônibus, medicamentos, requisições e resultados de exames aos moradores que vivem nas casas mais distantes dos núcleos centrais da Praia Bonita e do Gramadinho. Segundo a Funasa, a distinção entre as funções destes dois profissionais ocorre porque o AIS ainda não concluiu o curso de auxiliar de enfermagem.

É interessante notar que as diferenças se dão não apenas no plano das atividades ou das funções, mas também no plano das relações que estes profissionais estabelecem entre si e com a comunidade kaingang. Mais de uma vez, presenciei algumas situações constrangedoras, tanto no escritório do Pólo Base em Chapecó, quanto na aldeia, em que o AIS era inferiorizado pela equipe da Funasa ou mesmo pelos kaingang. Alguns membros da comunidade relataram que a insatisfação com o desempenho deste AIS era porque ele acatava as ordens dos funcionários da Funasa sem maiores questionamentos. De acordo com a lógica da alteridade Kaingang diante a sociedade envolvente, os índios não podem ser submissos porque *“os ‘brancos’ é quem devem ser considerados ‘empregados’, já que recebem salário para trabalhar para os índios”* (informante kaingang). Ademais, as críticas da comunidade direcionadas ao trabalho do AIS ressaltavam que ele não estava cumprindo corretamente sua função porque não esclarecia as questões referentes à saúde e à doença com o grupo. De fato, poucas vezes observei o AIS dialogar sobre os problemas de saúde presentes na Aldeia Kondá com a comunidade. No entanto, um detalhe deve ser salientado: todas essas críticas sempre advinham dos membros de outros grupos domésticos e não dos parentes (de seu grupo doméstico). Isto me leva a levantar a hipótese de que, talvez, antes de tudo, estas críticas estivessem apoiadas na vontade de outros grupos domésticos assumirem a função de agente indígena de saúde, afinal, os cargos remunerados são sempre bastante cobiçados pelos kaingang. Esta parece ser uma expressão atual do

modo como os grupos domésticos afirmam seu caráter político dentro da aldeia: cada qual procura assegurar ou almeja conquistar uma posição de destaque (entre as lideranças ou no quadro de funcionários remunerados) para no mínimo um de seus membros.

Como já disse, os cargos remunerados são muito visados pelos kaingang e, muitas vezes, acabam sendo distribuídos conforme a regra interna de aliança e reciprocidade (principalmente como forma das lideranças retribuírem o apoio político que recebem de alguns grupos domésticos específicos – ver nota 53). Os casamentos também podem resultar na indicação de algum indivíduo (geralmente homem) para ocupar uma posição de destaque na organização política da aldeia. Diante disso, uma das reclamações mais freqüentes dos ‘brancos’ que trabalham com os Kaingang é que nem sempre os funcionários indígenas escolhidos para trabalhar são os mais capacitados.

Ocupar um cargo de destaque na comunidade (liderança, professor, Agente Indígena de Saúde/ AIS e Agente Indígena de Saneamento/ AISAN), ao mesmo tempo em que reflete o prestígio do indivíduo e de seu grupo doméstico, pode também colocá-los em uma situação de fragilidade, ocasionando um ‘feitiço’ por parte de alguém que sinta inveja. Para os kaingang, a inveja e o feitiço são algumas das causas que podem provocar doenças, principalmente aquelas que a biomedicina não identifica e têm dificuldades para curar (essa idéia será desenvolvida adiante).

Além dos atendimentos prestados no interior da Aldeia Kondá, os kaingang também recebem, uma vez por semana, atendimento dentário na Terra Indígena Chimbangue e consulta no posto de saúde do bairro Palmital⁶⁸ (três manhãs por semana). Neste local há um médico destinado para as consultas dos índios. De modo geral, as opiniões kaingang sobre a estrutura dos serviços de saúde oferecidos neste posto são positivas, porém, muitas

⁶⁸ Bairro de Chapecó onde vivia grande parte das famílias antes de serem deslocados para a área atual.

reclamações foram feitas quanto à forma como o médico conduz a consulta. Alguns kaingang expressaram ter dificuldades em explicar o que sentem – o que se passa em seu corpo –, por sua vez, outros disseram que muitas vezes não compreendem a linguagem médica. A maioria dos homens manifestou uma certa revolta porque o médico aplica ‘socos’ nas costas dos pacientes. Por outro lado, as mulheres afirmaram que se constrangem com os exames médicos: “*ele [o médico] quase péla [despe] a gente e ficamos com muita vergonha*”. Por esta razão, elas acham que o médico deveria ser mulher, pois “*doutor homem dá muita vergonha*”.

Estes comentários demonstram que há um nítido conflito entre o modo como os profissionais da biomedicina tratam o corpo humano, em contraposição as concepções e práticas kaingang de lidar com esse mesmo corpo. Tal questão não é novidade nos debates entre os antropólogos e aqueles que planejam ou atuam nas políticas públicas de saúde para as comunidades indígenas e/ou populares (ver Good, 1977; Ferreira, 1994; Langdon, 1998; Menéndez, 2003; Garnelo & Langdon, 2003). Contudo, até o momento, poucas mudanças efetivas foram observadas na prática dos processos de trabalho em unidades de atenção básica. Normalmente, as práticas dos profissionais da saúde estão organizadas na forma de atos rápidos, tecnicizados e impessoais que buscam essencialmente o diagnóstico e a terapêutica, inviabilizando interações consistentes, respeitadas e personalizadas entre profissionais e clientela (Menéndez, 2003).

Finalmente, gostaria de salientar um último aspecto que me chamou atenção no quadro da saúde local, quando esta envolve a interação dos kaingang e da sociedade envolvente. Este ponto diz respeito ao modo como os kaingang fazem uso daquilo que a sociedade ‘branca’ lhes oferece, para atingir seus próprios interesses.

Ao longo da primeira parte do trabalho procurei ressaltar a importância que os kaingang dão à cidade de Chapecó, sendo ela parte de seu território tradicional. Além disso, lá eles resolvem questões de ordem política, econômica e de saúde, quando estas implicam o diálogo com a sociedade envolvente. Os escritórios da Funasa e da Funai recebem visitas diárias dos kaingang que necessitam resolver questões burocráticas. Da mesma forma, diante a ausência de um bom posto de saúde no interior da aldeia, o posto do bairro Palmital é bastante procurado.

O deslocamento até o posto de saúde do bairro Palmital é feito pelo ônibus (de uma empresa privada) que faz a linha da Aldeia Kondá. A Funasa disponibiliza aos kaingang as passagens de ida e volta, sendo que a volta é entregue somente quando a pessoa chega no postinho e faz a ficha de identificação para consultar. Grande parte dos kaingang que vai até o posto, aproveita também para ir ao centro da cidade. Na maioria das vezes, o trajeto do posto até o centro (aproximadamente oito quilômetros) é feito a pé e no centro, eles pegam o ônibus para retornar à aldeia.

A gratuidade deste transporte faz com que às vezes as pessoas se dirijam até a auxiliar de enfermagem ou ao AIS para pedir passagens, sem ter realmente uma demanda de saúde para resolver. Nestas situações, geralmente os kaingang nem aparecem no posto de saúde, mas deslocam-se direto até o centro da cidade, pagando a passagem de volta. A fala de uma mulher kaingang perguntando-me como estava a cidade, já que fazia tempo que ela não ia porque dificilmente alguém de sua família adoecia, reflete bem esta idéia ⁶⁹.

⁶⁹ Para os kaingang, as passagens, juntamente com os medicamentos são aquilo que os ‘brancos’ têm para oferecer, e neste sentido, o motor que move as relações entre aqueles que as detém (auxiliar de enfermagem, enfermeira, Funasa) e os índios. Na lógica nativa, quando solicitados, estes elementos jamais podem ser negados e, dificilmente serão, porque em contrapartida, os detentores destas ‘moedas’ também sabem que elas são essenciais em troca da cordialidade kaingang.

No centro, os kaingang vendem seus artesanatos, fazem compras e observam o movimento da cidade. A concepção do centro da cidade de Chapecó como território tradicional kaingang permite ao grupo atualizar uma prática antiga: a mobilidade espacial. Ao mesmo tempo, diante os serviços e interações que o contexto urbano possibilita, suas práticas sociais também são atualizadas, privilegiando o princípio da incorporação de elementos externos no modo de vida kaingang.

III. 2) Compreendendo a dor e a doença

Saúde, doença e cuidados são estratégias situadas no plano da reprodução da vida social (Garnelo, 2003: 61).

Para alguns grupos indígenas as doenças são inerentes à natureza da existência humana, sendo representadas por seres míticos, como por exemplo, entre os Baniwa (Garnelo, 2003). Já para os Kaingang, mesmo havendo consenso de que algumas doenças já existiam no *wãxi* (tempo passado), as doenças que mais lhes causam estranhamento (câncer e AIDS) são relativamente recentes e consequência do contato com a sociedade envolvente.

Apesar das categorias ‘dor’ e ‘doença’ serem expressão do mesmo termo - *kaga*⁷⁰, os kaingang sabem identificar se a pessoa está “realmente doente” ou simplesmente com dor. Tal diferença semântica se expressa na sintaxe da frase, pois para explicitar a sensação de dor, os kaingang indicam o lugar que dói, por exemplo, *krî kaga* – dor de cabeça e *nug kaga* – dor de barriga.

Ferreira (1994) aponta que, geralmente, as representações que os indivíduos possuem a respeito da doença estão diretamente relacionadas com os usos sociais do corpo em seu estado normal. Assim, qualquer alteração na qualidade de vida, como quando o indivíduo não consegue trabalhar, comer, dormir ou realizar alguma outra atividade que habitualmente está acostumado, implica no ‘estar doente’. Entre os kaingang não é diferente, o comprometimento da alimentação e a incapacidade de realizar outras atividades – também consideradas cotidianas⁷¹ – indicam o adoecimento do indivíduo.

⁷⁰ No idioma kaingang a consoante ‘g’ junto de vogal oral se pronuncia como ‘gn’, ‘ng’ (kangá) ou ‘gng’ (Wiesemann, 1981).

⁷¹ Dentre estas atividades estão os cuidados com a casa, com as roupas, com a família e o preparo da alimentação (entre as mulheres); a coleta do material para a confecção do artesanato, o trabalho na roça e a

Para além destes sintomas que afetam a qualidade de vida do grupo, já dissemos que algumas doenças têm como causa o longo contato com a sociedade envolvente. Nestes casos, o vento é considerado como o principal veículo de disseminação, na medida em que, com o passar dos anos, se tornou mais forte em função da devastação das florestas que protegiam as aldeias⁷². Ademais, as uniões e/ou relações sexuais entre kaingang e ‘brancos’ e a rígida mudança da dieta alimentar do grupo (conseqüência da escassez das áreas de caça, pesca e coleta e introdução de produtos industrializados) também estão entre algumas das origens apontadas para as chamadas ‘doenças do contato’.

As falas kaingang apontam que o contato interétnico teve enorme impacto sobre as condições de saúde do grupo. Alguns afirmam que os kaingang jovens estão fracos porque *“comem comida contaminada e os animais são criados à força, sob ração e vacinados”*. Antigamente, ao contrário, a comida também era remédio, a urtiga da folha grande, por exemplo, ao mesmo tempo em que alimentava ainda servia para a ‘limpeza do corpo’ (Diehl, 2001: 97). As comidas são constantemente enfatizadas como elementos centrais do adoecimento, pois de acordo com a lógica kaingang, conduzem à fragilidade do corpo e, conseqüentemente, também do espírito.

Conversando com uma das mulheres mais velhas da aldeia sobre as doenças que afligem os kaingang, ela explicou que *“antes tinha gripe, sarampo, mas não essas enfermidades de agora: câncer e tétano”*⁷³. *AIDS também não conhecia, muito menos*

participação nas atividades coletivas e políticas (entre os homens); a interrupção espontânea das brincadeiras (entre as crianças).

⁷² Os kaingang têm pavor de ventos fortes. Antigamente, os pais fechavam todas as frestas da casa para que o recém-nascido não pegasse vento e, conseqüentemente, não ficasse doente. Os velhos dizem que o vento *“é como uma pessoa que olha para a gente e ri... Se a gente olha para ele também, pega a doença que é tipo um espírito”*. Oliveira (1996) também registrou em sua pesquisa na Terra Indígena Xapecó que ao vento é atribuído o papel de veículo de doenças e feitiços.

⁷³ Acredito que o tétano tenha sido citado porque recentemente uma pessoa da aldeia havia sido contaminada e a comunidade foi bastante alarmada pela Funasa.

'camisinha'. Antes os índios tomavam bebidas, mas as de hoje são todas *'misturadas'* e periga viciar. Tudo feito pelos brancos". No passado, não tomavam remédios específicos para as doenças porque "a natureza do índio era forte". Agora, "como as crianças já nascem no hospital, já vêm fracas, precisando de remédios e vacinas que devem tomar a vida toda". Este depoimento evidencia algumas das mudanças que, especialmente na área da saúde, afetaram o modo de vida kaingang.

É importante salientar que as 'doenças do contato' não são interpretações oriundas do olhar da sociedade não-índigena para os kaingang, mas concepções êmicas que estariam pautadas no 'mundo social indígena'⁷⁴. Além das 'doenças do contato', haveria ainda aquelas que estão diretamente relacionadas ao interior da vida social na aldeia. Tais doenças são provenientes da ruptura de vínculos sociais (principalmente entre as pessoas de um mesmo grupo doméstico), da transgressão de comportamentos socialmente apreciáveis (observados principalmente entre os evangélicos⁷⁵) e dos 'feitiços'⁷⁶ provocados principalmente entre os afins.

Diante disso, mesmo separando as doenças em duas categorias – as que se referem ao contato interétnico e aquelas que apontam para a 'quebra' das relações no interior da aldeia –, pode-se dizer que uma única explicação as contempla: na sociedade kaingang a doença é compreendida como algo relacional. Portanto, se no interior da vida da aldeia as

⁷⁴ Utilizo a definição de 'mundo social indígena' que orienta as pesquisas do Projeto Pronex, isto é, "o campo relacional total em que os povos indígenas estão imersos, o que inclui as relações entre índios e não-índios, parentes e não-parentes, humanos e não-humanos" (Pronex, 2003: 51).

⁷⁵ Entre os evangélicos vigora uma série de regras de conduta social: não ingerir bebidas alcoólicas, não assistir televisão nem partidas de futebol ou outro esporte, vestir roupas discretas e ser assíduo nos cultos. O discurso destes kaingang indica que a infração de tais orientações (o 'desviar' como dizem) acarreta no adoecimento do indivíduo ou de sua família.

⁷⁶ Oliveira (1996: 90) discorre sobre as três categorias principais de praticantes kaingang de cura, entre elas encontram-se os feiticieiros. De acordo com ela, todo *kuiã* também é capaz de enviar e tratar feitiços, mas na Aldeia Kondá, mesmo existindo uma pessoa considerada *kuiã*, o domínio dos feitiços, assim como dos remédios do mato é de conhecimento geral dos membros da sociedade. Mesmo que alguns saibam mais do que os outros, as pessoas trocam mais informações entre si do que com o próprio *kuiã* - que pelo que me contaram cobrava para receitar os remédios do mato.

doenças são pensadas a partir da ‘quebra’ das relações sociais, também as ‘doenças do contato’ seriam decorrência de uma ruptura no modo como os kaingang concebem a criação e manutenção de seus laços sociais. Ou seja, diante a ausência de trocas nas relações que estabelecem com a sociedade envolvente, a perspectiva kaingang aponta que grande parte do que é produzido pelos não-índios está “contaminado”, principalmente os alimentos, que se fossem seguir a lógica de distribuição da aldeia, circulariam de acordo com as regras de reciprocidade e boa convivência. Sendo assim, os episódios de mal-estar assumem um caráter especial na sociedade kaingang, pois devem ser entendidos como ferramentas extremamente úteis para o ordenamento da vida social já que comunicam e legitimam mudanças na maneira pela qual as relações sociais estão dispostas (Young, 1976).

A ruptura dos vínculos sociais abala os kaingang de modo especial. Nesta sociedade, geralmente são as mulheres quem expressam suas angústias, fazendo referência a problemas de saúde como dores no coração e na cabeça. Dizem-se doentes porque se incomodaram com os filhos e/ou marido ou porque houve algum desentendimento entre sua família e alguma outra da aldeia.

Em Maragheh, no Irã, Good (1977) identificou uma situação bastante similar. As constantes queixas femininas sobre “heart distress” utilizavam lingüisticamente o coração para expressar desafeto e problemas emocionais que as pessoas acreditavam serem as causas do adoecimento deste órgão. Ao longo de seu estudo, identificou que a tristeza, o lamento, as preocupações gerais sobre as condições de vida e os conflitos interpessoais

eram significativamente associados à doença do coração. Através da análise de narrativas e da própria sociedade iraniana, Good constatou que a larga estrutura social e cultural de Maragheh fornece o arcabouço ideal para o stress que cerca a sexualidade feminina e que acaba sendo verbalizada na forma de “heart distress”. A rede semântica, largamente estudada por este autor, deixa claro que o significado não dito nas queixas femininas de “heart distress” é o confinamento vinculado ao pertencimento social de Maragheh. A partir de seu estudo, Good propõe que as doenças passem a ser vistas como uma síndrome de experiências típicas, um conjunto de palavras e sentidos que são tipicamente associados pelos membros de uma sociedade específica. Assim, de acordo com esta perspectiva, a doença se torna um conjunto de experiências associadas por redes de significados (que não se limitam aos sintomas físicos) e interação social. Tal análise me parece bastante interessante para iluminar também o contexto kaingang pesquisado, onde as concepções sobre adoecimento e cura estão intimamente relacionadas com questões de ordem social.

Entre os kaingang evangélicos, a doença pode ser considerada como uma das principais formas de controle social. Ela representa a punição ao ‘desvio’ dos comportamentos morais admirados pelo grupo – vigora a idéia que quanto mais ‘desviem’ mais doenças os afligirão. De modo similar, Garnelo observou que na sociedade Baniwa “os sentidos atribuídos aos episódios de doença remetem (...) aos valores e às regras de conduta (ou à transgressão deles) daí decorrentes” (Garnelo, 2003: 34).

Além da associação entre as doenças e a transgressão de comportamentos socialmente desejáveis como uma forma de controle, os feitiços que provocam

enfermidades também manifestam um modo específico de controlar a sociedade. Entre os baniwa, Garnelo ressalta que, freqüentemente, os feitiços são utilizados para controlar a distribuição do poder:

“especificamente aquelas [feitiçarias] provocadas pela ação humana são mecanismos normativos para a regulação de poder. As lideranças, portanto, se colocam numa posição de extrema vulnerabilidade (...), pois são mais sujeitos aos ataques dos inimigos que procuram nivelar, senão inverter, as relações de poder” (Garnelo, 2003: 10).

Do mesmo modo, entre os kaingang, as doenças provocadas por feitiço podem ser resultado da inveja de alguém pela conquista de cargos de poder ou bens materiais de uma família ou indivíduo. O feitiço ainda pode ser provocado para atrair um amante (o que não chega a causar doenças, mas simplesmente a atração do enfeitiçado pela outra pessoa), ou como vingança em um caso de rejeição amorosa (estes feitiços geralmente são muito fortes, provocam doenças, mudança de comportamento e podem inclusive levar o enfeitiçado à morte). Geralmente, quando os indivíduos permanecem por muito tempo doentes e as terapias (da biomedicina e os remédios do mato) utilizadas não surtem efeito, as causas são associadas a feitiços. Nestes casos, o tratamento deve ser buscado junto ao *kuiã* (xamã kaingang), benzedores ou nas igrejas evangélicas, pois provavelmente, além do comprometimento físico do indivíduo, há também seu comprometimento espiritual.

Em contrapartida, nos episódios de mal-estar onde há somente a presença de sintomas relacionados à dor física, mesmo havendo remédios do mato indicados para amenizá-la, geralmente a terapia buscada é junto à equipe da Funasa. Os medicamentos industrializados são bastante solicitados e servem principalmente nos casos sintomáticos, isto é, para tratar os sintomas ainda vagos das primeiras manifestações de doença.

Com relação aos remédios do mato, as prescrições são feitas entre os próprios kaingang. Observa-se que primeiramente eles recorrem à família nuclear, posteriormente ao grupo doméstico e, caso ainda necessite, à *parentagem*. Não se pode afirmar que na busca pela cura os kaingang prefiram uma ou outra terapia, tampouco que a biomedicina e os conhecimentos fitoterápicos sejam os únicos tipos de tratamento reconhecidos, afinal, quando se trata de solucionar os problemas de saúde, há uma intensa busca pelas terapias oferecidas e um intenso envolvimento do grupo doméstico do doente. Como veremos adiante, as curas espirituais realizadas nas igrejas evangélicas e os trabalhos realizados pelo *kuiã* também são reconhecidos como técnicas de cura, especialmente nos casos considerados mais graves, ou seja, naqueles padecimentos que perturbam o espírito e afligem o corpo. Não posso afirmar que os kaingang concebam uma hierarquia entre corpo e espírito, mas o fato é que, o *kumbã* (espírito) é quem dá vida ao *hã* (corpo)⁷⁷.

Na verdade, quando o objetivo é buscar a cura, as terapias competem e se complementam entre si. É claro que algumas são mais utilizadas e preferidas, contudo, ao final, os recursos disponíveis são acionados porque a busca pela cura implica não apenas no restabelecimento dos indivíduos doentes, mas de toda sociedade que anseia pela restauração do equilíbrio social.

No trabalho de campo, a dor se mostrou como um dos temas preferidos dos kaingang para estabelecer o diálogo com os profissionais da biomedicina. Diariamente, pelo menos uma pessoa se dirigia à auxiliar de enfermagem para solicitar algum remédio para dor de cabeça, de barriga, nas costas, pernas, ou outro lugar qualquer. Os partos

⁷⁷ Ver parte II. 2.

também têm sido realizados nos hospitais, seja porque houve uma intensa medicalização da saúde indígena nos últimos tempos, seja porque lá, de acordo com as mulheres kaingang, “*a dor é menor*”. Inclusive, muitos índios manifestaram a idéia de que os remédios da biomedicina são eficientes apenas para dor, mas não para a cura das doenças do espírito, provocadas por feitiços advindos de alguém.

A dor, como sensação, serve para relacionar o indivíduo e a sociedade, ou no caso dos kaingang, o indivíduo, sua sociedade e a sociedade não-indígena. Em cada sociedade, as formas de sentir e expressar a dor são regidas por códigos culturais e a própria dor, como fato humano, constitui-se a partir dos significados conferidos pela coletividade, que sanciona as formas de manifestação dos sentimentos (Sarti, 2001). O interessante a observar entre os kaingang é que mesmo que a dor seja algo singular para quem a sente e se insira em um universo de referências simbólicas próprias do grupo, ela tem servido como principal elemento para desencadear e mediar os diálogos junto à sociedade envolvente, que disponibiliza as políticas públicas de saúde indígena. Neste sentido, a questão que se deve tentar compreender é em que medida a demanda de medicamentos para dor (e também outras facilidades da biomedicina, como os exames) traduz modos de relação entre os kaingang da Aldeia Kondá, a enfermeira, sua auxiliar e a própria instituição da Funasa.

Sabemos que na sociedade ocidental, a supressão da dor é uma busca constante e, não é à toa, que grande parte dos medicamentos e técnicas da biomedicina são desenvolvidos para suprimir e acalmar a dor. A ênfase na dor também se mostra coerente com um dos princípios centrais da biomedicina: a fragmentação do corpo doente, ou a compreensão de que o corpo é uma máquina, isto é, uma engrenagem composta de partes. De acordo com tal lógica, se é o pé que dói, é a este que deve ser dado o devido tratamento, sem cogitar-se que a causa da dor possa ter sua origem em alguma outra região do corpo.

Diante disso, gostaria de salientar e colocar como questão para futuras pesquisas uma observação peculiar feita no trabalho de campo: fora da interação entre os kaingang e a equipe de saúde – nos diálogos domésticos sobre as questões de saúde e doença, ou nas entrevistas que realizei – não constatei a mesma relevância sobre o tema da dor. Nas conversas kaingang sobre saúde e doença, a dor nunca apareceu como tema de grande destaque, no entanto, no diálogo entre os kaingang e os profissionais de saúde da sociedade envolvente, a dor pareceu-me ser um assunto privilegiado e central para estimular as trocas e o acesso aos medicamentos industrializados. No momento não tenho subsídios etnográficos para aprofundar esta hipótese, contudo, considero importante fazer tal consideração, visto que este pode vir a ser um problema de pesquisa futuro aos interessados em contribuir com a antropologia da saúde das populações indígenas.

III. 3) Sobre os *venh-kagta* (remédios)

Os kaingang, principalmente os mais velhos da Aldeia Kondá, detêm um grande saber sobre os ‘remédios do mato’ (*venh-kagta*), mas alegam que atualmente é difícil encontrá-los, pois devem estar no mato virgem e protegidos do sol. A palavra *venh-kagta* se refere tanto a ‘remédio do mato’ quanto à ‘remédio da farmácia’, podendo também significar veneno. A expressão *venh* é um sufixo individualizante (Haverroth, 1997) que significa ‘de alguém’ ou ‘de si mesmo’ e antecede um grande número de palavras, se referindo a qualquer substância que tenha uma ação no organismo, independentemente do resultado da ação (pode-se também falar *venh-kaga*, doença que veio de alguém ou de si mesmo).

A analogia entre remédio e veneno - que também parece ser recorrente na sociedade ocidental, já que o símbolo da medicina inclui uma cobra - possibilita pensar que o mesmo que cura pode envenenar e/ou matar. A própria dieta (*vâkre*)⁷⁸, sendo condição essencial da eficácia dos ‘remédios do mato’, se não for cumprida corretamente, ao invés de propiciar a cura, pode levar a um fim trágico⁷⁹.

Segundo Haverroth (1997: 113) o uso de um *venh-kagta* de planta está associado à nosologia e à etiologia da doença. Como o autor mostrou em sua pesquisa sobre a botânica kaingang na Terra Indígena Xapecó, os critérios para esta classificação podem ser de acordo com (1) a doença a ser curada ou o efeito desejado e (2) o beneficiário. No primeiro caso, há *venh-kagta* para cada doença, sintoma ou parte do corpo e *venh-kagta* não ligado à cura, mas sim a algum efeito desejado, como aborto, anticoncepção, fortificante, entre

⁷⁸ Geralmente as dietas restringem alimentos e/ou bebidas que não devem ser ingeridos, atividades físicas e sugerem banhos e defumações com a utilização de remédios do mato específicos. Além disso, antigamente era comum o isolamento de indivíduos durante períodos de liminaridade como após o parto e viuvez.

⁷⁹ Os kaingang afirmam que os medicamentos industrializados não necessitam de dietas para garantir sua eficácia.

outros. Quanto ao segundo critério, existe *venh-kagta* para qualquer pessoa: mulheres, homens, crianças e também para os animais. Os remédios do mato também estão ligados à idéia de transmitirem qualidades especiais, como por exemplo, nos banhos dos recém nascidos, quando o chá de determinadas plantas é passado no corpo da criança para transmitir-lhe uma série de características próprias da planta.

A importância dos remédios do mato quando comparados com os remédios da biomedicina demonstra-se pelo poder que os primeiros manifestam ao curar doenças que a sociedade envolvente desconhece ou ignora. Em sua pesquisa na Terra Indígena Xapecó, Dihel registrou a seguinte informação de um kaingang: os médicos não curam algumas doenças porque não “*compreendem o remédio, somente com benzedura e/ou remédio do mato é que é possível curar*” (Diehl, 2001: 96). A míngua (*gir kròj* = *gir* – criança / *kròj* – fraco), por exemplo, só pode ser curada por intermédio de uma benzedeira ou do *kuiã*, pois é uma doença associada ao ‘sentir-se fraco’, idéia que se opõe à categoria de força, bastante mencionada nas questões que envolvem a saúde kaingang.

A importância atribuída aos remédios do mato explica-se porque os kaingang acreditam que as plantas têm ‘*inspiração*’ (vida), daí a possibilidade delas curarem as ‘*doenças do espírito*’. Uma das técnicas de cura utilizadas pelo *kuiã* é queimar a erva: “*isto impede que a ‘sombra’ da doença retorne, devido ao forte cheiro da planta*”. Os kaingang salientam que os remédios da biomedicina freqüentemente minimizam a dor, mas não curam os males que excedem a dicotomia mente-corpo. “*As doenças da carne, estas sim podem ser curadas pelos especialistas brancos, pois eles ‘cortam’ e operam, entretanto, não conseguem ‘consertar’ o espírito*” – afirma um dos velhos da Aldeia Kondá.

No início da década de 90, Buchillet (1991: 25) salientou que as doenças deveriam ser analisadas a partir do indivíduo (de sua singularidade pessoal e social) e de seu contexto (as conjunturas específicas – pessoais e históricas – e as representações do mundo natural e sobrenatural). Deste modo, toda interpretação da doença estaria imediatamente inscrita na totalidade de seu quadro sócio-cultural de referência. Tal constatação tem sido cada vez mais reafirmada nos estudos antropológicos voltados à saúde e à doença das populações indígenas. Assim, as medicinas (por nós) chamadas tradicionais deixaram de ser vistas como um setor autônomo, análogo ao setor biomédico e passaram a ser entendidas como mais um elemento presente nos processos de adoecimento e cura. Como sublinharam Dozon & Sindzingre “apesar de sua inegável especificidade como processo orgânico interno (...) a doença, evento individual singular por excelência, é imediatamente inscrita num contexto pragmático e simbólico, num corpo socializado” (Dozon & Sindzingre, 1986: 46 apud Buchillet, 1991: 25). Seguindo esta perspectiva, procuro demonstrar adiante como em sua práxis os kaingang interpretam e atuam em busca da resolução de seus problemas de saúde, elucidando a constante preocupação com a qualidade de suas relações sociais.

III. 4) Curas Espirituais

Mesmo que a doença esteja associada ao impedimento de se realizar tarefas básicas e físicas do cotidiano, como já dissemos, o corpo (*hã*) só existe diante da presença do espírito (*kumbã*) assim, é o acometimento deste último que impossibilita o pleno exercício do corpo. Algumas das doenças que afligem os kaingang têm como causa o rompimento temporário do corpo com o seu espírito. Coerente a tal ideologia, as curas realizadas nas igrejas evangélicas têm sido consideradas como um dos principais recursos para tratar uma grande variedade de enfermidades que afligem o corpo, o espírito e acrescento, a própria sociedade.

Diehl (2001) e Almeida (2004) observaram em suas pesquisas que há uma evidente dicotomia entre os kaingang católicos e os evangélicos. Eles inclusive apontaram que, apesar destas diferenças não serem rígidas na utilização das terapias de cura, os católicos geralmente dariam preferência ao uso dos remédios do mato e de especialistas nativos, enquanto os evangélicos enfatizariam o uso do serviço biomédico e a intervenção do pastor nos casos mais graves. Na Aldeia Kondá, não observei esta mesma distinção nas questões que envolvem a religião e a saúde. Lá, as pessoas parecem circular entre as religiões e entre os diferentes sistemas de cura e cuidados, da mesma forma que ainda circulam entre as aldeias e as cidades que fazem parte do território tradicional kaingang.

Mesmo os pastores kaingang utilizam os remédios do mato, assim como, entre os católicos verifica-se a utilização freqüente das técnicas da biomedicina. Portanto, não se pode estabelecer uma ruptura radical entre as práticas de uns e de outros, pois o contexto de

pluralismo médico implica na aceitação da idéia de intermedicalidade⁸⁰, onde o sistema médico considerado “tradicional” não pode ser separado dos demais. Como explica Juarez:

“É bom eles [outros kaingang da comunidade] entenderem um pouco: não prejudicar o remédio caseiro [remédio do mato] com essa coisa da igreja, porque o remédio caseiro ele é um remédio que foi criado na comunidade, qualquer um pode dar o remédio. Eu sem ser pajé, sem ser nada, posso dar remédio para o meu filho, pois foi minha mãe que me ensinou a dar remédio para os filhos. Então, como é que eu vou deixar de dar remédio para meus filhos? Por isso, deve se dar remédio e acompanhar o processo da igreja também, os dois têm que andar juntos. O remédio seria para o corpo e a igreja para algo mais espiritual”.

De modo geral, as narrativas kaingang informam que as curas realizadas nas igrejas evangélicas são bastante eficazes. Ouvi relatos que se referiam principalmente à cura de doenças advindas de feitiços e do uso abusivo de bebidas alcoólicas (ainda que algumas pessoas também fizeram referência à cura de doenças como a poliomelite e a meningite). Como já enfatizei, os padecimentos provocados por feitiços estão intimamente relacionados à sociabilidade da aldeia, da mesma forma, a ênfase dada pelos evangélicos à cura daqueles que abusam do consumo de bebidas alcoólicas, também parece estar relacionada à dimensão das relações sociais. Afinal de contas, as bebidas falam, sobretudo, da ingestão de substâncias que além de afetarem o corpo, afetam o espírito e as relações entre parentes – fragilizadas com as possíveis brigas e desentendimentos provocados pelo excesso de bebidas. Segundo o pastor de uma igreja evangélica da Aldeia Kondá: *“para curar das bebidas não tem cacique, nem polícia que resolva, só a igreja mesmo”.*

Normalmente, os relatos sobre as curas nas igrejas evangélicas são construídos em torno de longas e dramatizadas descrições a respeito do processo de adoecimento, do

⁸⁰ Greene (1998) define intermedicalidade como a multiplicidade de atores e de negociações de poderes que fazem parte das interações entre sistemas de cura e cuidados.

envolvimento dos parentes, do apelo ao plano espiritual como última alternativa e da experiência de comunicação com Deus. Os relatos de Maria Fernanda e Cláudia expressam este tipo de argumento:

“Minha filha primeiro tinha tuberculose, porque a avó que cuidou dela também tinha. Depois ela começou a ter ataques epiléticos porque o pai também tinha. Os médicos disseram que ela tinha que fazer uns exames, mas não garantiam sua vida. Um dia eu disse: ‘Deus, se quiser tirar a vida da menina tira, mas não deixa ela sofrer mais’. Aquela noite fui dormir e quando era quase meia-noite acordei com um estrondo que ouvi no céu, era em cima da casa. Me vi andando em um campo verde e uma mão apontava para frente, para eu seguir. Lá estava a menina, [sua filha], sentada de costas. Aí olhei para o céu e apareceu o número um e o número três. Perguntei ao Senhor o que significava e Ele respondeu que a menina já estava com treze anos e que ela seria minha. Ele apenas estava testando minha fé. A partir deste dia aceitei ao Senhor e a menina realmente ficou boa, só não é muito animada por que já tomou bastante remédios – foi o médico mesmo que disse”. (Maria Fernanda, 36 anos)

Maria Fernanda relata que as duas doenças (tuberculose e ataque epilético) que afligiram sua filha foram transmitidas por membros da própria família devido à proximidade dos vínculos entre os parentes. Através de um sonho o Senhor lhe revelou que a menina ficaria curada, mas em contrapartida, ela teria que realmente se comprometer com a religião evangélica.

O relato de Cláudia, que segue abaixo, também explicita a idéia de que Deus ‘testa’ as pessoas através do adoecimento de algum membro da família, geralmente as crianças porque os kaingang as consideram mais frágeis que os adultos. Neste caso, a doença de sua filha foi provocada por um feitiço que quase a levou à morte. Sua cura somente aconteceu porque pastores evangélicos a socorreram e Cláudia realmente se comprometeu com a conversão à religião evangélica.

“Minha filha mais velha tinha três anos quando foi parar no hospital. Os médicos já tinham dito que ela estava morta, a tinham enrolado em um lençol branco. Pediram se eu queria esperar o pai para levá-la, disse que sim. Tinha uma irmã crente ali que perguntou qual era o problema. [Marli já era crente, mas ainda não tinha aceitado por completo] Falei que minha filha tinha morrido. Perto havia uma igreja Assembléia e esta irmã foi buscar dois pastores para rezar pela criança. Quando estes chegaram no hospital disseram que eu deveria realmente me converter, dar o voto porque Deus estava me testando, a menina só estava dormindo. Os pastores rezaram, escreveram o nome dela em um pedaço de papel, fizeram o voto e botaram dentro da blusa da menina. Em seguida ela começou a abrir os olhos. O pessoal do hospital não acreditava. Dali fui na igreja e revelaram que tinha macumba para cima de mim. É por isso que hoje não levanto um dedo para a minha filha. Ela faz tudo, limpa a casa, lava a roupa. Até os três anos praticamente não tinha cabelo, depois que fiz o voto ela nunca mais ficou doente e o cabelo cresceu”. (Cláudia, 38 anos)

Percebe-se em ambas narrativas que após o sucesso da cura através da religião evangélica, as pessoas assumem de fato essa prática religiosa. Deste modo, o acometimento de uma grave doença e sua cura quase milagrosa marcariam um certo tipo de iniciação na religião evangélica que implicaria necessariamente na mudança de comportamento do indivíduo ‘convertido’. Porém, é importante lembrarmos que, diante a constante circulação dos kaingang pelas religiões católicas e evangélicas, mesmo que o indivíduo assuma o comprometimento com uma ou outra religião, esta ‘conversão’ pode ser passageira. Nesta situação, a comunidade evangélica afirma que a pessoa considerada ‘desviada’ novamente está suscetível a possíveis problemas de saúde, pois quanto mais ‘desviam’, mais predispostos estão aos infortúnios.

Observando os rituais do *Kiki* que ainda são realizados na Terra Indígena Xapecó, Almeida verificou uma interessante relação entre este ritual, a prática do *kuiã* e as religiões atuais que fazem parte do universo das aldeias:

“(...) a ênfase na fala se dá no ritual do Kiki e a ênfase na visão se dá na prática do kuiã. (...) Atualmente, tanto o catolicismo popular, agora

marcadamente introduzido nas ‘igrejas da saúde’ quanto o pentecostalismo, estabelecem em seus ritos a conjunção entre fala e visão (...)” (Almeida, 2004: 79, grifos do autor).

A partir desta constatação, observei que, realmente, o pronunciamento do pastor e os momentos de oração (coletivos) presentes nos cultos evangélicos são atividades especialmente centradas na fala. Há todo um investimento na oratória, estimulada entre os fiéis, quando estes são convidados a darem seus testemunhos diante a comunidade e realizada na língua kaingang pelo pastor. Além disso, o pastor também exerce um poder especial sobre os demais evangélicos, pois é o único capaz de ‘ver’ o que está afligindo determinada pessoa. Assim, a ‘revelação’, comumente entendida como um ‘dom’ do pastor, explicita o ‘poder do olhar’ que para os kaingang é uma característica fundamental de superioridade e liderança.

III. 5) O modo como os kaingang lidam com o adoecimento e com a cura

Nas sociedades indígenas, geralmente, a explicação e interpretação de uma desordem corporal fazem referência às regras sociais e culturais do grupo (Buchillet, 1991: 26). Coerente a tal idéia, Menéndez (2003) afirma que nas dinâmicas de saúde e doença, as diversas formas de atenção⁸¹ que as pessoas buscam para prevenir, tratar, controlar, aliviar e/ou curar, têm a ver com as condições religiosas, étnicas, econômicas, políticas, técnicas e científicas de cada sociedade. As atividades econômicas, a existência de determinadas enfermidades, curáveis ou não, assim como a busca de soluções para questões existenciais conduz à freqüente criação ou resignificação das formas de atenção a saúde. Essa diversidade de formas de atenção à enfermidade mostra-se importante não devido à sua eficácia em si, mas especialmente, devido à sua existência. Desse modo, assumindo a existência de um processo dinâmico entre as atividades relativas às diferentes formas de atenção a saúde, pode-se dizer que elas nem sempre funcionam de modo excludente, mas principalmente através de relações que são significativas para a sociedade que as pratica.

Menéndez também sugere que para compreendermos os processos de saúde e doença em sua plenitude é interessante identificarmos e analisarmos os itinerários terapêuticos que são praticados por cada sociedade. A partir desta sugestão e da variedade de formas de atenção a saúde que me foram relatadas nos episódios de adoecimento e cura, escolhi descrever um acontecimento particular observado no trabalho de campo – a doença de Juarez e o itinerário terapêutico buscado por ele e sua família – porque tal fato me parece

⁸¹ Por uma questão metodológica, Menéndez divide as formas de auto atenção naquelas de sentido estrito – representações e práticas aplicadas intencionalmente pelo grupo no processo terapêutico – e as de sentido lato – utilizadas a partir dos objetivos e das normas estabelecidas pela própria sociedade, incluindo o preparo e a distribuição dos alimentos, os cuidados com a casa, com o corpo, com os mortos, as regras de casamento, reciprocidade, etc. (Menéndez, 2003: 199)

especial para ilustrar aspectos centrais do modo como os kaingang procuram solucionar seus problemas de doença. Através da etnografia deste caso, pode-se perceber porque a dimensão que engloba a saúde e a doença ocupa um lugar de destaque no plano social dos kaingang.

Juarez já foi cacique dos kaingang da Aldeia Kondá e em função de sua atuação é uma das pessoas mais respeitadas na comunidade. Sua família é numerosa e importante, foi nela que se pautou o relatório antropológico para identificação das famílias kaingang residentes na cidade de Chapecó constatando, principalmente através do método genealógico, a “indianidade” destas pessoas.

Desde 2002 Juarez procura solucionar as dores do corpo advindas do reumatismo. Não recorda exatamente quando começaram, mas sabe que seu pai, uma de suas irmãs (Margarete) e um de seus irmãos (Pablo) também tiveram o mesmo problema. Tal informação, segundo a lógica nativa, aponta para a possibilidade de esta ser uma “doença de família”. Conforme os familiares, a doença que atingiu pai e filhos é resultado de *kanê màg* (‘olho grande’) ⁸² – uma categoria constantemente acionada pelo grupo que indica a

⁸² *Kanê màg* entre os kaingang apresenta uma conotação parecida com o “olho grande/ mau olhado” em nossa sociedade, mas entre eles traz conseqüências bem mais sérias. Esta categoria pode também fazer referência a um olhar extremamente observador, atento, não com caráter invejoso, mas com intuito curioso e principalmente, fofoqueiro. Chamar alguém de *kanê màg* é sempre um insulto. O *kanê màg* com caráter invejoso pode ocasionar enfermidades ou outros infortúnios a uma pessoa ou família, principalmente porque nestes casos, ele está associado à feitiçaria. O “poder do olhar” entre os Kaingang é dado etnográfico conhecido de vários estudiosos do grupo, no entanto poucos deram significativa relevância à questão. Sobre a concepção cosmológica deste aspecto (de acordo com o Mito do Sol e da Lua) ver Oliveira, 1996:14.

realização de um possível feitiço, já que há dificuldade em diagnosticar e tratar a doença através das técnicas da biomedicina⁸³.

A categoria *kanê mág*, sendo uma expressão da idéia de feitiço⁸⁴, demonstra que assim como a harmonia é essencial para o desenrolar da vida social, também os conflitos e a ruptura de vínculos fazem parte das dinâmicas da sociabilidade kaingang. Overing e Passes (2000) ressaltam que a fonte das condições de paz e fertilidade da vida social também nasce da violência, assim, a presença desta é potencialmente preciosa para a sociabilidade. A tese destes autores sugere que para os povos indígenas, o sucesso de suas relações é medido pela extensão daquilo que a ‘convivialidade’ tem realizado. No entanto, a ‘convivialidade’ e a socialidade não se baseiam apenas no amor e no bem, mas também na contínua negociação de características negativas da vida comunitária, como raiva, ciúmes, ódio e ganância que levam em direção à promoção daquilo que é positivo. Em função disso, pode-se dizer que, na sociedade kaingang, a doença que vem com o feitiço – provocado por alguma pessoa ou família que tem inveja dos bens materiais ou cargos de poder adquiridos por outrem – representa uma forma interna de controle social, onde aqueles que se destacam (politicamente e/ou materialmente) dos demais, ao mesmo tempo em que desfrutam de prestígio, também passam a temer possíveis infortúnios. Ivonete (esposa de Pablo e cunhada de Juarez) ao falar do período em que seu marido estava doente enfatizou que “o ‘mal-feito’ [feitiço] feito para Pablo foi tirar as coisas dele. Tudo que tinham [bens

⁸³ Quando a biomedicina não apresenta uma explicação coerente e concreta sobre determinada doença, os kaingang geralmente a explicam como resultado de *kanê mág*. Nestas situações, a cura realizada nas igrejas evangélicas ou o trabalho realizado pelo *kuiã* são considerados como as alternativas mais eficazes.

⁸⁴ Almeida (2004: 175) assinala que para os kaingang o feitiço pode ser realizado por inveja ou conflito direto, deslocando-se através do ar, principalmente com o vento. Segundo as informações obtidas por este autor, os recursos utilizados para evitar o contato direto com o ar contaminado quando o corpo está suscetível ao mal são: fazer duas aberturas nas residências para o ar ‘passar direto’; benzer a pessoa ao amanhecer no primeiro momento que sai de casa; e pintar o corpo em momentos de possíveis vulnerabilidades. Em minha pesquisa não obtive informações sobre os recursos utilizados para proteger a pessoa vulnerável ao mal, contudo, o registro de Almeida é de extrema relevância para a literatura Kaingang.

materiais] *foi na medicina, pagando remédios*". Além de a doença acometer Pablo fisicamente, todos os bens materiais conquistados pela família foram empregados na busca por sua cura.

Sobre o modo como seus familiares se curaram da mesma doença que lhe afligia, Juarez informou que seu pai e Pablo tomaram remédio do mato, enquanto que Margarete curou-se por intermédio da igreja Assembléia de Deus. Esta observação do enfermo deve ser salientada porque permite a reflexão sobre o seu próprio itinerário terapêutico.

Durante os anos de 2002 e 2003, Juarez freqüentou o posto de saúde da cidade diversas vezes, sendo que em 2003 chegou a fazer seis consultas mensais seguidas. Por prescrição médica, ele fez uma série de exames e foi medicado com comprimidos e injeções para dor. Durante seu relato, afirmou que em nenhum momento deixou de sentir dores pelo corpo, principalmente nas 'juntas' ⁸⁵. Apesar das dores constantes durante estes anos, nos últimos tempos elas haviam se agravado, comprometendo sua mobilidade e preocupando boa parte da comunidade, especialmente os membros de seu grupo doméstico.

Nestes dias, seus irmãos Pablo e Margarete e o cunhado Rodrigo (marido de Margarete) insistiram para que Juarez fosse participar das atividades da igreja Só o Senhor é Deus Universal, cuja sede é na casa de Margarete e onde os cunhados Rodrigo e Pablo são o primeiro e o segundo pastor, respectivamente. Acreditavam que a presença de Juarez na igreja pudesse trazer a cura para seu problema, afinal de contas, ele já havia sido 'crente', mas tinha 'desviado' por alguma razão que ninguém recordava (ou não queriam explicitar). Em função de Juarez ter abandonado a igreja evangélica, os parentes 'crentes' afirmavam que esta era a principal razão pela qual suas dores tinham voltado e estavam cada vez mais intensas.

⁸⁵ 'Juntas' é o termo em português que os kaingang utilizam para fazerem referência às articulações.

Entre os kaingang evangélicos vigora a idéia de que suas igrejas são locais privilegiados para a cura do corpo e do espírito. Esta compreensão é condizente com o entendimento de que corpo e espírito constituem a pessoa kaingang, sendo o espírito responsável pela vida dada ao corpo. Neste sentido, a cura nas igrejas ocorre porque o pastor intervém pelo doente, orando e explicitando ao restante da comunidade evangélica que o doente está arrependido por ter *'desviado'* das condutas sociais consideradas ideais.

Após a exposição da pessoa *'desviada'* à comunidade, ela compromete-se a seguir os princípios do grupo e é alertada que se *'desviar'* novamente, correrá o risco de voltar a sofrer os mesmos infortúnios anteriores, ou outros ainda piores. Diversas narrativas kaingang enfatizaram que o abandono das atividades nas igrejas evangélicas é uma das principais causas de doenças ou mesmo de mortes de parentes e/ ou conhecidos. Além daqueles que abdicam os cultos evangélicos, o consumo de bebidas alcoólicas também é considerado como uma das principais falhas dos *'desviados'*.⁸⁶ Aqui, a causalidade das doenças é associada diretamente ao indivíduo, isto é, à infração de condutas morais impostas pela religião.

Almeida (2004: 260) sugere que a imposição do sistema de *'disciplina dos crentes'*, que suspende os *'desviados'* da participação nas atividades da igreja, ou seja, no pronunciamento nos momentos do culto, nos cantos e na pregação, seria uma forma complementar de manter a ordem estabelecida na aldeia pela liderança local⁸⁷. De forma similar, Journet (1995) enfatiza que entre os Baniwa a conversão ao evangelismo representa uma forma de retorno às exigências morais e às rigorosas condutas que outrora se

⁸⁶ Dentre as proibições impostas aos evangélicos também se incluem assistir televisão, participar de bailes e jogos de futebol.

⁸⁷ O consumo abusivo de bebidas alcoólicas é um dos maiores problemas entre os kaingang, já que freqüentemente ocasiona brigas na comunidade e entre os próprios familiares.

concretizavam nos rituais de iniciação masculina e que, hoje, se atualizariam nos cultos e conferências religiosas (Journet, 1995 *apud* Garnelo, 2003: 83). Por sua vez, entre os Enxet – população indígena do Paraguai – as bebidas alcoólicas são vistas como um elemento que provoca a violência e a raiva no indivíduo. Quando a pessoa se dá conta dos atos que cometeu bêbada, ela fica com “vergonha” e uma de suas possíveis reações é abandonar a aldeia. Para este grupo, a vergonha é freqüentemente descrita como se fosse um mecanismo regulador da sociedade (Kidd, 2000: 127). Entre os Kaingang, a “vergonha” também é um sentimento bastante comum, principalmente quando há infração de alguma regra social (casamentos dentro da mesma metade, brigas, consumo abusivo de álcool, violência doméstica e adultério). Neste sentido, o controle exercido pelas igrejas evangélicas kaingang sobre a conduta dos fiéis se apóia fundamentalmente na categoria “vergonha”, como regulador dos comportamentos socialmente desejáveis.

Voltando ao caso de Juarez, além de seu retorno à igreja, o grupo doméstico também lhe aconselhou a utilização de alguns remédios do mato específicos para o problema. Margarete e sua mulher foram à casa de um kaingang conhecedor de ervas e solicitaram que ele fornecesse os *venh-kagta* necessários a cura do doente. Este índio foi ao mato e trouxe duas ervas que considerava indicadas para o problema: a casca de uma árvore específica para o preparo de chá e as folhas de outra planta que serviria para lavar o corpo, isto é, banhar as ‘juntas’ de Juarez. Um aspecto interessante neste processo é que Juarez também é um grande conhecedor dos remédios do mato, mas mesmo sabendo quais ervas eram recomendadas para o seu mal-estar, não poderia procurá-las ou coletá-las para si próprio, devendo esperar que algum parente as providenciasse. Este fato reforça a idéia de

que entre os kaingang a rede de solidariedade é uma condição para a manutenção dos vínculos afetivos entre os parentes de um mesmo grupo doméstico.

Após receber as ervas providenciadas pelos parentes, Juarez passou a usá-las regularmente, sendo que juntamente com o chá da casca da árvore, ele também administrava comprimidos para dor, receitados pela auxiliar de enfermagem. Ainda naquele final de semana, resolveu aceitar o convite para participar do culto na igreja “Só o Senhor é Deus Universal” e junto com ele levou sua família nuclear: a mulher e os filhos.

Estive presente nesta ocasião e fiquei impressionada com a ênfase dada durante todo o culto à dinâmica social. Ao longo do ritual, as pessoas eram estimuladas, tanto pelos pastores como pelos demais presentes, a exporem-se diante das demais, isto é, a desabafarem sobre seus problemas, contarem suas experiências, chorarem, gritarem e cantarem. Tais gestos, falas, sussurros, lágrimas e gritos devem ser entendidos como expressões de sentimentos que antes de serem fenômenos exclusivamente psicológicos ou fisiológicos, são fenômenos sociais. Mauss (1981b) em seu artigo sobre “A Expressão Obrigatória dos Sentimentos” já havia alertado que os gritos, as lágrimas e os risos são simultaneamente manifestações orgânicas, extroversões de sentimentos, além de exteriorizações de idéias e de símbolos coletivos.

“Tais expressões coletivas, simultâneas, de valor moral e de força obrigatória dos sentimentos do indivíduo e do grupo são mais do que simples manifestações, são sinais, expressões compreendidas, em suma, uma linguagem. (...) A pessoa, portanto, faz mais do que manifestar os seus sentimentos ela os manifesta a outrem, visto que é mister manifestar-lhos” (Mauss, 1981: 332).

Basicamente, o culto visando a ‘reconciliação’ de Juarez com a igreja pode ser descrito da seguinte maneira: Juarez, por estar buscando a ‘reconciliação com Jesus’

(no meu ponto de vista mais com os parentes do que com Jesus) era a figura central dentre os fiéis, assim, sentou-se à frente, isolado dos demais. Nos bancos seguintes sentaram os homens à esquerda do altar e as mulheres, à direita (as crianças estavam misturadas em ambos os lados). Margarete (como auxiliar dos pastores) tomou o microfone e agradeceu a presença de todos, sobretudo dos visitantes (citou o nome de cada um). Ela começou a cantar uma música enquanto a platéia se ajoelhava e orava.

Estes momentos de oração são centrais para que o culto atinja sua finalidade, a ordenação espiritual e social. Aqui, a prece não segue uma estrutura coletiva, isto é, uma oração comum pregada por todos, mas ela é livre e individual. Mesmo assim, naquilo que o fiel diz, nada mais há senão frases consagradas, que segundo Mauss, falam explicitamente do social (Mauss, 1981a). De acordo com este autor, se poderia dizer que, mais do que uma comunicação a ser estabelecida com o transcendente, com o divino, a intenção dos kaingang parece ser comunicar-se com os parentes que também estão ali presentes. É nestas horas que as pessoas, simultaneamente, discorrem sobre seus problemas pessoais, sobre os desentendimentos internos gerados nas relações afetivas, falam de seus sentimentos e emoções em alto e bom tom, para que uns saibam o que se passa com os outros. Como disse Mauss,

“na prece o fiel age e pensa. E ação e pensamento estão estreitamente unidos, jorram num mesmo momento religioso, num só e mesmo tempo. (...) A oração é uma palavra. Ora, a linguagem é um movimento que tem uma meta e um efeito; no fundo, é sempre um instrumento de ação. Mas age exprimindo idéias, sentimentos que as palavras traduzem externamente e substantivam” (Mauss, 1981: 230).

As preces kaingang cumprem justamente tal função, ordenam através do pensamento e da ação as emoções e relações sociais que permeiam o cotidiano. No dia-a-

dia kaingang a boa convivência é uma prática que deve ser buscada. As pessoas que geram algum atrito normalmente recebem olhares reprovadores do restante da comunidade. Vale entre os Kaingang aquilo que Santos-Granero (2000) mostrou para os Yanetsha da Amazônia peruana: qualquer fratura nas relações íntimas afetivas provocará emoções intensas como raiva, ódio, vergonha e culpa, todos sentimentos que vão de encontro à continuação da “convivialidade”.

Overing e Passes (2000) anunciaram que a antropologia deveria prestar mais atenção no modo como a estética da virtude e a vida afetiva, propriamente dita, constituem as éticas da sociabilidade indígena. Assim, também para os kaingang, as risadas e choros, o amor e o ódio, o carregar e alimentar, as preces, conversas, cantos e brincadeiras fazem parte da “estética dos acordos interpessoais” (Overing e Passes, 2000: 08). Neste sentido, entendo que o culto evangélico entre os kaingang se manifeste como ordenação espiritual sim, mas também e, principalmente, como reordenação social. A própria noção de cura, frequentemente presente nas narrativas dos fiéis e/ou do pastor, está associada não apenas à cura corporal e espiritual, mas igualmente à “cura social”, resultante da reconciliação entre parentes e, em alguns casos, vizinhos.

Pelo que pude observar, nas diferentes igrejas evangélicas que se encontram dentro da Aldeia Kondá, são os grupos domésticos que centralizam estas atividades. Tal constatação possibilita fazermos um paralelo entre a organização social nativa e aquela presente nas igrejas em si. Para recordar:

“(…) as etnografias e os registros históricos indicam que o grupo doméstico constitui a unidade social fundamental kaingang. Tal grupo se apresenta como uma unidade social territorialmente localizada, dotada de autoridade política que atua no contexto das relações entre diversos grupos domésticos. É a partir da articulação

entre essas autoridades que se constituem as unidades sócio-políticas maiores, os grupos locais e as unidades político-territoriais” (Fernandes, 2003b: 23).

No caso da igreja “Só o Senhor é Deus Universal” são duas famílias nucleares – a de Rodrigo e a de Pablo (cunhados) – que dirigem as atividades. Estas famílias (incluindo o pai de Margarete, Pablo e Juarez) somadas agora, à família de Juarez formam o grupo doméstico central que compõe a estrutura social da igreja. Em vista disso, fica claro entender porque o retorno de Juarez à igreja foi tão celebrado. Desde que ele se afastara, havia rompido com o princípio básico da organização social kaingang centrada no grupo doméstico. Assim, após o culto, os vínculos sociais entre Juarez e os parentes estavam reatados. De acordo com o próprio Juarez, nos dias seguintes ao evento ele estava se sentindo bem melhor, o que indicava que os remédios do mato e a reaproximação com a igreja estavam lhe proporcionando resultados positivos em sua busca pela cura. Tal colocação deve ser realmente levada a sério, visto que aponta justamente para aquilo que emana como significativo para os kaingang: a manutenção de seus laços afetivos e sociais como condição básica para a ‘convivialidade’.

A partir da etnografia do caso de Juarez podemos afirmar que o contínuo desafio da busca pela cura, implica no uso de distintas terapias que competem e se complementam visando, sobretudo, a resolução da enfermidade. O uso simultâneo destas práticas de cura (remédio do mato, remédio industrializado, igreja) demonstra que a preocupação kaingang não é somente com o corpo doente do indivíduo, mas também com a resolução de questões sociais que muitas vezes estão no centro da causalidade de algumas enfermidades. Aqui, o que nos interessa sublinhar é que a cura extrapola os limites do corpo e engloba a própria

organização social kaingang. Corpo individual e corpo social aparecem juntos, relacionados um ao outro como condição para a vida kaingang.

Há ainda outros dois aspectos a salientar: primeiramente, cabe observar que o itinerário terapêutico não é apontado somente pelo doente, mas por parte de seu grupo doméstico que também se envolve com a situação, orientando e participando dos rumos, cuidados e práticas que podem resultar na cura do familiar; em segundo lugar, cabe resgatar as ponderações de Menéndez feitas no início deste capítulo, onde ele afirma que as diversas formas de atenção à saúde correspondem à dinâmica do processo de adoecimento e levam em conta, além dos fatores já citados pelo autor, compreensões próprias sobre a causalidade dos padecimentos e experiências anteriores vivenciadas pelos sujeitos envolvidos com o acontecimento. De fato, na lógica kaingang, não há incoerência entre as distintas formas de buscar a cura de Juarez, pois cada uma delas ocupa um espaço específico nas concepções e práticas do grupo que se atualizam cotidianamente.

III. 6) Alinhavando alguns pontos

A história Kaingang traçada desde a ocupação do Planalto Meridional até as recentes investidas de reapropriação desses espaços, tradicionalmente reconhecidos, explicita uma noção peculiar de território. Como alguns pesquisadores já demonstraram, o território tradicional kaingang transcende o espaço físico da terra e se define, principalmente, pelas relações sociais, políticas e cosmológicas que ali são postas em prática (Tommasino, 1995, 1998a, 2000; Fernandes, 2003b; Rosa, 1998, 1999). Seguindo tal abordagem, procurei mostrar que também nas questões que envolvem a saúde e a doença, as relações sociais são centrais no modo kaingang de compreender e lidar com estas dinâmicas.

A partir do modelo de organização social kaingang enfoca-se alguns aspectos principais que permitem articular os episódios de adoecimento e de cura com as relações sociais kaingang. O dualismo kaingang fundamenta-se em princípios sociocosmológicos também expressos nas trocas matrimoniais. A sociedade é dividida em duas metades exogâmicas, patrilineares, complementares e assimétricas, designadas *Kamé* e *Kainru*. Assim, a descendência patrilinear e a exogamia entre as metades podem ser apontadas como as formas sociológicas dos princípios da identidade e da diferença, respectivamente. Da mesma maneira que outros povos Jê, o princípio ideal de residência kaingang é a uxorilocalidade. Desse modo, os kaingang articulam os grupos locais dispersos territorialmente, propondo a aliança entre distintos grupos domésticos através do casamento (Fernandes, 2003a).

A qualidade das relações sociais é extremamente importante para o grupo. O próprio mito de origem do grupo, antes de apontar para a criação do mundo e/ou das pessoas,

orienta os *iambré Kamé* e *Kairu* a desempenharem papéis ideais de amizade, cooperação, complementaridade e reciprocidade. Entre os membros de um mesmo grupo doméstico também há um grande investimento para que vigore a harmonia e ajuda mútua, já que para os kaingang, a troca de substâncias (entre elas o sangue) aproxima os membros de uma mesma família.

Os kaingang informaram que as doenças podem passar entre os parentes porque “*um cuida do outro*” e também porque às vezes, “*a família já está marcada*”. Para eles, a doença é um evento social, seja porque envolve todos os membros da família na busca pela cura de um indivíduo, seja porque alude à ‘contaminação’ de todos os familiares. Além da importância dada aos laços sociais, os laços provenientes do corpo, das substâncias, complementam a compreensão kaingang sobre os vínculos e afetos que se criam entre os parentes. No entanto, se por um lado, os consangüíneos podem ‘contaminar-se’ mutuamente, por outro, os afins são acusados de provocar doenças através de feitiços. Diante disso, a fragilidade dos vínculos sociais entre os afins ou entre os próprios parentes pode gerar sérios problemas que envolvem a saúde dos indivíduos.

Dentro da família nuclear, a mãe é a responsável por ensinar os filhos a ‘usar a marca’. Caso ocorra a infração da regra de exogamia, os kaingang acreditam que as famílias envolvidas tendem a ‘enfraquecer’, pois o casamento endogâmico demonstra justamente que tal ensinamento foi violado. Os ensinamentos passados no interior da família nuclear são os alicerces da boa convivência entre os kaingang da aldeia. Aqueles que não cumprem as regras prescritas pelos ancestrais *Kamé* e *Kairu*, pelas lideranças da aldeia e pelas recentes condutas pregadas pela filosofia das igrejas evangélicas estão predispostos ao ‘enfraquecimento’ e conseqüentemente às doenças. Da mesma forma que o casamento endogâmico enfraquece as famílias, as doenças provocadas pela ruptura dos vínculos

sociais e das normas que regem a boa convivência, deixam o indivíduo e seu grupo suscetível a possíveis padecimentos.

Como em toda sociedade, a infração de regras entre os kaingang também é essencial para o desenrolar da vida social. Assim, do mesmo modo que os kaingang conferem o nome *péin* para fortalecer os filhos oriundos dos casamentos endogâmicos – possibilitando a inclusão destes indivíduos na sociedade –, a ruptura dos vínculos sociais é contornada a partir da possibilidade de se curar estas doenças por intermédio das igrejas evangélicas que atualmente ocupam um papel central na estrutura social Kaingang. É no interior destas igrejas que os kaingang têm atualizado a organização social tradicionalmente reconhecida nos grupos domésticos, nos grupos locais e nas unidades político-territoriais. As igrejas evangélicas centram-se em torno de grupos domésticos principais que ali organizam, conduzem e articulam suas relações.

Portanto, diante da ruptura dos laços sociais entre os membros de um mesmo grupo doméstico, a retomada destes vínculos restabelece a saúde dos indivíduos e do próprio grupo, que anteriormente estava fragilizada. Pode-se dizer então, que para os kaingang evangélicos, evocar a ‘reconciliação com Jesus’ seria apenas uma forma simbólica de expressar o que de fato lhes interessa: o reatar dos laços afetivos entre os parentes em si.

De modo geral, os kaingang manifestam a idéia de que as doenças estão envoltas em um caráter relacional, seja porque ocorrem a partir da quebra de laços sociais considerados fundamentais para a ‘convivialidade’ do grupo, seja porque estão relacionadas a tudo aquilo que diz respeito ao contato com a sociedade envolvente. Quanto a este último aspecto, o que parece estar por trás é justamente a inexistência de relações de troca e a ausência de criação de vínculos sociais entre brancos e kaingang. Os kaingang dão significativo valor

ao estabelecimento dos laços afetivos e sociais, pois para eles, corpo individual e corpo social estão entrelaçados, marcando sua interdependência como condição para o equilíbrio da vida.

A etnografia do caso de Juarez procurou demonstrar que o uso de distintas terapias de cura visa (remédio do mato, remédio industrializado, igreja), obviamente, a resolução da enfermidade, mas não envolve somente o corpo doente do indivíduo, como também da própria sociedade. Problemas de ordem social muitas vezes estão no centro da causalidade de algumas enfermidades, assim, a cura extrapola os limites do corpo e engloba a própria organização social kaingang.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

A ênfase deste trabalho procurou seguir algo que Schaden já havia observado durante sua vivência junto aos kaingang do Paraná: sem sombra de dúvidas, a vida religiosa deste grupo apresenta como centros de elaboração cultural o culto aos mortos sim, mas também a organização da comunidade em grupos de parentesco (Schaden, [1945]1988: 107). Esta última constatação procura ser o eixo condutor do argumento do trabalho, já que a importância da organização da comunidade em grupos de parentesco não se restringe a dimensão da religião, mas também perpassa a territorialidade, a política, a saúde e a doença, sendo uma possível ponte de articulação entre estas distintas esferas.

Dito isso, a aceitação das igrejas evangélicas pelos kaingang e a apropriação particular que fazem destas estruturas e filosofias parecem ser mais uma das formas pelas quais eles reforçam a estima de sua organização social. Neste sentido, os cultos evangélicos são momentos privilegiados para a expressão de sentimentos e valores essenciais à sociabilidade kaingang. Assim, tais emoções expressam a própria vida social kaingang e principalmente, as relações que os parentes estabelecem entre si. Para os kaingang, as igrejas servem como um importante elemento de coesão, onde a dramatização exigida pelo culto (o choro, as falas, os gritos, os pedidos, os desabafos, as preces, bênçãos e gestos) reordena os próprios conflitos sociais que permeiam a ‘convivialidade’ das pessoas. Deste modo, a cura que se realiza no interior das igrejas evangélicas é considerada como uma das terapias mais eficazes, principalmente quando a doença que aflige está relacionada ao enfraquecimento do espírito ou ao rompimento dos laços sociais (sobretudo entre os parentes).

Langdon (1998) argumenta que as terapias simbólicas, antes de tudo, estão ligadas ao “restaurar o sentido de bem-estar” da comunidade. Portanto, a doença deve ser vista como uma experiência, não apenas física, mas também psicológica, social e cultural. Algumas das principais doenças mencionadas pelos kaingang fazem referência a ruptura de vínculos sociais, que além de afligirem o corpo, também afligem o espírito. É por isso que, para o grupo, a cura do corpo e do espírito está intimamente relacionada com os vínculos sociais. Aqui, a doença é entendida como algo relacional, isto é, como algo que acontece diante de um contexto de alteridade, normalmente associado ao contato, à feitiçaria, à infração de comportamentos socialmente desejáveis e à ruptura de vínculos sociais. Seguindo tal lógica, o ato de curar implica em restabelecer as desordens que causaram o mal-estar: retomar um comportamento social considerado ideal ou reatar vínculos sociais que são importantes para o grupo.

Mesmo que, atualmente, as igrejas evangélicas assumam um importante papel na busca pela cura, os kaingang não desprezam os remédios da biomedicina e os remédios do mato, pois ambos representam a cura do corpo, que deve sempre estar associada à cura do espírito. Assim, apesar das doenças mais preocupantes estarem associadas a problemas de ordem social, é indissociável a constatação de que as desordens são fisiológicas ou orgânicas. Vimos que, mesmo que a doença seja atribuída a um comportamento socialmente desviante ou a uma infração das regras culturais, os kaingang não são passivos com relação às doenças, isto é, eles manifestam um saber elaborado concernente ao problema patológico em si. Desse modo, sendo a doença um processo dinâmico que envolve reinterpretações e negociações no interior de um contexto de pluralismo médico, é preciso ter presente que dificilmente se distingue o ‘sistema médico tradicional’ dos demais, pois eles andam juntos no dinâmico processo de busca pela cura. Finalmente,

convém sublinhar que o processo terapêutico não retrata a busca individual do doente, mas o envolvimento de diversas pessoas, principalmente de seu grupo doméstico, que procuram, a partir de uma seqüência de decisões e negociações, interpretar e identificar a doença apontando as distintas terapias adequadas ao caso. Conseqüentemente, sendo um processo de constante negociação e articulação de interpretações, a doença entre os kaingang deve ser entendida como um evento que é tanto social quanto político.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- ALMEIDA, Ledson Kurtz de. (2004) *Análise Antropológica das Igrejas Cristãs entre os Kaingang baseada na Etnografia, na Cosmologia e no Dualismo*. Tese de Doutorado. PPGAS/ UFSC.
- ALVES, Paulo César & RABELO, Miriam Cristina. (1998) "O status atual das Ciências Sociais em saúde no Brasil: tendências". In: ALVES, P.C. & RABELO, M.C. (orgs.) *Antropologia da saúde: traçando identidade e explorando fronteiras*. Rio de Janeiro: Editora Fiocruz/ Editora Relume Dumará, p.13-28.
- ATHIAS, Renato. (2003) "Medicina Tradicional e Doenças Contagiosas entre os Hupdê-Maku do Rio Negro (Amazonas)". In: OLIVEIRA, M. & JEOLÁS, L.S. (orgs.) *Seminário sobre Cultura, Saúde e Doença*. Anais. Londrina: as organizadoras.
- BALDUS, H. (1937) *Ensaio de Etnologia Brasileira*. São Paulo: Cia. Ed. Nacional.
- BECKER, Ítala Basile. (1976) *O Índio Kaingang no Rio Grande do Sul*. Pesquisas. Antropologia n.29. Instituto Anchieta de Pesquisas. São Leopoldo.
- BORBA, Telêmaco Morocines. (1908) *Actualidade Indígena*. Curitiba: Imprensa Paranaense.
- BRICEÑO-LEON, Roberto. (2003) Las ciencias sociales y la salud: un diverso y mutante campo teórico. *Ciencia & Saude Coletiva*. Vol.8(1): 33-46.
- BUCHILLET, D. (1991) *Medicinas Tradicionais e Medicina Ocidental na Amazônia*. Belém: Ed. CEJUP.
- CANESQUI, Ana Maria. (1994) "Notas sobre a Produção Acadêmica de Antropologia e Saúde da Década de 80". In: ALVES, P.C & MINAYO, M.C.S. (orgs.) *Saúde e Doença – um olhar antropológico*. Rio de Janeiro: FIOCRUZ.
- _____. (2003) Os Estudos de Antropologia da Saúde/Doença no Brasil na década de 1990. *Revista de Saúde Coletiva* 8(01), São Paulo.
- CARNEIRO DA CUNHA, Manuela. (1978) *Os mortos e os outros. Uma análise do sistema funerário e da noção de pessoa entre os índios Krahó*. São Paulo: Hucitec.
- _____. (1986) "Lógica do mito e da ação. O movimento messiânico canela de 1963". In: *Antropologia do Brasil. Mito, história, etnicidade*. São Paulo: Brasiliense/EDUSP, p. 13-52.
- _____. (org.) (1992) *História dos Índios no Brasil*. São Paulo: Cia. das Letras / FAPESP / SMC.

- CARRARA, Sérgio. (1994) “Entre cientistas e bruxos – Ensaio sobre os Dilemas e Perspectivas da Análise Antropológica da Doença”. In: ALVES, P.C & MINAYO, M.C.S. (orgs.) *Saúde e Doença – um olhar antropológico*. Rio de Janeiro: FIOCRUZ, p.33-45.
- CLIFFORD, James. (1998) *A experiência etnográfica: antropologia e literatura no século XX*. Rio de Janeiro: Editora UFRJ.
- COLOMA, Carlos. (2003) “O Processo de Construção Cultural na Interpretação Indígena sobre as Patologias”. In: OLIVEIRA, M. & JEOLÁS, L.S. (orgs.) *Seminário sobre Cultura, Saúde e Doença*. Anais. Londrina: as organizadoras.
- CONKLIN, B.A. (1994) “O Sistema Médico Wari’ (Pakaanóva)”. In: SANTOS, R. V.; JR. COIMBRA, C. E. A. (org.) *Saúde e Povos Indígenas*, Rio de Janeiro: Fiocruz.
- CRÉPEAU, Robert R. (2002) “A Prática do Xamanismo entre os Kaingang do Brasil Meridional: uma breve comparação com o Xamanismo Bororo”. In: *Horizontes Antropológicos/ UFRGS*. Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social. Ano 8, n.18, Porto Alegre: PPGAS.
- _____. (1997) Les Kaingang dans le contexte des études Jê et Bororo. In: *Anthropologie et Sociétés*, vol.21, n° 2-3, p.45-66.
- CSORDAS, Thomas J. (1997) *The Sacred Self: A Cultural Phenomenology of Charismatic Healing*. Berkeley, Los Angeles, London: University of California Press, p.01-56.
- D’ANGELIS, Wilmar. (1989) *Para uma História dos índios do Oeste Catarinense*. Cadernos do Centro de Organização da Memória Sócio-Cultural do Oeste de Santa Catarina – CEOM. Ano 4, n° 6, Chapecó/SC.
- DIEHL, Eliana Elisabeth. (2001a) *Entendimentos, Práticas e Contextos Sociopolíticos do Uso de Medicamentos entre os Kaingang (Terra Indígena Xaçupé, Santa Catarina, Brasil)*. Tese de Doutorado. Ministério da Saúde, Fundação Oswaldo Cruz, Escola Nacional de Saúde Pública, Rio de Janeiro.
- _____. (2001b) “Agravos na saúde Kaingang (Terra Indígena Xaçupé, Santa Catarina) e a estrutura dos serviços de atenção biomédica”. In: *Cadernos de Saúde Pública*, 17 (2): 439-445.
- DOUGLAS, Mary. (1966) “Limites Externos”. In: *Pureza e Perigo*. São Paulo: Ed. Perspectiva.
- _____. (1996) “The Choice Between Gross and Spiritual: Some Medical Preferences.” In: *Thought Styles- Critical Essays on Good Taste*. Londres: Sage Publications.

- DUARTE, Luis Fernando. (1998) “Pessoa e Dor no Ocidente”. In: *Horizontes Antropológicos*, Porto Alegre, ano 04, n^o9, p.13-28.
- _____. (1996) “A Construção da Pessoa Moderna”. In: *Da Vida Nervosa nas Classes Trabalhadoras Urbanas*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor/ CNPq.
- FASSHEBER, J.R. (1998). *Saúde e Políticas de Saúde entre os Kaingang de Palmas/PR*. Dissertação de Mestrado, PPGAS/UFSC.
- FERNANDES, Ricardo C. (2003a) *Política e Parentesco entre os Kaingang: uma análise etnológica*. Tese de Doutorado, PPGAS/ USP.
- _____. (2003b) “Terra, tradição e identidade – Os Kaingang da Aldeia Condá no contexto da UHE Foz do Chapecó”. In: *Hidrelétricas e Povos Indígenas*. SANTOS, S.C. & NACKE, A.(orgs.). Florianópolis/ SC: Letras Contemporâneas.
- _____. (no prelo) “Uma Contribuição da Antropologia Política para a Análise do Faccionalismo Kaingang”. In: *Novas Contribuições aos Estudos Interdisciplinares dos Kaingang*. TOMMASINO, K; MOTA, L. T.; NOELLI, F. S. (orgs.). Londrina/ PR: EDUEL.
- FERREIRA, Jaqueline. (1994) “O Corpo Sínico”. In: ALVES, P.C & MINAYO, M.C.S. (orgs.) *Saúde e Doença – um olhar antropológico*. Rio de Janeiro: FIOCRUZ, p. 101-111.
- FERREIRA, Mariana K. Leal. (2003) Diabetes tipo 2 e povos indígenas no Brasil e nos Estados Unidos. In: *Annais do Seminário Cultura, Saúde e Doença*. Londrina, Ministério da Saúde; Universidade Estadual de Londrina e Secretaria Municipal da Ação Social/ Prefeitura Municipal de Londrina, p. 21-42.
- FORTES, Adílio. (1990) *A Proto-história do município de Chapecó, oeste de Santa Catarina*. São Paulo: Carthago.
- GARNELO, Luiza. (2003) *Poder, Hierarquia e Reciprocidade: saúde e harmonia entre os Baniwa do Alto Rio Negro*. Rio de Janeiro: Editora Fiocruz.
- _____. & LAGDON, E.J. (2003) *A Antropologia e a Reformulação das Práticas Sanitárias na Atenção Básica à Saúde*. Trabalho Apresentado no Congresso Internacional de Ciências Sociais e Medicina, Angra dos Reis/ RJ.
- GONÇALVES, Marco Antonio. (1993) *O Significado do Nome: cosmologia e nominação entre os Pirahã*. Rio de Janeiro: Sete Letras, p. 37-70.
- GOOD, Byron. (1977) “The heart of what’s the matter: The Semantics of Illness in Iran”. In: *Culture, Medicine and Psychiatry*, vol.1, p. 25-58.

- GUERCI, A. & CONSIGLIETE, S. (1999) Por uma Antropologia da Dor, Nota preliminar. Trad. Oscar Calavia Sáez. In: *Revista Ilha*. Florianópolis, n.zero, p.57-72.
- HAVERROTH, Moacir. (1996) *Kaingang um Estudo Etnobotânico: o uso e a classificação das plantas na Área Indígena Xaçecó (oeste de SC)*. Dissertação de Mestrado, PPGAS/ UFSC.
- HEGENBERG, Leonidas. (1998) *Doença: um estudo filosófico*. Rio de Janeiro: FIOCRUZ.
- HELMAN, Cecil. (1994) *Cultura, Saúde e Doença*. Trad. Mussnich, E. 2ª.ed. Porto Alegre: Artes Médicas, caps. II, VI, IX.
- HERTZ, Robert. (1980) “A preeminência da mão direita: um estudo sobre polaridade religiosa”. In: *Religião e Sociedade* n°6.
- KAPFERER, Bruce. (1986) “Performance and the Structuring of Meaning and Experience”. In: TURNER, V.W. & BRUNER, E.M. (eds.) *The Anthropology of Experience*. Urbana & Cg: University of Illinois Press, p.188-203.
- KIDD, Stephen W. (2000) “Knowledge and the practice of love and hate among the Enxet of Paraguay”. In: OVERING, J. & PASSES, A. (ed.) “*The anthropology of love and anger – The Aesthetics of Conviviality in Native Amazonia*”. Routledge, Londres, p. 114-132.
- KLEINMAN, Arthur M. (1980) *Patients and Healers in the Context of Culture*. Berkeley: University of California Press, p.24-70.
- LANGDON, E.J. (1994a) “Representações de Doença e Itinerário Terapêutico dos Siona da Amazônia Colombiana”. In: SANTOS, R. e COIMBRA Jr., C. (org.) *Saúde e Povos Indígenas*. Rio de Janeiro, Ed. Fiocruz.
- _____. (1994b) *A Negociação do Oculto: Xamanismo, Família e Medicina entre os Siona no contexto pluri-étnico*. Trabalho apresentado para o concurso de professor titular da Universidade Federal de Santa Catarina.
- _____. (1996) *A Doença como Experiência: a Construção da Doença e seu desafio para a Prática Médica*. Antropologia em Primeira Mão, UFSC, PPGAS, Florianópolis.
- _____. (1998) “Saúde Indígena: a lógica do processo de tratamento”. In: *Saúde em Debate*.
- _____. (2003) “Cultura e os Processos de Saúde e Doença”. In: OLIVEIRA, M. & JEOLÁS, L.S. (orgs.) *Seminário sobre Cultura, Saúde e Doença*. Anais. Londrina: as organizadoras.

- LAROQUE, J. (2000) *Lideranças Kaingang no Século XIX*. Instituto Anchieta de Pesquisas. São Leopoldo.
- LEAL, Ondina.(org.) (2001) *Corpo e Significado – ensaios de antropologia social*. 2^a.ed. Porto Alegre: Ed. Universidade/UFRGS.
- LÉVI-STRAUSS, Claude. (1986) *O totemismo hoje*. Lisboa: Perspectivas do Homem, edições 70.
- LOCK, Margaret and SCHEPER-HUGHES, Nancy. (1990) A critical-Interpretative Approach in Medical Anthropology: Rituals and Routines of Discipline and Dissent. In: *Medical Anthropology: Contemporary Theory and Method* (Thomas M. Johnson and Carolyn E. Sargent, orgs.) New York: Praeger Publications, p.47-72.
- LOPES DA SILVA, Araci. (1986) *Nomes e Amigos: da prática Xavante a uma reflexão sobre os Jê*. FFLCH-USP, São Paulo.
- MABILDE, Pierre. (1983) *Apontamentos sobre os Indígenas Selvagens da Nação Coroados dos Matos da Província do Rio Grande do Sul (1836-1866)*. IBRASA/FNPM, São Paulo.
- MALINOWSKI, B. (1983) “A procriação e a gravidez, segundo as crenças e os costumes dos nativos”. In: *A vida sexual dos selvagens*. Rio de Janeiro: Francisco Alves.
- MARCON, Tadeu.(org.) (1994) *História e Cultura Kaingáng no Sul do Brasil*. Passo Fundo: Ed. Universidade Passo Fundo.
- MAUÉS, R. H. & MAUÉS, M. A. M. (1973) “O modelo da ‘reima’: representações alimentares em uma comunidade amazônica”. In: *Anuário Antropológico/77*. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro. p. 120-147.
- MAUSS, Marcel. (1974) “As técnicas corporais”. In: *Sociologia e Antropologia*. Vol. 2, São Paulo: EDUSP.
- _____. (1981a) “A Prece”. In: *Ensaio de Sociologia*. São Paulo: Ed. Perspectiva, p.229-324.
- _____. (1981b) “A Expressão Obrigatória dos Sentimentos (Rituais Oraís Funerários Australianos)”. In: *Ensaio de Sociologia*. São Paulo: Ed. Perspectiva, p.325-335.
- MENÉNDEZ, Eduardo. (2003) Modelos de atención de los padecimientos: de exclusiones teóricas y articulaciones prácticas. *Ciencia & Saúde Coletiva*. Vol 8(1): 185-208.

- MINAYO, Maria Cecília de Souza. (1998) “Construção da identidade da antropologia na área da saúde: o caso brasileiro”. In: ALVES, P.C. & RABELO, M.C. (orgs.) *Antropologia da saúde: traçando identidade e explorando fronteiras*. Rio de Janeiro: Editora Fiocruz/ Editora Relume Dumará, p.29-46.
- MOTA, Luis Tadeu.(org.) (2000a) *As Cidades e os Povos Indígenas: mitologias e visões*. Paraná: Ed.Universidade Estadual de Maringá.
- MOTA, L. T.; FRANCISCO, S. N.; TOMMASINO, K. (2000b) *Urí e Wãxi estudos interdisciplinares dos kaingang*. Londrina: Editora UEL.
- NACKE, A, (1983) *O Índio e a Terra: a Luta pela Sobrevivência no P.I. Xapecó/SC*. Dissertação de Mestrado, PPGAS/ UFSC.
- NASCIMENTO, Ernilda Souza do. (2001) *Há vida na história dos outros*. Chapecó: Argos.
- NIMUENDAJÚ, Curt. (1993) *Etnografia e indigenismo: sobre os Kaingang, os Ofaié-Xavante e os índios do Pará*. GONÇALVES, M.A. (org.). Campinas, SP: Editora da UNICAMP.
- OLIVEIRA, Maria Conceição. (1996) *Curador Kaingang e a recriação de suas práticas: estudo de caso na aldeia Xapecó/SC*. Dissertação de mestrado, PPGAS/ UFSC.
- OLIVEIRA, Marlene. (2003) “Uso de Bebidas Alcoólicas e Alcoolismo entre os Kaingang da Bacia do Rio Tibagi: Uma proposta de Prevenção e Intervenção”. In: OLIVEIRA, M. & JEOLÁS, L.S. (orgs.) *Seminário sobre Cultura, Saúde e Doença*. Anais. Londrina: as organizadoras.
- OVERING, Joanna & PASSES, Alan (ed.) (2000) “*The anthropology of love and anger – The Aesthetics of Conviviality in Native Amazonia*”. Routledge, Londres.
- PEIRANO, Mariza. (1991) “O Encontro Etnográfico e o Diálogo Teórico”. In: *Uma Antropologia no Plural: Três Experiências Contemporâneas*. Brasília: Editora da Universidade de Brasília.
- _____. (1995) “Introdução”; “Os antropólogos e suas linhagens”; “A favor da etnografia”; “Posfácio”. In: *A favor da Etnografia*. Rio de Janeiro: Relume-Dumará.
- _____. (1997) “Onde está a antropologia?”. In: *MANA: estudos de Antropologia Social*. 3(2). Rio de Janeiro: Contracapa.
- PELBART, Peter Pál. (2003) *Vida Capital – ensaios de biopolítica*. Ed. Iluminuras Ltda: São Paulo/SP, p.13-27.

- PÉREZ-GIL, Laura. (2001) "O sistema médico Yawanáwa e seus especialistas: cura, poder e iniciação xamânica". In: *Cad. Saúde Pública*, Rio de Janeiro, 17(2):333-344.
- RIOS, Marlene de. (1992) *Amazon Healer: The Life and Times of na Urban Shaman*. Bridport: Prism Press, p.1-13; 136-164.
- RIVIÈRE, Peter. (1996) "WYSINYG in Amazonia". *Journal of the Anthropological Society of Oxford*, 25(3):255-262.
- ROCHA, Cinthia C. da,. (2002) *Gestando a Vida Kaingang em Porto Alegre*. Trabalho de Conclusão do Curso Bacharel em Ciências Sociais. UFRGS, Porto Alegre.
- _____. (2003) "Reflexões sobre corpo, saúde e doença Kaingang: alguns pontos de partida para pesquisa". Comunicação Oral, V Reunião de Antropologia do Mercosul, Florianópolis/SC.
- _____. (2004) "Considerações preliminares para pensar as transformações, interações e negociações advindas do campo da saúde e da doença Kaingang". Comunicação Oral, XXIV Reunião Brasileira de Antropologia, Olinda/PE.
- RODRIGUES, José Carlos. (2003) "Os Corpos na Antropologia". Comunicação Oral, VII Congresso Latino Americano de Ciências Sociais e Saúde, Angra dos Reis/ RJ.
- ROSA, Rogério Réus Gonçalves da. (1998) *A Temporalidade Kaingang na Espiritualidade do Combate*. Dissertação de Mestrado, UFRGS, Porto Alegre.
- _____. (1999) "Kaingang de Nonoai: a chegada dos brancos, a transformação do espaço e a luta pelo Capão Alto". Perícia Antropológica.
- SACCHI, Angela Célia. (1999) Antropologia de Gênero e Etnologia Kaingang: uma introdução ao estudo de gênero na área indígena Mangueirinha/PR. Dissertação de Mestrado em Antropologia Social, Universidade Federal de Santa Catarina.
- SANTOS-GRANERO, Fernando. (2000) "The Sisyphus Syndrome, or the struggle for conviviality in Native Amazônia". In: OVERING, J. & PASSES, A. (ed.) *The anthropology of love and anger – The Aesthetics of Conviviality in Native Amazonia*". Routledge, Londres, p. 268-287.
- SARTI, Cynthia A. (2001) "A Dor, o Indivíduo e a Cultura". In: *Saúde e Sociedade*. Vol.10, nº1.
- SCHADEN, Egon. (1976) "O estudo atual das culturas indígenas". In: Schaden, E.(org) *Leituras de Etnologia Brasileira*. Companhia Editora Nacional São Paulo, p.03-20.
- SCHADEN, Francisco S. G. (1977) "Xokleng e Kaingang (Notas para um estudo comparativo)". In: *Homem, Cultura e Sociedade no Brasil*. SCHADEN, Egon

- (org.). Seleções da Revista de Antropologia. 2.^a ed. Editora Vozes Ltda: Petrópolis, Rio de Janeiro, p.79-90.
- SEEGER, Anthony. (1980) *Os índios e nós: estudos sobre sociedades tribais brasileiras*. Rio de Janeiro: Campus.
- _____.; DA MATTA, Roberto; CASTRO, Viveiros. (1987) “A Construção da Pessoa nas Sociedades Indígenas Brasileiras”. In: OLIVEIRA, João Pacheco de (org.). *Sociedades Indígenas e Indigenismo no Brasil*. Rio de Janeiro, Museu Nacional – UFRJ; Ed. Marco Zero, p.11-29.
- SILVA, Sergio Baptista da. (2001) *Etnoarqueologia dos grafismos Kaingang: um modelo para a compreensão das sociedades Proto-Jê meridionais*. Tese de Doutorado, USP, São Paulo.
- SILVA, Vagner Gonçalves da. (2000) *O Antropólogo e sua Magia*. São Paulo, Editora da Universidade de São Paulo.
- SOUZA, José Otávio Catafesto de. (2001) “O que é, afinal, o corpo índio no Brasil Meridional? Limites modernos ao entendimento da lógica hierárquica indígena sobre o corpo”. In: *Corpo e Significado – ensaios de antropologia social*. 2.^aEd. Porto Alegre: Ed. Universidade/UFRGS.
- TAUSSIG, Michel. (1993) “A inveja e o conhecimento social implícito”. In: *Xamanismo, Colonialismo e o Homem Selvagem: um estudo sobre o terror e a cura*. Rio de Janeiro: Paz e Terra, p.369-388.
- TEIXEIRA-PINTO, Mármio. (1994) “Relações de Substância e Classificação Social” in *Anuário Antropológico/92*.
- _____. (1997) *Ieipari: sacrificio e vida social entre os Arara*. SP: Hucitec/Anpocs/ Ed. UFPR.
- TESCHAUER, Carlos S.J. (1927) *Os Caingang ou Coroados no Rio Grande do Sul*. Boletim do Museu Nacional, 3(3): 37-56. Rio de Janeiro.
- TOMMASINO, Kimiye. (1995) *A história dos Kaingang da bacia do Tibagi: uma sociedade Jê Meridional em Movimento*. Tese de Doutorado. São Paulo: USP.
- _____.(coord.) (1998a) *Os kaingang de Chapecó. Alteridade, historicidade, territorialidade – Relatório de identificação das famílias kaingang residentes na cidade de Chapecó. Laudo*. Chapecó: FUNAI, Portaria n° 110.
- _____.(coord.) (1998b) *Eleição de área para os Kaingang da Aldeia Kondá*. Laudo. Chapecó: FUNAI, Portaria n° 761, jun.

- _____. (2000) “Território e territorialidade Kaingang. Resistência cultural e historicidade de um grupo Jê”. In: *Urí e Wãxi estudos interdisciplinares dos kaingang*. Londrina: Editora UEL.
- VAN DER GEEST, S; WHITE, S.R. & HARDON, A. (1996) The anthropology of pharmaceuticals: a biographical approach. In: *Annual Review of Anthropology*, 25: 153-78.
- VEIGA, Juracilda & D’ANGELIS, Wilmar. (2003, no prelo) “Habitação e Acampamento Kaingang hoje e no passado”. In: *Arqueologia e Populações Indígenas*. Cadernos do Centro de Organização da Memória Sócio-Cultura do Oeste de Santa Catarina - CEOM, n° 18. Chapecó: Universidade do oeste de Santa Catarina.
- VEIGA, Juracilda. (1992) *Revisão Bibliográfica Crítica sobre Organização Social Kaingang*. Cadernos do CEOM, Ano 6, n.o 8.
- _____. (1994) *Organização Social e Cosmovisão Kaingang: uma introdução ao parentesco, casamento e nominação em uma sociedade Jê Meridional*. Dissertação de Mestrado, Campinas, IFCH-UNICAMP.
- _____. (2000) *Cosmologia e práticas rituais Kaingang*. Tese de Doutorado. Departamento de Antropologia e Instituto de Filosofia e Ciências Humanas da Universidade Estadual de Campinas, SP.
- _____. (no prelo) “Cosmologia Kaingang e suas Práticas Rituais”. In: *Novas Contribuições aos Estudos Interdisciplinares dos Kaingang*. TOMMASINO, K; MOTA, L. T.; NOELLI, F. S. (orgs.). Londrina/ PR: EDUEL.
- VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo. (1987) “A fabricação do corpo na sociedade Xinguana”. In: OLIVEIRA, J. P. *Sociedades Indígenas e Indigenismo no Brasil*. Rio de Janeiro: Marco Zero.
- _____. (1993) “Alguns Aspectos da Afinidade no Dravidiano Amazônico”. In: *Amazônia: Etnologia e História Indígena*. NHII/USP/FAPESP, São Paulo.
- _____. (1999) Etnologia Brasileira. In: MICELI, S. (org.), *O que ler nas Ciências Sociais Brasileiras (1970-1995)*. São Paulo: Editora Sumaré/ Anpocs, 2ªed, p.109-223.
- _____. (2002) *A Inconstância da Alma Selvagem – e outros ensaios de antropologia*. São Paulo: Cosac & Naify.
- _____. (2003) *Transformações Indígenas – os regimes de subjetivação ameríndios à prova da história*. Projeto Pronex, Rio de Janeiro/Santa Catarina, (unpublished).

- ZERRIES, Otto. (1976) “Organização dual e imagem do mundo entre índios brasileiros”.
In: Schaden, E.(org) *Leituras de Etnologia Brasileira*. Companhia Editora Nacional
São Paulo, p.87-126.
- ZWETSCH, Roberto Erwino. (1994) *Kaingang: confrontação e identidade étnica entre os
Kaingang*. In: LEITE, A.G.O. (org.) Piracicaba: Ed. Unimep, p.16-58.
- YOUNG, Allan. (1976) *Some Implications of Medical Beliefs and Practices for Social
Anthropology*. *American Anthropologist* 78 (1), p.5-24.
- WIESEMANN, Ursula. (1981) *Dicionário Kaingang – Português/ Português – Kaingang*.
Summer Institute of Linguistics, Brasília/DF.