

LUCAS CIMBALUK

**NŪGME TO ĘPRY HÁ, KANHKĂ TO ĘPRY KÓRÉG:  
CAMINHOS KANHĠĂG ENTRE BEM E MAL**

Florianópolis  
2018

Lucas Cimbaluk

**NŪGME TO ÉPRY HÁ, KANHKÃ TO ÉPRY KÓRÉG  
CAMINHOS KANHGÁG ENTRE BEM E MAL**

Tese submetida ao Programa de Pós-  
Graduação em Antropologia Social da  
Universidade Federal de Santa  
Catarina para a obtenção do Grau de  
Doutor em Antropologia Social

Orientador: Prof. Dr. Oscar Calavia Saez

Florianópolis  
2018

Ficha de identificação da obra elaborada pelo autor,  
através do Programa de Geração Automática da Biblioteca Universitária da UFSC.

Cimbaluk, Lucas

Nũgme to êpny há, Kanhkã to êpny kórég: caminhos  
kanhgág entre bem e mal / Lucas Cimbaluk ;  
orientador, Oscar Calavia Saez, 2018.  
465 p.

Tese (doutorado) - Universidade Federal de Santa  
Catarina, Centro de Filosofia e Ciências Humanas,  
Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social,  
Florianópolis, 2018.

Inclui referências.

1. Antropologia Social. 2. Kanhgág. 3.  
Xamanismo. 4. Cosmopolíticas. I. Calavia Saez,  
Oscar. II. Universidade Federal de Santa Catarina.  
Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social.  
III. Título.

UNIVERSIDADE FEDERAL DE SANTA CATARINA  
CENTRO DE FILOSOFIA E CIÊNCIAS HUMANAS  
DEPARTAMENTO DE ANTROPOLOGIA  
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM ANTROPOLOGIA SOCIAL

**Nũgme to ĩpry há, Kanhkã to ĩpry kórég:  
Caminhos kanhgág entre bem e mal**

**Lucas Cimbaluk**

Orientador(a): Prof. Dr. Oscar Calavia Sáez

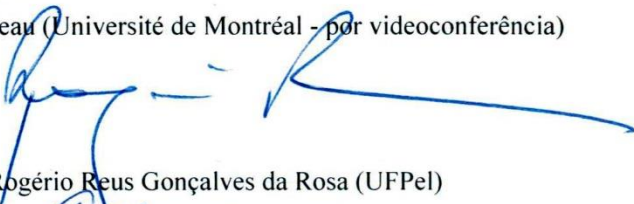
Tese apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social da Universidade Federal de Santa Catarina, como requisito parcial para obtenção do grau de Doutor em Antropologia Social, aprovada pela Banca composta pelos(as) seguintes professores(as):



Prof.<sup>a</sup> Dr.<sup>a</sup> Evelyn Martina Schuler Zea (Presidente - PPGAS/UFSC)



Prof. Dr. Robert Crépeau (Université de Montréal - por videoconferência)



Prof. Dr. Rogério Reus Gonçalves da Rosa (UFPel)



Prof. Dr. Miguel Carid Naveira (PPGAS/UFSC)



Prof.<sup>a</sup> Dr.<sup>a</sup> Vânia Zikan Cardoso (Coordenadora do PPGAS/UFSC)

Florianópolis, 12 de março de 2018.

A Zêzê,  
que siga seus caminhos...

## AGRADECIMENTOS

Agradeço a orientação de Oscar Calavia Saez, pelas sucessivas leituras e sugestões às diversas versões anteriores do trabalho e principalmente pela perspectiva de antropologia possível que deriva de nossos encontros.

Devo agradecimentos aos professores do PPGAS/UFSC que me acompanharam durante o curso do doutorado. Em especial a Evelyn Martina Schuler Zea e José Antônio Kelly Luciani, que tiveram grande influência em minha formação e estiveram na qualificação do projeto da tese. Agradeço também aos professores que estiveram na qualificação do trabalho, José Antônio Kelly Luciani e Laura Pérez Gil, que deram contribuições muito importantes ao trabalho e suas discussões. Agradeço igualmente aos integrantes da banca de defesa da tese, Robert Crépeau, Rogério Reus Gonçalves da Rosa e Miguel Carid Naveira, cujas valiosas contribuições, dentro do possível, tentei incorporar à presente versão.

Sou grato aos colegas do PPGAS/UFSC, dentre os quais não poderia deixar de destacar, pelos apoios seja diretos ao trabalho ou indiretos no período do doutorado de diferentes maneiras: Diego D. Eltz, Diogenes E. Cariaga, Douglas F. G. Campelo, Géssia C. Dos Santos, Hanna C. L. R. Limulja, Jozileia Daniza J. I. J. Schild, Luciano V. D. G. Vianna, Marcos A. Matos, Rocío E. Barreto Paucar. Com o mesmo espírito agradeço à prestatividade e apoio de Ledson Kurtz de Almeida.

Agradeço a força dada por Josiane Fernandes de Carvalho, grande amiga e incentivadora de meus trabalhos.

Devo imensa gratidão a meus pais, irmã, tia Mara e tio Getúlio pelo apoio prático, emocional e espiritual durante o todo o processo e sem os quais nada disso teria sido possível.

Sobretudo, sou grato a todos os participantes da pesquisa e em especial às famílias que me acolheram durante o campo.

Esta pesquisa contou com financiamento através de bolsa CAPES.

No dia que você morrer, se você tiver pecado, vai entrar na casa do Diabo primeiro. Deus mora mais para lá do Diabo. Se eu tiver pecado, Diabo já me come, eu não chego no Deus. O caminho que sobe, é estrada boa. Para cá é o caminho do Diabo, é melhor. E o do Deus? Do Deus é só um trilho. Quando você está andando, você vê estrada boa, é perto! Você só vai querer pegar a estrada boa. Você não vai querer pegar estrada ruim! Mas Deus é assim mesmo! É só trilho! Vai falar que lá tem casa boa, para entrar ali que é do Deus, e esse outro é do Diabo, você vai chegar para cá. De lá você não volta mais. Não vai chegar no Deus. Meu eu vou chegar lá! Eu chego! Você vai ver, dia que me encontrar lá, às vezes eu morro antes, às vezes um dia você morre primeiro. Dia que encontrar, vou falar para você – ó, já cheguei, não peguei a outra estrada – por isso eu pego só qualquer estrada ruim mesmo.

Antônio

## RESUMO

Este trabalho é um percurso entre caminhos *kanhgág*. Entre caminhos bons e ruins, *há* e *kórég*. Caminhos da vida e no cosmos. A partir de perspectivas diversas de vários atores, o trabalho procura seguir seu rumo entre os agenciamentos possíveis neste mundo e nesta vida, vendo até onde eles podem levar. No traçar destes percursos, aborda as atividades e segue associações elaboradas por curadores, *kujá* e seus pacientes em busca de cura, de melhoria da sorte e de suas condições de vida e relações sociais na Terra. Em busca de proteção e de alianças que garantam estas condições nesta vida, mas que também garantam determinados destinos no pós-morte. Entre aqueles que fazem o bem e os acusados de fazer o mal, abordo as diferentes formas de associação aos seres do cosmos, a partir das perspectivas de especialistas indígenas e não indígenas, com influências cristãs, espíritas e afro-brasileiras. Através destes caminhos, trata-se aqui a variabilidade e operatividade do dualismo cosmológico *kanhgág* e de formas de dualidade, propondo-se movimentos de contínua inversão, sobre pontos sempre variáveis. Discute-se a relação entre política e cosmologia baseada da atuação destes especialistas e a importância da moral no âmbito dos afetos como forma de evidenciar no caminho de quem se está e garantir um pós-morte ou nos destinos celestes e divinos, no *Kanhkã* e no *Vēnh Kuprīg Jamã*, ou infernais, no *Nūgme*, lugar de Satanás.

**Palavras-chave:** Kanhgág. Xamanismo. Cosmopolíticas



## ABSTRACT

This work is a route between *kanhgág* ways. They are good and bad, *há* and *kórég*, ways. Ways of life and in the cosmos. From different perspectives of several actors, the work pursuit to take its own routes between the possible agencies in this world and in this life, seeing where they can take us. This path follows the activities of healers, of *kujá* and of their patients in search of cure, of improvement of fortune, of their life conditions and social relations on Earth. In search of protection and alliances that ensure those conditions in this life, but also that can assure certain destinies after death. Among those who do the good and those accused of doing the bad, I approach the different associations with beings of the cosmos, from the perspectives of the indigenous and non-indigenous specialists, with cristian, spiritist and afro-Brazilian influences. Through these paths, this work discusses the variability and operativity of *kanhgág* cosmological dualism and ways of duality, with the proposition of movements of continuous inversions, on always changing points. It debates the relation between politics and cosmology, based on the agency of those specialists. And it proposes the importance of the moral in the domains of the affects as a manner to make evident in the way of whom one is and to ensure the post-mortem or in the celestial and divine destinies, in the *Kanhkã* and the *Vẽnh Kuprĩg Jamã*, or the infernal destiny, in the *Nũgme*, the Satan's place.

**Keywords:** Kanhgág. Shamanism. Cosmopolitics

## CONVENÇÕES

Os termos em *kanhgág* estão em itálico, exceto os utilizados como nomes de interlocutores indígenas. Neste trabalho utilizo a grafia proposta por Wiesemann (2011) por ser similar à utilizada por meus interlocutores alfabetizados. A descrição de pronúncia listada pela autora é a seguinte, com pequenas alterações:

/a/ como /a/ em “faço”.

/á/ como o /a/ final em “faca”.

/ã/ mais aberto do que /ã/ em “maracanã”. Pode também se fechar se aproximando de /ó/.

/e/ como /e/ em “preto”.

/é/ como /é/ em “café”.

/ẽ/ como /e/ em “mãe”.

/f/ como /f/ em “faca”.

/g/ junto de vogal nasalizada se pronuncia como o fechamento nasal em “um”.

Junto de vogal oral se aplica a mesma regra que para /m/. Se pronuncia /gn/ ou /ng/ como em “manga” ou “gng”.

/h/ como o /rr/ no dialeto carioca.

/i/ como /i/ em “apitar”.

/ĩ/ como /i/ em “fim”.

/j/ como /i/ em “iodo”. Ao fim de vocábulo resulta na replicação da vogal que o precede, especialmente nos casos de “e” e “o”. Por exemplo, *goj* se pronuncia /goio/, *téj* se pronuncia /téie/

/k/ como /c/ em “faca” ou /qu/ em “que”.

/m/ junto de vogal nasalizada se pronuncia como /m/ em “mundo”.

Seguida de vogal oral equivale a /mb/. Por exemplo, *ma* se pronuncia /mba/.

Antecedida de vogal oral equivale a /bm/. Por exemplo, *tam* se pronuncia /tabm/.

Intervocálica equivale a /bmb/. Por exemplo, *kome* se pronuncia /kobmbe/.

Seguida de consoante surda equivale a /p/. Por exemplo *kam ke* se pronuncia /kapke/.

/n/ junto de vogal nasalizada se pronuncia como /n/ em “nada”.

Seguida de vogal oral segue a mesma regra de /m/. Se pronuncia como /dn/ ou /nd/ como em “mundo” ou /dnd/.

/nh/ junto de vogal nasalizada se pronuncia como /nh/ antecedido de /i/ como em “ninho”.

Com vogal oral segue a regra de /m/. Se pronuncia como /nhdi/ ou /idnh/ ou /idnhdi/.

Seguida de consoante surda que não seja /f/ equivale a /it/.

Seguida de /f/ equivale a /itx/. Entre vogal nasalizada e /f/ se pronuncia /inhx/

/o/ como /ô/ em “avô”.

/ó/ como /ô/ na palavra “avó”.

/p/ como /p/ em “pele”

/r/ como /r/ em “hora”.

/s/ como /x/ em “xadrez”.

/t/ como /t/ em “tudo”.

/u/ como /u/ em “uva”.

/ũ/ como /u/ em “um”.

/v/ como /u/ em “uapé”

/y/ vogal alta entre o /i/ e o /u/ do português.

/ỹ/ como /a/ em “antes”.

/ʔ/ fechamento rápido da glote.

Optei pelo uso do etnônimo escrito como “*kanhgág*”. Isto segue a grafia indígena utilizada por meus interlocutores, ao invés da grafia mais utilizada atualmente no português como “kaingang”. É também coincidente com a proposta fonética acima. Dada a diferença de grafias utilizadas pelos diversos autores consultados, mantive a forma utilizada por estes sempre que os menciono.

## SUMÁRIO

|                                                                                                 |            |
|-------------------------------------------------------------------------------------------------|------------|
| <b>INTRODUÇÃO .....</b>                                                                         | <b>19</b>  |
| <b>I. Redes, mediações e cosmopolíticas .....</b>                                               | <b>22</b>  |
| <b>II. Xamanismo, feitiçaria, religiosidade e o contexto <i>kanhgág</i> ..</b>                  | <b>24</b>  |
| <b>III. Estudos sobre xamanismo e cosmologia <i>kanhgág</i> .....</b>                           | <b>32</b>  |
| <b>IV. Estrutura do presente trabalho.....</b>                                                  | <b>51</b>  |
| <b>V. Caracterizações gerais da área de estudo .....</b>                                        | <b>54</b>  |
| <br>                                                                                            |            |
| <b>1. OS CAMINHOS ENTRE CURADORES.....</b>                                                      | <b>77</b>  |
| <b>1.1. Em busca de curadores: curas, amores e negócios .....</b>                               | <b>79</b>  |
| 1.1.1. Encontrando curadores em redes de afins .....                                            | 82         |
| <b>1.2. Trabalhos de curadores .....</b>                                                        | <b>90</b>  |
| 1.2.1. Francisco, herdeiro de mesa branca .....                                                 | 90         |
| 1.2.2. Comadre Marta e os benzimentos .....                                                     | 93         |
| 1.2.3. Ronaldo, linha cigana de Allan Kardec.....                                               | 99         |
| <b>1.3. Outros casos de consulta a curadores e <i>kujá</i> .....</b>                            | <b>106</b> |
| 1.3.1. Antônio e sua mulher.....                                                                | 107        |
| 1.3.2. Fêgnu no terreiro de umbanda de Zé.....                                                  | 110        |
| 1.3.3. Desconfianças e acusações entre curadores .....                                          | 115        |
| 1.3.4. Oração na Igreja Universal.....                                                          | 116        |
| 1.3.5. Furtos e proteção .....                                                                  | 117        |
| 1.3.6. “Coisas feitas” contra consanguíneos e afins.....                                        | 118        |
| 1.3.7. Curadores combinados .....                                                               | 120        |
| <b>1.4. Curandeirismo em rede .....</b>                                                         | <b>121</b> |
| 1.4.1. Sociologia entre curadores .....                                                         | 125        |
| 1.4.2. A política de fazer o bem .....                                                          | 133        |
| <br>                                                                                            |            |
| <b>2. TRADUÇÕES, OPOSIÇÕES E MISTURAS .....</b>                                                 | <b>143</b> |
| <b>2.1. Traduções entre agências humanas e não humanas e a<br/>constituição da pessoa .....</b> | <b>144</b> |
| 2.1.1. Curas por Jesus Cristo e ajuda do Anjo da Guarda (Virgínia e<br>Sandra).....             | 144        |
| 2.1.2. Traduções possíveis do <i>jagrê</i> e o trabalho dos <i>kujá</i> (Cida) .....            | 146        |
| 2.1.3. Batismo e remédios: caráter e capacidades da pessoa (Pägyf) .                            | 150        |
| <b>2.2. Igrejas, curadores e concepções do divino .....</b>                                     | <b>156</b> |
| 2.2.1. Curadores “misturados”, as igrejas e a transformação da cultura<br>(Cida).....           | 156        |
| 2.2.2. Caminhos distintos de curadores e evangélicos (Marco).....                               | 160        |

|                                                                                                                                     |            |
|-------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------|------------|
| 2.2.3. <i>Topê mré jé</i> (Valdemar) .....                                                                                          | 169        |
| <b>2.3. Entre os de Deus e os do Diabo .....</b>                                                                                    | <b>171</b> |
| 2.3.1. Missionário, espiritista, curandeiro, macumbeiro, crente, sou tudo... ( <i>Fêgnu</i> ) .....                                 | 172        |
| 2.3.2. Perspectivação do Deus ( <i>Antônio</i> ).....                                                                               | 173        |
| 2.3.3. O bem contra o mal e a relação direta com santos ( <i>Ademir</i> )....                                                       | 182        |
| 2.3.4. Trabalho com Deus ou com a onça ( <i>Serafim e Mru</i> ).....                                                                | 183        |
| <b>2.4. Pontos de comparação .....</b>                                                                                              | <b>189</b> |
| 2.4.1. Religiosidades e a presença divina.....                                                                                      | 190        |
| 2.4.2. Entre <i>há</i> e <i>kórég</i> , <i>tar</i> e <i>krój</i> .....                                                              | 195        |
| 2.4.3. “Sistemas ideológicos” e a diferença dos <i>kujá</i> .....                                                                   | 214        |
| <br>                                                                                                                                |            |
| <b>3. A KIJÁ MARIA JESUS.....</b>                                                                                                   | <b>219</b> |
| <b>3.1. Gênese .....</b>                                                                                                            | <b>222</b> |
| 3.1.1. De como virou <i>kujá</i> , seu encontro com Nossa Senhora Aparecida e Jesus Cristo e o pecado existente sobre a Terra ..... | 222        |
| 3.1.2. Do Céu ( <i>Kanhkã</i> ) e da morada das almas ( <i>Vênh Kuprîg Jamã</i> ).....                                              | 226        |
| 3.1.3. Das coisas dos antigos.....                                                                                                  | 229        |
| <b>3.2. Contraposição a outras agências e agentes.....</b>                                                                          | <b>229</b> |
| 3.2.1. De seu pai que virou no crente e sofreu muito.....                                                                           | 230        |
| 3.2.2. De Luis César na cidade do Satanás e do Satanás na aldeia dos vivos .....                                                    | 230        |
| 3.2.3. Da ética do <i>kujá</i> e do fim dos macumbeiros .....                                                                       | 233        |
| <b>3.3. Práticas de cura .....</b>                                                                                                  | <b>235</b> |
| 3.3.1. Da mesa e dos bichinhos da macumba.....                                                                                      | 235        |
| 3.3.2. Orações feitas por Maria .....                                                                                               | 239        |
| 3.3.3. Orações aprendidas no Céu com Nossa Senhora Aparecida e Deus.....                                                            | 242        |
| 3.3.4. Das festas e da sorte .....                                                                                                  | 243        |
| 3.3.5. Da água da mina e de São João Maria na Terra e no Céu .....                                                                  | 245        |
| <b>3.4. Movimentos dos santos .....</b>                                                                                             | <b>247</b> |
| 3.4.1. Dos santos vivos e seus movimentos .....                                                                                     | 247        |
| 3.4.2. De São Miguel, Espírito Santo, Santo Antônio e Santa Luzia .                                                                 | 250        |
| 3.4.3. Palavras de Nossa Senhora Aparecida ao pesquisador desavisado .....                                                          | 252        |
| <b>3.5. Elementos cósmicos .....</b>                                                                                                | <b>254</b> |
| 3.5.1. Os espaços cósmicos e morais .....                                                                                           | 255        |
| 3.5.2. Passagens ao <i>Vênh Kuprîg Jamã</i> .....                                                                                   | 262        |
| 3.5.3. Habitantes e energias no cosmos.....                                                                                         | 263        |
| <b>3.6. Transformações .....</b>                                                                                                    | <b>274</b> |
| 3.6.1. Iniciação da <i>kujá</i> .....                                                                                               | 274        |

|             |                                                        |            |
|-------------|--------------------------------------------------------|------------|
| 3.6.2.      | Virar no crente .....                                  | 277        |
| 3.6.3.      | Ética da <i>kujá</i> .....                             | 278        |
| <b>3.7.</b> | <b>Casamento e filiação mística .....</b>              | <b>281</b> |
| 3.7.1.      | Xamã, xerimbabo e a filiação mística .....             | 283        |
| 3.7.2.      | Deus, o principal.....                                 | 297        |
| 3.7.3.      | “Virar no santo” .....                                 | 304        |
| <b>4.</b>   | <b>ECONOMIA E POLÍTICA ENTRE O CÉU E A TERRA</b> ..... | <b>311</b> |
| 4.1.        | Festando com o santo .....                             | 311        |
| 4.2.        | Virar santo através da Palavra .....                   | 324        |
| 4.3.        | Helena e Maria Jesus na política terrena.....          | 336        |
| 4.4.        | Curadores na “política interna” .....                  | 344        |
| 4.5.        | As figuras de poder: chefes, <i>kujá</i> e santos..... | 347        |
| <b>5.</b>   | <b>NÉN KÓRÉG E O SANTO .....</b>                       | <b>365</b> |
| 5.1.        | Assombrações e espíritos .....                         | 370        |
| 5.2.        | Relações com os mortos e com a morte .....             | 376        |
| 5.3.        | A bebida e as metamorfoses .....                       | 387        |
| 5.4.        | Bichos ou <i>nén kórég</i> e seus mundos .....         | 393        |
| 5.5.        | Santos andando no mundo .....                          | 423        |
| <b>6.</b>   | <b>CONSIDERAÇÕES FINAIS .....</b>                      | <b>443</b> |
|             | <b>REFERÊNCIAS .....</b>                               | <b>451</b> |



## INTRODUÇÃO

A proposta deste trabalho teve início principalmente em alguns apontamentos de campo durante minha pesquisa de mestrado, em 2012 entre indígenas *kanhgág*. Como já antecipava no capítulo final de minha dissertação, me chamava a atenção a circulação de alguns indígenas entre diferentes “religiões”, ou melhor, diferentes especialistas com vinculações diversas, sendo eles indígenas e não indígenas. Percebia a influência destes especialistas em aspectos da política local das comunidades, através de consultas feitas por alguns indígenas para além da área da “saúde”, e também pela seletividade de “tratamentos” realizados por determinados curadores. Apesar de alguns trabalhos já indicarem algumas circulações neste sentido, é recorrente uma divisão entre práticas tradicionais, misturadas e não indígenas. Este tipo de distinção, porém, não me parecia ser operante nas práticas efetivas dos sujeitos, quero dizer, ela poderia ser comparável a algumas classificações indígenas, mas poderia não ser fator relevante às escolhas efetuadas pelos atores em suas práticas. Neste sentido, pensando em aprofundar os sentidos destas consultas, para o projeto que resultou nesta tese, recorri a propostas que procuram enfatizar os trânsitos, as ligações, associações, buscando menos opor o que seria o “tradicional” ao que seria o “transformado”, que permitiria não tomar uma cosmologia *kanhgág* como dada, unificada e generalizável como ponto de partida, mas exatamente, compô-la em conjunto aos atores, considerando tanto seus discursos como práticas, dando atenção a cada perspectiva em particular.

O resultado desta proposta foi privilegiar neste trabalho as perspectivas, seus embates, divergências, e as experiências ao invés de uma tentativa de unificação sólida, evidenciando ainda o caminho da própria construção da pesquisa. Sendo assim, resumir o que trata este trabalho é justamente voltar-se para as perspectivas analisadas, que, não se restringem a percursos terapêuticos entre especialistas diversos, mas nos permitirão abordar diferentes espaços cósmicos, diferentes composições e seres, bem como diferentes relações com eles e entre eles.

Neste trabalho seremos levados em consultas a curadores. Caminharemos entre curadores não indígenas com influências como umbanda, quimbanda, espiritismo. Veremos tais curadores se aproximarem das famílias indígenas, na saúde, na criação de seus filhos, e também na política das aldeias. Mas também os veremos acusados de



feitiçaria, de baterem contra, de fazerem o mal, fazerem “macumbaria”. Entraremos em formas de classificação indígenas destes especialistas em contraste com os especialistas indígenas, identificando suas diferentes práticas e formas de associação, mas também onde se aproximam, onde são possíveis traduções e onde podem haver equívocos, no sentido de que o que um considera estar ocorrendo é diferente do que o outro está considerando. Aos poucos, nos acercaremos de temas cosmológicos relacionados a estas consultas e formas de classificação destes especialistas entre aqueles “de Deus” e aqueles “do Diabo”. Abordaremos as diferentes associações cósmicas bem como as acusações de associações feitas sobre os outros. Seguiremos então com uma *kujá*, com quem poderemos visitar o *Kanhkã* e também o lugar do Satanás. Com quem poderemos conversar com Nossa Senhora Aparecida, mas também com o Diabo. Com ela, será possível traçar um cosmos e posicionar os atores entre o bem e o mal, em uma luta contra o mal que passa pela santificação e uma possibilidade de um destino póstumo diferenciado em uma família divina dos santos. Entretanto, esta é uma alternativa, um caminho, e que também pode ser acusado de ser seu oposto em inversões do bom e do ruim, do Deus e do Diabo, como na perspectiva de evangélicos. Veremos ainda que é possível se associar deliberadamente ao ruim, ao *Nén Kórég*, de forma positiva. Trataremos um pouco da potencialidade deste e de suas forças, procurando sempre inverter as afirmações seguras, as posições de força absoluta, as asseverações de certeza.

Por isso o título *Kanhkã to ãpry kórég, Nügme to ãpry há*. Esta frase que resume a epígrafe do trabalho diz respeito aos caminhos de nossas escolhas. *Nügme to ãpry há*, a grande e boa estrada que leva até o Diabo, sempre muito movimentada. *Kanhkã to ãpry kórég*, o estreito trilho, ruim por estar sujo, até o Céu, a morada de Deus. Este trabalho aborda algumas possibilidades do caminhar *kanhgág*. Um caminhar do movimento da vida e da escolha na morte. Caminhar e fazer bem, caminhar e fazer mal. As estradas por que se segue e as maneiras de seguir podem indicar muito de seus destinos. Os caminhos mais fáceis, mais breves, mais belos, melhores traçados, podem ser os mais enganosos.

O caminho desta tese promete ser um caminho tortuoso. Para alcançar nossos destinos, traçaremos aqui, entre desvios e mudanças de perspectivas, uma história peculiar, avaliando alternativas, entre cosmologia, xamanismo e religiosidade *kanhgág*. Seguiremos atores em seus caminhos e os caminhos constituídos pela passagem dos atores. Por isso é importante destacar que este trabalho não trata de “um” cosmos

*kanhgág*. Lê-lo procurando esta unidade fará aparentes suas lacunas. A unidade deste trabalho está justamente no percorrer tortuoso, *kórég*, entre diversas perspectivas.

Esta tese procura alternativas encontradas por diferentes atores nestas estradas, sejam elas metafóricas ou reais, no curso de suas vidas, quando necessitam de cura, quando passam por mudanças em suas relações sociais e amorosas, ou quando se encontram diante de possibilidades cósmicas transformadoras. A partir destas escolhas abordarei aqui curadores e xamãs tanto em suas práticas na Terra como em suas ligações e elaborações do cosmos, com diferentes seres, entidades, e com diferentes formas de se relacionarem com elas. Trata-se, portanto, de compor cosmopolíticas *kanhgág* a partir do xamanismo, da religiosidade e das elaborações e interações no cosmos, com privilégio às perspectivas múltiplas.

Estes caminhos nos permitirão discutir a forma de operação de formas de dualização, através de sua perspectivação, movimento cuja própria tese procurou incorporar em sua estrutura em alguma medida. Poderemos ainda analisar a relação entre política e cosmos a partir da multiplicação dos atores na política e da atuação política no cosmos. Passaremos necessariamente pela questão dos comportamentos, da moralidade dentro do plano dos afetos *kanhgág*, uma vez que ela é central no plano cosmológico e também no plano político.

Este trabalho tem como ponto de partida a Terra Indígena (TI) Apucarana, localizada no norte do Estado do Paraná, expandindo seu escopo para outras TI e cidades da região. Não só esta região, como todo o território *kanhgág* tem atualmente grande colonização não indígena e a interação entre indígenas e não indígenas é cotidiana e constante. Com a violenta história de colonização, que tenta restringir este território a pequenos espaços de terra, também houve grandes mudanças cósmicas *kanhgág*, com a influência cristã, evidente na epígrafe. Independente de explicações de suas possíveis influências históricas, procuro aqui buscar as relações atuais que formam os cosmos.

Nosso caminho promete ser um caminho *kórég*, pois procuraremos conhecer como se chega ao *Kanhkã*, avançaremos procurando evitar desvios e possibilidades de resvalos. Mas isto é difícil. De início, antes de seguirmos nosso caminho entre esta pluralidade de alternativas que nos indiquem por onde ir, é necessário desviar. Tracemos algumas considerações metodológicas e de contextualização dos estudos com *kanhgág* que serviram de base comparativa para este trabalho.

## I. Redes, mediações e cosmopolíticas

Se queremos alcançar o *Kanhkā*, é preciso que tracemos uma associação que nos mostre qual é o jeito de nosso caminho. Precisamos, indicar uma referência que nos guie, apesar de sabermos ser uma proposta de caminhos estreitos e difíceis de seguir. Sendo assim, assumo que em termos metodológicos a proposta de Latour (2005) permitiu uma aproximação inicial à abordagem perspectiva e à multiplicação das formas de relação, do relacionar-se e do compor o cosmos. Ao focar em redes em vez de grupos restritos e pré-definidos e tornando os atores centrais como mediadores do cosmos, e não como seus intermediários, ou seja, atores que transformam aquilo que transportam, esta abordagem também permite ampliar o conceito de ação, admitindo que múltiplas agências podem atuar para esta, conscientes ou inconscientes, não necessariamente residindo nos atores. Latour (2004) propõe que as realidades humanas seriam dependentes de uma série de mediações, compostas de elementos e histórias heterogêneas, que quanto mais numerosos e quanto mais mediações necessitassem para sustentar as realidades, mais crédito dariam a estas. Ou seja, quanto mais mediadas, mais reais, ainda que abertas a diferentes interpretações e necessitando de constante manutenção e reparações.

Nesta proposta, o estudo das redes de atores ao invés dos grupos sociais pré-concebidos, permitiria analisar o político, não tomando o social como dado. Os estudos deveriam seguir as ligações, traçar redes, tratando atores como mediadores. O resultado é o privilégio de uma descrição explicativa a uma explicação descritiva em texto, “slowing down” ao atentar para as situações concretas, sem ter o sentido dado de antemão (STRANGERS, 2005). Quanto mais camadas de ligações, transformando e renovando-as é possível reforçá-las sem que elas se mantenham imóveis, rígidas. As interrupções permitem observar hiatos que exigem reinvenções pelos atores, recompondo os elementos das relações. Ampliando a possibilidade de atores e das redes, a composição cosmopolítica na definição de Latour (2004, p. 454), com a junção de cosmos e política, permitiria resistir, de um lado, à tendência da política a conceber as mudanças dentro de um círculo exclusivamente humano; por outro lado, pela presença da política, apresentaria resistência à tendência do cosmos a conceber uma lista finita de entidades que deveriam ser levadas em conta. Um protegeria contra o fechamento prematuro do outro. Esta construção cosmopolítica se daria através dos esforços de mediação, traduzindo, fundindo, modificando os elementos no processo de comunicação na rede.

Como destaca Calavia Saez (2012, p.17) tal perspectiva leva a sério os nativos ao não pretender fechar mínimos denominadores comuns, escolhendo versões mais autorizadas, completando lacunas de umas versões com outras ou pressupondo que o que uns dizem está localizado no silêncio dos que se calam.

Seguindo esta proposta, o projeto era atentar à multiplicidade dos mediadores que tornariam reais os cosmos, não os tomando como unificados ou unificáveis, identificando as boas ligações, aquelas que tornavam sustentáveis tais realidades, a história e ingredientes destas ligações, acompanhando sua extensão espacial e temporal, e suas revisões. Nesta proposta, as situações são sempre específicas, envolvendo múltiplas ligações, que não necessariamente convergiriam para um ponto comum, redutível. Trataríamos menos em termos de instituições fechadas (como religião, xamanismo, ciência, saúde, política...) e mais em termos das perspectivas dos atores.

No entanto, apesar de ter esta proposta como referencial inicial, admito não tê-la aqui levado às últimas consequências. Pelo contrário, há momentos em que sigo um pouco contra ela, especialmente quando tomo caminhos das oposições ao invés daqueles da continuidade de perspectivas e construções cósmicas. Neste sentido, se poderá notar na estrutura do trabalho, tensões dialéticas que em boa medida são intencionais (outras talvez não o sejam tanto). Além disso, apenas aos poucos veremos em que medida, neste trabalho, podemos compor cosmopolíticas junto a interlocutores *kanhgág*, o que talvez apenas ficará evidente no meio do percurso.

É importante destacar a partir desta proposta que não se trata aqui de elaborar um mapa de todos os curadores, *kujá*, benzedores, ou de suas possibilidades, para daí resumir um “xamanismo” *kanhgág* genérico, mas sim, através da multiplicação dos atores e suas traduções, possibilitar estabelecer algumas associações. Nem todos os mediadores com quem trabalhei em campo tiveram espaço neste texto e as opções feitas são parte também de uma estratégia que privilegia determinadas associações possíveis em detrimento de outras. Nem todas as mediações desejadas foram possíveis de serem acessadas, por barreiras de gênero, linguísticas, distância, transporte, além daquelas inerentes à própria especificidade dos mediadores e os limites de nossas distintas humanidades, pois vários dos curadores com quem pretendia trabalhar seguiram seus caminhos, por assim dizer, antes que eu chegasse a campo.

O traçar das redes, portanto, é dependente em grande parte das capacidades e possibilidades com que o pesquisador se depara, o que as

situações causam nele, bem como aquilo que delimita e consegue escrever sobre, e de que maneira o faz. Neste sentido, outro referencial para a construção desta tese, como se poderá notar, é o trabalho de Favret-Saada (1977), que se coaduna com estas propostas de Latour em parte, ao se contrapor a uma ideia de “verdade” empiricamente observável, como “fatos”, “atos”, “comportamentos”, legando o “imaginário” e a “palavra nativa” ao domínio do “inobservável”, da “crença”, como “erro” ou “irreal”, para produzir a divisão eles/nós. Ao estudar a feitiçaria, a autora sente a necessidade de se inserir em sua “linguagem”, nos contextos de sua operação lógica, como um falante entre outros para superar esta divisão entre realidade e falsidade. Ela, assim, se vê diante da divisão entre natural e cultural, do mundo dos fatos e dos mundos das crenças, o que nos remete às propostas latournianas, mas que coloca o pesquisador dentro do contexto que estuda, como um ator que, podemos dizer, mesmo que procure traçar redes, as constitui, as desvia, e cria equívocos peculiares ao traçá-las a partir de suas próprias vivências. É possível, então, tomar os atores para além dos símbolos que ordenam o mundo das crenças sociais, para tomá-lo como elemento central de uma elaboração da realidade. Ou seja, superar a distinção realidade/falsidade não implica uma neutralidade ou posição de perspectiva absoluta. E o envolvimento e posição do pesquisador devem ser expostos em diversos momentos para evidenciar seu papel como ator, mediador que transforma, entre outros.

## **II. Xamanismo, feitiçaria, religiosidade e o contexto *kanhgág***

Como colocado, não se trata aqui de definir domínios separados do xamanismo, feitiçaria e religião, no entanto, para localizar as discussões existentes com as quais este trabalho dialogará, façamos um segundo desvio. O xamanismo teve diversas abordagens ao longo da história, passando desde a associação de xamãs com religiões animistas e mágicas, até chegarem a ser considerados como mediadores entre mundo humano e o mundo dos espíritos através de êxtases e abandono de seus próprios corpos para entrarem em contato com outros espíritos e lugares cósmicos, como relata Langdon (1996). Esta autora, seguindo Hamayon, considera o xamanismo como um “sistema simbólico” ou “sistema cosmológico” (HAMAYON, 1982, *apud*. LANGDON, 1996). Mas tal noção já previa que para falar de xamanismo seria também preciso falar de política, medicina, organização social e estética (LANGDON, 1996, p.27).

Outras propostas contemporâneas enfatizam a capacidade de comunicabilidade e administração do cosmos, admitindo a possibilidade de constituição ontologicamente distintas a partir dos fluxos das relações onde o xamã teria protagonismo. Assim, na proposta de Viveiros de Castro (1996, 2006) o xamã aparece como aquele que tem a capacidade de mudar de perspectiva, tomando perceptos não humanos sem ter sua própria perspectiva capturada, sem perder a condição de sujeito. O verdadeiro poder do xamã seria justamente o da mutação interespecífica, com uma corporalidade dinâmica. O xamã possuiria muitos corpos. A partir desta multiplicidade, ele poderia se dedicar à tradução entre os pontos de vista ontologicamente heterogêneos. O xamanismo seria assim uma política cósmica, ao promover justamente estas interações com as distintas formas de alteridade que pode administrar inclusive em si mesmo.

Como destacado, a proposta de Latour traz a vantagem de se poder tratar ou enfocar tanto atores humanos como não humanos. Na análise de Viveiros de Castro do xamanismo vemos como isto tem uma importância fundamental, uma vez que as mediações do xamanismo se dão justamente entre planos de humanidade e não humanidade, sejam de naturezas animais ou espirituais. Dialogarei com tal proposta ao longo deste trabalho.

O presente trabalho, como afirmei, não pode ser resumido à temática do xamanismo. Juntamente com o xamanismo, tangencio o tema da feitiçaria, a partir das acusações entre os especialistas e algumas formas de agenciamento de curadores, classificadas como “macumbarias” por outros. Vale lembrar que xamanismo e feitiçaria em vários povos indígenas são elementos que andam lado a lado, sendo que o mesmo xamã pode acumular poderes de renovação e cura e os da agressão e destruição, por vezes havendo figuras distintas com diferentes poderes. Como comenta Barcelos Neto (2006), o xamanismo pode assumir um caráter bipolar em alguns casos, ao passo que em outros as figuras xamânicas e feitiçarias são mais bem distinguidas. Isto ocorre de maneiras variadas.

O feitiço e o feitiçeiro em comunidades indígenas já foi associado, por exemplo, à ausência de reciprocidade, antítese do chefe (CARNEIRO DA CUNHA, 1978); à ruptura de ideais de socialidade ou uma antisocialidade (HECKENBERGER, 2004); ao “desvio moral” contra a própria sociedade, e que permitiria também o controle social (TEIXEIRA PINTO, 2003); a uma forma de discurso sobre questões sociais, onde falha a convivialidade (POLLOCK, 2004); ou associada até mesmo a momentos de disrupção social (SANTOS-GRANERO,

2004). Em uma leitura muito geral, a feitiçaria nestes casos estaria colocada no domínio da alteridade, do outro, do afim e das forças destrutivas internas e principalmente externas. Em contraponto a isso, o trabalho de Vanzolini (2015) procura indicar uma feitiçaria a partir da consanguinidade, a feitiçaria como um elemento em um processo de afastamento e diferenciação. Nestes e em outros trabalhos fica evidente que o feitiço não diz respeito apenas a uma comunidade, podendo ter uma influência nas relações entre grupos indígenas, nas relações e definições de nós/outros, nas relações regionais e mesmo em contextos nacionais. Neste sentido, tais poderes podem estar relacionados a uma dinâmica de relações que não necessariamente tem o “social” ou mesmo a “comunidade” como elemento de unidade dado, em relação ao qual o xamã/feiticeiro se coloque como protetor, mas está inserida em uma dinâmica de produção do social, caminho que procuro seguir aqui.

A multiplicidade de laços e interesses torna a atividade xamânica/feiticeira, em especial em contextos de grandes comunidades com intensa relação com diversos Outros, uma atividade política estratégica, que em certos casos pode se aproximar à predação e à guerra. Nela, a posição de criador e destruidor, de cura e de agressão, de bom e mal, seriam ambíguas e dependeriam do ponto de vista, não sendo qualidades essenciais (FAUSTO, 2004). E nesta estratégia, o xamã/feiticeiro, antes de compor um centro de poder político, poderia ir contra tal centralização, como colocam autores como Mentore (2004) e Sztutman (2012) a partir da noção deleuziana de ressonância. Estas últimas análises me parecem permitir ver com maior atenção as forças criativas do xamã/feiticeiro, não necessariamente como um “contra” social ou “contra” a sociabilidade ideal ou como disruptivo, na medida em que a elaboração do *socius* se torna, ela também, ressonante. Permitem, sobretudo, não tomar um social de antemão, abrindo-se ao fluxo das interações que promovem os atores.

Este tipo de abordagem também me parece adequada ao tratar do contexto religioso *kanhgág*, a partir das múltiplas influências e associações promovidas pelos atores, em proximidade com formas de religiosidade populares regionais. Como coloca Calavia Saez (1998), no Brasil, apesar do forte ecumenismo entre igrejas históricas, o ecumenismo popular investe na tradução de panteões, intercâmbios e complementaridade de práticas entre religiões, sob uma crença na homogeneidade de toda religião. O centro lógico verdadeiro estaria nas religiões fundadas na mediação e superposição das identidades, as religiões mediúnicas como espiritismo, candomblé e umbanda. Adiciono que as práticas populares de cura também se inserem nestes contextos,

através dos trabalhos das rezadeiras, benzedadeiras, com simpatias, orações, cujo recurso é muito comum no tratamento de crianças tanto em contextos rurais como urbanos.

Por seu turno, os grupos evangélicos não históricos dialogam com tais religiões e práticas ao debelarem a harmonia sincrética identificando-as ao culto do diabo, se colocando fora deste sistema, através de uma contraposição ética à que prevalece na sociabilidade brasileira, em um movimento fundado na oposição, de anti-feitiçaria e teologia maniqueísta que recorre a rituais de exorcismos de espíritos, que podem ser vistos como uma variação de rituais umbandistas (CALAVIA SAEZ, 1998, p.4).

Como também destacam Brumana e González Martínez (1991) no Brasil, pentecostalismo, candomblé, umbanda e espiritismo compartilham um mesmo esquema conceitual e um código com grande aceitação social, ainda que em cada um destes lugares a organização dos elementos seja diversa. Por isso, falar em feitiçaria no Brasil, em contextos populares, envolve as formas de operacionalização destes códigos de maneira muito mais aceita do que no contexto estudado por Favret-Saada mencionado.

Para Calavia Saez, no caso do campo religioso missionário, há coerência com esta situação geral. Agências missionárias tendem a se considerar entidades indigenistas mais que religiosas, fomentando organização e consciência política dos índios mais do que a conversão, entendendo a religião indígena como versão da revelação divina. Isto favorece as traduções, as adequações, as aproximações e também os equívocos. Estas propostas, porém, convivem com missões religiosas com postura fundamentalista. Junto a isso, cada vez mais os indígenas se deparam também com a diversidade da religiosidade nacional através da relação com os contextos regionais e urbanos, se inserindo em e produzindo-as de diversas formas. Neste contexto, entram em relação tanto com religiões de matriz mediúnicica como com igrejas pentecostais que não possuem ações missionárias direcionadas a populações autóctones.

As conversões indígenas, segundo Calavia Saez, têm sido tratadas através de noções como de crise, a partir das dificuldades à existência física do grupo, que se vê forçado a procurar novas alianças, ou através de análises das traduções, buscando os traços indígenas sob a camada cristã, mas também a partir do interesse genuíno que dificilmente se aproxima daquele proposto pelos missionários, não raro com períodos de sucesso e empolgação missionária. Mal-entendidos possibilitam acordos, “encontros de políticas”, com reorganizações do grupo



receptor. Estes momentos logo são seguidos de desilusões pelo progressivo afastamento de perspectivas diferentes. Com a aproximação a contextos urbanos, ainda, muitas vezes os índios passam a encarnar símbolos do contexto interétnico, sendo procurados, por exemplo, como feiticeiros ou donos de um poder proporcionado por seu exotismo.

No caso *kanhgág* defrontamo-nos com o histórico de relação com os não índios e as perspectivas de relações com estes, que produzem transformações significativas. Há elementos cristãos na composição dos planos de residência dos mortos, nos rituais e nas práticas xamânicas. Há aproximação a elementos da religiosidade afro-brasileira ou cabocla ao tratar de doenças e feitiçaria. Ao mesmo tempo mantêm-se algumas figuras como os *kujá*, que, não obstante, parecem deixar cada vez mais seus guias animais da floresta pelos santos católicos. Há ainda a crescente adesão a igrejas pentecostais e sua disseminação através de pastores indígenas e a multiplicação das igrejas nas aldeias, com narrativas bíblicas traduzidas ao *kanhgág*. Em alguns casos esta expansão e organização evangélica funciona de maneira independente a trabalhos de missionários não indígenas, acrescentando retóricas, práticas e comportamentos que indicam para as presentes reformulações do cosmos, que chegaram a representar para alguns pesquisadores, seguindo alguns de seus interlocutores em particular, um “fim do mundo” *kanhgág*. O que este trabalho pretende demonstrar, pelo contrário, é a plenitude, a vida, de seus mundos *kanhgág*.

As relações *kanhgág*, tanto com missões católicas e evangélicas como com o contexto caboclo regional e religiosidades mediúnicas, têm longa data. Estudos etnohistóricos sobre o tema (MOTA, 1997; 2000; 2008a; 2008b; AMOROSO, 1998) abordam o trabalho de Jesuítas e Capuchinhos nos séculos XVII e XIX respectivamente. Em especial destaque o aldeamento São Pedro de Alcântara (1855-1895) que, localizado próximo à barra do rio Jataí, às margens do Tibagi há aproximadamente 50 km a norte da TI Apucarana, foi a maior colônia e com maior duração, construída com índios Guarani Ñandeva, Guarani Kaiowá e em um segundo momento também com Coroados, denominação que então predominava para o grupo posteriormente correspondido ao Kaingang.

Após as guerras efetuadas contra grupos *kanhgág*<sup>1</sup>, as missões do século XIX, com forte viés militar, visavam conter e civilizar os

---

<sup>1</sup> Sobre as guerras travadas contra os Kaingang no processo de colonização do que viria a ser o Estado do Paraná ver Mota (2008a; 1997).

indígenas da região e transformá-los em trabalhadores sedentários, através da estratégia do exemplo edificante, o convívio com colonos não indígenas, tendo apoio de políticos e fazendeiros da província do Paraná frente a ataques às fazendas instaladas, sendo a catequese algo acessório (AMOROSO, 1998, p.42). Mesmo com a República e a passagem dos aldeamentos à administração laica até sua extinção, o projeto seguiu sendo o mesmo, da “civilização” do índio através de sua transformação em camponês, em um espaço fixo e reduzido, com fins a liberar os territórios à colonização não indígena. Tal projeto se refletiria nas décadas seguintes na política em relação às terras a eles destinadas, que definidas ainda nos anos 1900, foram progressivamente reduzidas até a década de 1940. A área da TI Apucarana, por exemplo, foi reduzida a apenas 6.300 hectares, dos quais pouco mais de 5.500 estão demarcados hoje, sendo que a área originalmente reservada em 1900 seria superior a 50.000 hectares. Em vários casos, eram criadas vilas de colonos dentro ou nas imediações das próprias áreas, contribuindo em sua redução e favorecendo as relações com os regionais.

Para a criação das TI, foram necessárias transferências dos indígenas dos toldos<sup>2</sup> da região, para o confinamento no espaço demarcado, o que foi conduzido pelo Serviço de Proteção aos Índios (SPI), restringindo também a circulação dos índios, implantando cadeias indígenas nas áreas, trabalhos forçados, sistemas de exploração não remunerada do trabalho indígena e exploração de seu território através de serrarias e arrendamentos que devastaram ambientalmente as áreas já reduzidas (TOMMASINO, 1995, p.174). Esta forma de relação continuou nas décadas seguintes, levando a transformações radicais nas formas de organização social e cosmologia.

É deste período de intensificação da colonização que provém narrativas *kanhgág* relativas a São João Maria. Se trata de uma figura milenarista com influência em âmbito regional, identificada a pelo menos três personagens históricos (CRÉPEAU, 2007a; CRÉPEAU; DESILETS, 2010) que estiveram profetizando na região desde meados do século XIX até o guerreiro surgido por volta de 1911, que teve envolvimento direto na Guerra do Contestado<sup>3</sup>. As peregrinações dos

---

<sup>2</sup> “Toldo” é como são denominados agrupamentos indígenas antigos, comparáveis talvez, imprecisamente, às atuais “aldeias”.

<sup>3</sup> A Guerra do Contestado (1912-1916) envolvia a questão de disputa territorial entre Brasil e Argentina das terras atualmente do oeste dos estados brasileiros do Paraná e Santa Catarina. Seu epicentro, no entanto, se deu na repressão ao

“monges” coincidem com as regiões de maior ocupação *kanhgág* até a atualidade. Como aponta Rosa (2005, p.231) não apenas este santo, mas também outros andaram pela Terra neste período, de acordo com narrativas *kanhgág*. Neste contexto de relações regionais, o xamanismo entra como um lugar privilegiado de relações, incorporando santos em seu panteão, e por outro lado multiplicando os especialistas para além do contexto indígena, algo que este trabalho procurará explorar.

O processo de colonização também legou outras influências muito concretas. Muito do aparato de repressão do Estado foi incorporado pelos indígenas, que mantém até hoje, por exemplo, as polícias indígenas e cadeia, e têm como instrumento tradicional o “tronco”, instrumento de tortura utilizado neste período, ainda que não seja mais utilizado na maioria das áreas (VEIGA, 2000, p.128). Houve também uma centralização relativamente grande da política e favorecimento do poder central do cacique em cada área, mesmo que a articulação política hoje varie de um local para outro e pelas circunstâncias históricas específicas. A partir da década de 1980, diversos movimentos indígenas conseguiram expulsar vários chefes de posto e desintrusar as áreas de ocupantes e arrendatários não indígenas nos territórios demarcados, movimentos retratados por Tommasino (1995) no que tange à Bacia do Tibagi. A partir de então os movimentos indígenas se organizaram e se tornaram atuantes em demandas as mais diversas. Disto resulta que as TI hoje na região tenham pouca presença de não indígenas residentes, mas convivem diretamente com os não indígenas em seu entorno.

### *Estudo linguístico do kanhgág e missões evangélicas*

O trabalho missionário evangélico teve íntima relação com os estudos linguísticos do *kanhgág*. Apesar de contarem com algumas anotações e registros de vocábulos anteriores por padres e funcionários do governo como o do Frei Mansueto Barcatta de Val Floriania (1918; 1920) e após alguns estudos nos anos 1940, seria com a missão e centro de pesquisa do Instituto de Linguístico de Verão (ILV), instalada no sudoeste do Paraná no fim dos anos 1950 ao lado da TI Rio das Cobras, que seria realizado um grande trabalho de estudo da língua pela linguista Úrsula Gojtéj Wiesemann. Esta pesquisadora propôs a divisão em dialetos, publicou dicionário, com algumas edições, sugeriu uma grafia

---

movimento milenarista caboclo que proclamou uma monarquia constitucional sul brasileira (FRAGA, 2012; MONTEIRO, 2011).

oficial e produziu cartilhas de alfabetização em *kanhgág*, bem como material de ensino de *kanhgág* para missionários. Também a partir destes esforços foi realizada a tradução do novo testamento, cuja primeira edição data de 1977 (SIL, 2005) e mais recentemente também está sendo realizada a tradução do antigo testamento (SBB/MCD, 2012), ainda em versão experimental<sup>4</sup>. Estes trabalhos inicialmente foram realizados através de um convênio entre Fundação Nacional do Índio (FUNAI), o ILV e a IECLB, que levou à criação da primeira escola indígena bilíngue do Brasil na TI Guarita (RS). Em Guarita e Rio das Cobras seriam formados os primeiros professores bilíngues, a partir dos anos 70. Nos anos 80 começam a ser realizados estudos acadêmicos sobre a língua *kanhgág*, mas sem redundarem em dicionários ou gramáticas, chegando no máximo, além dos estudos acadêmicos, à produção de cartilhas e coletâneas de textos (D'ANGELIS, s/d).

Em 1967 chegou à TI Rio das Cobras o primeiro casal de missionários de instituição alemã luterana da linha pietista (MCD, 2016). Este trabalho deu origem à Missão Cristianismo Decidido e a fundação da Igreja Cristianismo Decidido Kaingang, com várias igrejas em áreas indígenas do Paraná, atualmente atuando de forma independente sob a denominação Igreja Evangélica Kanhgág (IEK). Além desta igreja, várias outras tem atuado nas áreas *kanhgág*. Apesar de apresentar um pouco das perspectivas evangélicas no presente trabalho e elas terem bastante relação com muito do que é exposto aqui, a abordagem do tema em maior detalhe ficará para trabalhos futuros. É possível dizer que há pelo menos um capítulo por ser escrito nesta tese referente aos evangélicos.

É importante colocar em relação à língua que, apesar do predomínio do bilinguismo na TI Apucarana, menos presente nas demais TI estudadas, onde o português em alguns casos chega a predominar quase como única língua, alguns interlocutores “mestiços” revelaram ter vergonha de falar a “linguagem”, mesmo quando conheciam bem e entendiam o que os outros falavam em *kanhgág*. Por outro lado, outros interlocutores falaram de índios que teriam vergonha de falar português, mesmo conhecendo a língua. Eu pude sentir isso especialmente entre os mais jovens. Com alguns interlocutores de idades diferentes, pude perceber alguma dificuldade em algumas palavras de caráter mais abstrato ou que não eram de seu cotidiano. Eu, por outro

---

<sup>4</sup> Para críticas ao trabalho de Wiesemann ver a análise de Veiga e D'Angelis (2000; 2004).

lado, apesar de alguns esforços para o aprendizado do *kanhgág*, tive muitas dificuldades, tanto de encontrar professores dispostos, de uma metodologia adequada para estudo, como para aprender no cotidiano, efeito do próprio bilinguismo de meus interlocutores. Desta forma, deve-se considerar que este estudo foi feito inteiramente através da expressão dos interlocutores em português, e evidentemente de pessoas que se sentiam mais à vontade em conversar nesta língua. Ainda assim insisti em algumas análises de conceitos específicos.

A partir destas especificidades apresentadas do contexto *kanhgág*, é possível vislumbrar que tratar de xamanismo, de feitiçaria e de religião e mesmo de cosmologia implica considerar a relação destes domínios ao invés da restrição a um ou outro, desafiando divisões tornadas clássicas na antropologia. No presente trabalho, tratando destes temas muitas vezes separados, procurei ao invés de tomar a referência cristã, umbandista, etc., ou a cosmologia clássica presente na bibliografia *kanhgág* e Jê, descrever em detalhe, a partir das diferentes perspectivas, as ações, classificações e elaborações dos atores para somente então produzir comparações. Para tais comparações utilizo referências sobre “os Kaingang”. Por isso será relevante ter um parâmetro inicial destas discussões teóricas para que o leitor possa vislumbrar o caminho que desejamos seguir, ainda que aqui pareçam algo um pouco indutivo. Como um mapa antigo de um terreno que ainda não se conhece, sobre o qual se irá ainda construir caminhos e, ao fazê-lo, verificar sua utilidade.

Vejamos, mais detalhadamente, então, o que se tem escrito sobre xamanismo e cosmologia *kanhgág*, uma vez que sobre o tema da feitiçaria *kanhgág* há poucas análises e as referências sobre religiosidade e feitiçaria terão relação mais lateral à discussão desta tese, sendo tratados quando oportuno no interior dos capítulos.

### **III. Estudos sobre xamanismo e cosmologia *kanhgág***

Se os estudos etnohistóricos abordaram especialmente projetos missionários e de colonização, os estudos etnológicos em um primeiro momento estavam preocupados com a afirmação dos Kaingang como grupo indígena com características próprias e comparáveis às dos demais, contra ideias de integração e aculturação. Foram privilegiados estudos sobre cosmologia, incluindo sua inter-relação com o xamanismo. As transformações advindas destas relações com colonizadores foram tratadas sob o pressuposto da interpretação autóctone dos símbolos alheios ou sob o ponto de vista da reelaboração histórica da identidade em vista da integração destes elementos em

novos sistemas. Ao que nos interessa aqui destacar, também em um segundo momento trataram sobre a questão das igrejas nas áreas, em especial focando a oposição crentes/católicos, com posicionamentos teóricos similares.

Até o século XX, com escritos de Telêmaco Borba, Curt Nimuendajú, Herbert Baldus e Ergon Schaden, as referências à cosmologia e em especial o xamanismo *kanhgág* são breves, sendo compostas por relatos de missionários e funcionários do governo<sup>5</sup>.

No início do século XX, Telêmaco Borba, que ocupou vários cargos na Província do Paraná, produziu diversos escritos sobre o grupo, sendo alguns deles reunidos na obra “Atualidade Indígena” (1908). Entre características de costumes, cultura material, caráter e língua, descreve nesta obra que entre os velhos *kanhgág*, alguns teriam correspondência com *Tupen* através de sonhos. Este ente bom os dirigiria após a morte em uma terra abundante e onde a caça se ofereceria às flechas. Este destino, porém, seria reservado aos corajosos, os covardes morariam na terra, alimentando-se de minhocas e roubariam as almas de crianças (BORBA, 1908, p.7). Relata também rituais de enterro, com a bebida *quiqui* e canções ao som do maracá, e outras ocasiões em que bebidas fermentadas eram consumidas. Também esta obra reúne alguns mitos coletados, narrativa e cantos de enterramento. Como destaca Rosa (2005, p.273) a tradução de *Topê* como Deus, que apreço também em Borba, já teria sido identificada por Saint Hilaire em 1820, aparecendo em diversos autores desde então, sendo ressaltado por Veiga (1994, p.154) como empréstimo linguístico pelos Kaingang do guarani através do trabalho missionário europeu.

Curt Nimuendajú escreveu artigos sobre organização social e religiosa, sobre a festa do *kikio-ko-ia* e sobre crenças sobre o jaguar entre os Kaingang, além de ter coletado alguns mitos, publicados postumamente (NIMUENDAJÚ, 1993; 1986). Com este autor (NIMUENDAJÚ, 1993) há um aprofundamento da sociologia do grupo, com o apontamento da divisão em clãs e da presença do dualismo. Ele defende que as diversas denominações dadas para o grupo seriam parcialidades clânicas ou derivações do nome de seus líderes e através de relato mítico propõe a tese do dualismo exogâmico entre os clãs *kamé* e *kañerú*<sup>6</sup>, no interior das quais haveria subclasses com função

---

<sup>5</sup> Ver levantamento destes trabalhos em Rosa (2005, p.101s) e Veiga (1994)

<sup>6</sup> No Paraná Nimuendajú indica usarem *Rydnívi-agn* (os pintados) para *Kañeru* e *Reiðio-agn* (os riscados) para *kamé*.

exclusivamente ritual, sem implicações na exogamia, cujo pertencimento se daria pela nomeação: *Paí*, *vodôro*, *pêne*, *iantky-by*, sendo que seu número devia ser muito maior antigamente com base no que conheceu no Ivaí (PR). Uma das distinções destas classes é seu prestígio e sua sensibilidade ou não aos feitiços, influências de pessoas tidas como “imundas” e aos mortos. Os *Paí*, com maior prestígio, seriam os mais sensíveis. Os *pêne*, de menor prestígio e menos sensíveis, teriam a função de lidar com os defuntos. Na falta dele um *vodôro* poderia também exercer esta função. O autor ainda trata do pós-morte e da relação com o jaguar, temas que tratarei no decorrer do trabalho em detalhe.

Herbert Baldus escreveu sobre “o culto aos mortos entre os Kaingang de Palmas” (1979), além de descrever costumes, cultura material e economia. Segundo ele, a festa ou culto dos mortos seria “a base e a expressão mais forte da cultura espiritual dos Kaingang”, representando o rompimento necessário do morto com a comunidade. Também identifica a realização de festas cristãs como a de Santo Antônio e o trabalho “médico” dos velhos, exercido através da imposição da mão no corpo do doente, vendo o que há por dentro deste. A mestiçagem começa a aparecer na análise das “mudanças culturais” a partir da indicação da influência sucessiva de não indígenas. Para este autor, porém, a organização social dos Kaingang em metades exógamas patrilineares se conservava inalterada.

Egon Schaden em seu trabalho “A mitologia heroica de tribos indígenas do Brasil” (1959) faz uma comparação do material de Borba, Nimuendajú e Baldus principalmente. Diz que as informações sobre a organização social dos Kaingang eram escassas incoerentes e contraditórias e apresenta dúvida se os Kaingang deveriam ser inseridos no tronco linguístico Jê, em razão de diferenças culturais e linguísticas. Também chama a atenção para a diferença entre as diversas “hordas” e inexistência de coesão entre elas, com lutas constantes entre si, devido a rapto de mulheres e pela oposição entre aldeados e não-aldeados. Para Schaden, a informação dada a Baldus por Kõikãng em Palmas de que não haveria classificação por metades de animais e plantas, restringia o dualismo apresentado por Nimuendajú, mas considera que o problema central dos mitos do grupo seria a divisão em metades e sua hierarquização.

É digna de nota ainda a passagem de Claude Lévi-Strauss em São Jerônimo (2004, p.144). O autor revela sua decepção com tais índios, nem completamente “verdadeiros índios”, nem “selvagens”, descrevendo sua cultura material e economia. A descrição destaca o ar

bastante misterioso sobre as origens de determinados elementos de cultura material, esconderijos e abrigos no fundo do mato, e a sorrateira coleta de corós para não serem vistos pelos brancos.

As dúvidas quanto à forma de organização social *kanhgág* e também de seus vizinhos *laklanõ* bem como as impressões na época de que estavam fadados ao desaparecimento fizeram com que David Maybury-Lewis (1979, p.6) não os incluísse nos estudos do Projeto Harvard Brasil Central, cujas pesquisas foram realizadas na década de 1960 e 1970 entre outros grupos Jê e Bororo. Estes estudos, porém, teriam grande influência sobre pesquisas entre os *kanhgág* décadas mais tarde como se verá.

A partir da década de 1970, Silvio Coelho dos Santos (1970; 1973) em Santa Catarina e Cecília Helm (1974; 1978) no Paraná produziram trabalhos com foco no processo de colonização e integração regional dos Xokleng e Kaingang. Há também a monografia de Delvair M. Melatti (1976) sobre “organização social dos kaingang paulistas”, com uma abordagem bastante ampla de vários aspectos do grupo<sup>7</sup>. Destaca-se ainda o trabalho de Maria Ligia Moura Pires, também abordando a questão do contato e as relações interétnicas no Paraná, entre Kaingang e Guaraní (PIRES, 1975; PIRES; RAMOS, 1980). A partir da década de 1990, novos estudos iriam adotar abordagens mais comparativas, procurando levantar mais detalhadamente todo o material produzido sobre os Kaingang, bem como dialogar com o material produzindo sobre os grupos Jê, em esforço deliberado de reinserir os Jê meridionais nestes debates. Apesar do desgaste da temática do dualismo, sua revisão se faz necessária aqui uma vez que os principais referenciais que tratam de cosmologia que serão abordados neste trabalho a debatem extensivamente, e também eu a retomo nas análises neste trabalho, possivelmente pela própria influência da releitura destes autores.

---

<sup>7</sup> O trabalho de Melatti é destacado aqui especialmente porque apesar de suas admitidas restrições quanto a dados de campo e abordagem cultural que admite o assimilacionismo, se mostra, ironicamente por isso mesmo, um interessante relato, pois procura indicar as variantes, as diferenças de informações, as divergências, as inconsistências, apenas secundariamente procurando estabelecer parâmetros mais gerais, contrastados com a bibliografia, o que favorece a comparação a partir da perspectiva metodológica adotada aqui.



### Dualismo kanhgág

Como chama a atenção Coelho de Souza (2002, p.294) os Jê passaram de sociedades “arcaicas” a “dualistas” a partir principalmente de trabalhos de Lévi-Strauss e Maybury-Lewis e as pesquisas do Projeto Harvard Brasil Central, entre as décadas de 1940 e 1970. A autora (*ibid.* p.181) destaca que a exclusão dos Jê meridionais nestes últimos trabalhos derivava de um possível “essencialismo” ao buscar traços distintivos Jê, na ausência dos quais a alternativa é que estariam “extintos”. Estava em jogo a visibilidade e invisibilidade, que derivaram em contrastes entre sociedades legíveis ou imperceptíveis, voltadas a este ou a outro mundo, cosmocêntricas ou sociocêntricas, caracterizando o contraste Jê/Tupi, através de um recorte menos linguístico que institucional aos estudos. Na caracterização dos Jê, estes autores acabam reforçando a identidade entre “comunidade” local e “sociedade”, indicando para fechamento e autonomia, dando caráter de “totalidade” para além das partes de que é constituída. A imagem de sociedades Jê como sistemas centrípetos, autônomas e autossuficientes implicava um dualismo institucional que levava a equiparação entre comunidade aldeã e sociedade.

De maneira bastante elementar, seguindo a leitura de Crépeau (1997b) dos principais debates teóricos deste período, Lévi-Strauss (2003a; 2003b) propunha o dualismo Jê-Bororo como sistema tripartite apesar dos esforços destas sociedades em criar metades ou classes exogâmicas ilusórias, sendo as estruturas sociais independentes da consciência. Para este autor, o sistema binário seria, em realidade, ternário, e uma forma particular da troca generalizada. Maybury-Lewis (1974; 1979; 1989), ao inverter a ordem levistraussiana, coloca o sistema antes da reciprocidade, a regra como representação mental enquanto o que regula e informa a organização e ação social, com a noção de harmonia e complementaridade no lugar da reciprocidade. Turner (1979) traz a argumentação sociológica das representações coletivas como meio de controle da estrutura de dominação e socialização, concebendo o sistema de metades como totalidade social, onde a superestrutura mascara a dominação real na estrutura, apenas aparentando contraste simétrico em uma totalidade assimétrica. E Da Matta (1976;1979), aponta haver uma justaposição da terminologia de parentesco e da ideologia. Esta última seria a base para a análise da primeira. Haveria duas ideologias correspondentes a duas formas de descendência, com relações fisiológicas ou de nomeação, tendo, de um lado, a hierarquia, diferença e assimetria, e, de outro, relações

simétricas, igualitárias e de identidade, sendo que esta última seria a prevalecente.

O dualismo sem linhagens presente nas américas, puramente relacional, levou a comparação com trabalhos de Luis Dumont sobre os povos dravidianos, liberando a inclusão de sistemas cognáticos ou indiferenciados, cuja influência acabou indo para além da discussão do parentesco (COELHO DE SOUZA, 2008, p.270). Nestas discussões, porém, se desenvolveu a distinção parte/todo a partir de modelos de integração hierárquica em níveis de subordinação e inclusão sucessivas (LIMA, 2008, p.212).

Tanto Maybury-Lewis (1989) como Lévi-Strauss (1993), apesar de suas análises focadas em parentesco e organização social, discordando de princípios da relação entre o dualismo e a reciprocidade e de seu caráter ilusório ou real, parecem afinal concordar que o dualismo não depende de nenhuma instituição ou prática e sua operação poderia implicar na reposição de instituições duais, admitindo ambos a hierarquização recíproca, onde um termo se sobrepõe a outro em um plano e vice-versa em outro, com a diluição da análise morfológica, ainda que suas propostas continuassem divergindo quanto às suas formulações teóricas e lugar do dualismo nestas.

Lévi-Strauss (1993), definitivamente afastado de aspectos morfológicos em privilégio do estudo das relações, desenvolve o dualismo a partir da análise de mitos, indicando para uma forma diferenciada de incorporação do outro (em especial o branco), em um sistema dual em diferentes dimensões em cadeia. Este modelo seria levado adiante por Viveiros de Castro (1993; 2000) ao comparar ao dravidianato amazônico, tendo bastante repercussão na antropologia contemporânea e que também ressoará em alguma medida neste trabalho.

Nesta última linha de análise, contra as perspectivas que promovem o fechamento cosmológico da comunidade, Coelho de Souza (2002, p.200) propõe a ampliação do entendimento de que o princípio de organização dualista do mundo não se encerra nos limites da aldeia, incluindo relações com o exterior, onde seria possível a alternância de modos de relação entre guerra preferencial e troca. Não se trataria de dois modelos de sociedade, mas atualizações historicamente particulares de uma mesma relação, de afinidade como esquema de uma diferença, sendo atualizada através de identidades singulares ou de reposição continuada de diferenças, internas e externas. Introversão e extroversão seriam diferenças de orientação, dentro de um mesmo modelo, com configurações pluri ou mono comunitárias (*ibid.* p.212).

Esta perspectiva também dialoga diretamente com a proposta de Fausto (2001) de sistemas sociocosmológicos centrífugos ou centrípetos, com fundamento na apropriação externa de capacidades de agência ou na acumulação e transmissão interna de capacidades e riquezas simbólicas, ambos voltados à produção de pessoas. Ao operarem estes agenciamentos, não se trataria mais da polarização parte/todo, mas do estabelecimento de diferenças onde a vida cotidiana tende a assemelhar, consumi-las (COELHO DE SOUZA, 2002, p.248). Dentro e fora seriam mutuamente constituídos temporal e espacialmente nestas diferenciações, permitindo a reprodução do grupo como transformação. O processo destas diferenciações ou aproximações se faz mais relevante que a pressuposição da posição em termos binários, entre dado/construído, natureza/sociedade, do qual derivariam os demais termos binários, que nem sempre deixam claro se eles são nativos ou do pesquisador (*ibid.* p.607).

Partindo de observações de Nimuendajú sobre a multiplicação das esferas de segmentação e dissociação das funções cerimoniais e matrimoniais dos grupos, a autora então propõe o que chama de “multidualismo”, indicando a proliferação de dualismos globais de fraco valor funcional, contra um pano de fundo de classificações e normas contraditórias, a partir da desarmonização das trocas. Isto faz com que a autora coloque o faccionalismo como aquilo que mantém unida uma comunidade autônoma, e não o que a ameaça, no esquema de reprodução pela divisão, de modo dispersivo e expansivo. O faccionalismo, tão presente nestas sociedades, seria princípio dependente de circunstâncias mais do que efeito de correlações estruturais, apesar de a autora não querer contrapor estrutura e história (*ibid.* p.622; 626). O dualismo seria um problema filosófico e prático antes de um “princípio” substantivo. Não se trataria de fechamento e autossuficiência, mas a alteridade dual presente desde sempre, para além da sociedade. Esta dualidade promoveria constante reposição da alteridade como meio de produção do *socius*. Não através da criação de identidades, mas a recriação do potencial de diferenças. O cerimonial permitiria as metamorfoses. O faccionalismo entraria a reproduzir a divisão, criando uma expansão dispersiva como modo de continuidade e transformação, não seria assim, independente do multidualismo.

Influenciados pelos debates sobre o dualismo, alguns autores trabalharam com a temática junto aos *kanhgág* especialmente a partir da década de 1990, dialogando com trabalhos sobre outros grupos Jê. As

abordagens iniciais do dualismo *kanhgág* privilegiam fundamentalmente a questão da organização social, cerimonial e a concepção cosmológica.

Juracilda Veiga (1994) identificou as metades *kamé/kaïru* como representando um caso bastante peculiar entre os Jê, pois seriam tanto metades exogâmicas como cerimoniais, relacionadas à nominação, mas subordinadas ao pertencimento patrilinear, com conjunto de nomes de cada metade, e apenas exceções resultando em pessoas com nomes da outra metade ou com os dois nomes. Desta forma, as metades reuniriam o que em outros grupos Jê estaria disperso em vários pares de metades. Além disso, as metades representariam uma divisão cósmica, repartindo seres e objetos do mundo natural em cada uma delas. Quanto à organização social, as metades apresentariam seções: *kamé* e *wonhétky*; *kaïru* e *votor*. As seções não homônimas às suas metades seriam subalternas e a hipótese é que teriam sido resultantes da incorporação de outros grupos, não representariam o “verdadeiro” *kanhgág* e não teriam função exogâmica. Juntamente com outras classes especiais já identificadas por Nimuendajú, como *po’i* e *péin*, teriam também funções cerimoniais. A análise da terminologia de parentesco reforça a prevalência sócio-centrada da troca matrimonial, aproximando de sistemas australianos *kariëra*, com a particularidade, porém, do padrão patrilinear. Mesmo com as notadas alterações da terminologia a partir do empréstimo de termos de parentesco do português, apontando para o valor da relação consanguinidade-afinidade como no sistema dravidiano, a autora mantém sua posição quanto ao regime de trocas matrimoniais entre metades como prevalente.

Robert Crépeau (1997b) identifica um sistema quatripartite similar ao colocado por Veiga, considerando que o casamento poderia se dar entre qualquer uma das partes, ainda que preferencialmente concebido em termos diametrais entre metade *kamé-veineky* e *kairu-votouro*. Também estaria no seio das nomenclaturas animais, onde diversos animais seriam concebidos como de uma das metades e também aos astros, sendo o sol *kamé* e a lua *kairu*. Apesar da ausência de aldeias circulares, o autor identifica outras relações espaciais como a orientação das casas no sentido leste-oeste, com portas em cada um destes polos e a divisão interna masculina/feminina, público/doméstico. Propõe um esquema concêntrico espacial na tríade casa/limpo/mato virgem. Nos cemitérios identifica a estrutura alto/meio/baixo além da divisão em metades *kamé/kairu* e o eixo leste/oeste, com variações das conformações conforme o predomínio de uma destas estruturas. Além disso, haveria o destino pós-morte distinto *fōgkawé* aos *kamé* ou *nûmbé* aos *kairu*. Em resumo:

*Kamé:sol:dia:leste:masculino:alto:fõgkawé*

::

*Kairu:lua:noite:oeste:feminino:baixo:nûmbé*

Através de mito do dilúvio publicado por Schaden (1953) e os mitos de criação dos dois sois por Deus e do dilúvio narrado por Vicente Fokâe, Crépeau destaca que no primeiro caso a metade *kamé* é concebida como primeira e origem da metade *kairu*, dela dividida após o dilúvio através de um ato sociológico que reinstaura o matrimônio entre os grupos exterminados pelo dilúvio. Já o segundo mito, ao serem dois sois originalmente criados, sendo um deles enfraquecido após uma luta entre eles, se torna possível a reprodução no mundo, antes inviável. Em um terceiro mito, a divisão entre *kamé* e *kairu* se mantém após o dilúvio. No entanto, esta diferença é minimizada pelo autor que indica que restando apenas um casal de cada metade, seus filhos encontrariam o mesmo problema do incesto. Finalmente, em outro mito ainda, trazido por Borba (1908), haveria os grupos *kaingang*, *kairu* e *kamé* quando do dilúvio, apenas o primeiro tendo sobrevivido. Ou seja, restaria a unidade tribal “*kaingang*” à tríade anterior.

Através destes elementos, Crépeau afirma que os *Kaingang* conceberiam seu dualismo como um estado derivado de uma unidade original. A restauração das metades seria através da nomenclatura, podendo esta, portanto, ter prevalência sobre a descendência em certas circunstâncias especiais. A unidade primordial seria constituída por uma das metades, concebida como totalidade hierarquicamente primeira e englobante.

À conclusão, Crépeau afirma que os *Kaingang* e os *Bororo*, com os quais traça um comparativo, se concebem como unidade e que podem descrever sua sociedade pelos contextos de justificação ou de uso como sendo dual ou múltipla. A totalidade ou unidade ideológica primordial não seria feita de formas binárias ilusórias, porque ternárias, mas uma forma arquetípica englobante que constitui o Nós elementar ou padrão no qual repousa a construção lógica e ideológica do sistema (*ibid.*, p.61). O dualismo seria intermediário lógico essencial para pensar a totalidade e suas partes, permitindo pensar o um e o múltiplo sem contradição em uma concepção holística que contradiz o atomismo dos antropólogos e sua epistemologia sobre teoria da representação. Crépeau defende que os indígenas estariam, como os etnólogos, ao nível da representação, ao nível propositivo. Sua sugestão é abandonar a teoria da representação da qual, segundo ele, são reféns Maybury-Lewis e Lévi-Strauss.

Vemos nesta tentativa a grande influência do modelo hierárquico dumontiano. Podemos reforçar que através da totalização do social primordial fundador, o autor permite substituir a questão da reciprocidade como modelo para a sociedade, bem como colocar em evidência a suposição de um sistema dual primordial mental. O preço, como vemos, é reforçar o encerramento do grupo em si mesmo e manter como centrais a institucionalização e a ideologia.

Sem debruçar-se nas diferenças teóricas clássicas, Veiga (2000) parece-me com uma postura similar à de Crépeau, procurando indicar a operacionalidade do dualismo *kanhgág*, integrando ideologia e estrutura, apesar da grande influência da antropologia simbólica em sua tese. Esta influência faz tratar as marcas corporais, por exemplo, como símbolo multirreferencial com o poder, entre outros, de rememorar a criação original de *kamé* e *kairu* e ao mesmo tempo classificar pessoas segundo nome, descendência e função cerimonial (*ibid.*, p.232). Segundo conclui a autora (*ibid.*, p.283) os Kaingang seriam os que apresentariam divisão binária mais clara e estruturada dentre os Jê. A divisão em metades representaria princípios cosmológicos simétricos e hierárquicos, complementares e englobantes, com a relação das metades também espacializada entre oeste e leste, representada no ritual, nos mitos, e com as metades exogâmicas, patrilineares, subdivididas em *Wonhétky* e *Votor*, com nomes fixos a cada uma das quatro seções e ainda nomes específicos à classe cerimonial *péin*.

Assim como Crépeau, a autora destaca o princípio holista que regeria a sociedade, com prevalência do todo sobre a parte, da sociedade sobre o indivíduo. No entanto, diferentemente de Crépeau que destaca a hierarquia *kamé* sobre *kairu* como princípio geral de assimetria, a autora chama a atenção que o englobamento dos contrários, seguindo o modelo dumontiano, teria a característica particular de ser permutável. Ora um, ora outro termo sendo o mais englobante, destacando-se assim a relação de reciprocidade e simetria entre os termos com base em Lévi-Strauss (VEIGA, 2000, p.78) e a necessidade de ambos para a reprodução social (fertilidade). Esta complementaridade se daria também em outros planos das relações sociais, com *kaïru* liderando as relações políticas (eixo horizontal), enquanto *kamé*, as relações cerimoniais (eixo vertical) (*ibid.*, p.84). Apesar de patrilinear, a autora indica para a nomeação como meio através do qual o pertencimento às seções poderia ser alterado ou sobreposto, tanto no sentido do reequilíbrio numérico entre as metades ou para fortalecimento de um indivíduo doente ou fraco. O papel de nomeação, por sinal, seria uma das atribuições do *kuiã*.

Ainda seguindo Dumont, Veiga coloca que o modelo hierárquico de englobamento pressuporia a separação entre estatuto religioso e poder político, cada um autônomo e legítimo, mas subordinados um ao outro, no caso o religioso sendo hierarquicamente superior, por criar “a unidade” (*ibid.*, p. 123). Neste sentido, a autora irá também tratar da relação entre *põ'i*, entendido como sinônimo de cacique, e o *kuiâ* como tendo cada um seu domínio próprio de atuação. Ela considera, porém, um equilíbrio e complementaridade entre estas figuras.

Apesar de seus diferentes enfoques, Veiga e Crépeau, tentam aproximar ideologia e estrutura, com um dualismo operante em diversas esferas sociais no âmago de uma sociedade Kaingang. Este posicionamento, inclusive, faz os dois autores destacarem a perspectiva que procura relacionar diretamente mito e ritual, com preeminência do segundo sobre o primeiro. Algo, diga-se de passagem, muito intrigante para um grupo cujo principal ritual mencionado, o *kiki*, fosse tão pouco executado à época da pesquisa dos autores, que não por acaso, talvez, escolheram uma comunidade que o realizava na época para focar boa parte de seus estudos neste período.

Analisando o trabalho de Veiga e contrastando com seu próprio material de campo, Ricardo Cid Fernandes (2003) propôs uma separação nítida entre o dualismo no âmbito cerimonial, caracterizado pelo sistema de metades, organizado diametralmente, e outra forma de dualismo, de tipo concêntrico, caracterizada pela oposição afins-consanguíneos. Esta oposição seria organizada pelo autor em forma de gradiente de proximidade-distância, inspirado em elaborações de Viveiros de Castro (1993; 2000). Tal distinção se assemelha sobremaneira à proposta de Da Matta (1976) para os Apinayé, ainda que não referenciada por Fernandes, entre uma base biológica de relações envolvendo a família nuclear e extensa (de caráter aberto e em *continuum*), e uma base sociológica de divisões (de caráter fechado e bem definido). À diferença de Da Matta, no entanto, a proposta de Fernandes reagrupa estas duas formas de divisão em um esquema simultaneamente diametral e concêntrico, já que a regra de casamento envolveria idealmente as duas formas de classificação, diferentemente do caso Apinayé, ainda que a relação consanguíneo-afim fosse seu caráter mais forte e que prevalecesse. Isto é verificado inclusive pela mudança na terminologia de parentesco já indicada por Veiga, com emprego de termos em português sendo privilegiado em gerações mais novas. Por sinal, assim como no caso Apinayé, esta modificação poderia ser atribuída ao progressivo domínio da família nuclear e da família extensa sobre a vida social, com a franca decadência da vida cerimonial então em pleno curso

no caso estudado por Da Matta, à medida que o contato e atrelamento dos índios à sociedade regional se fortalecia. Apesar disso, Da Matta afirma que isto não inutilizaria a concepção de que os índios pensassem sua sociedade como constituída dessas unidades cerimoniais (*ibid.*, p.100), tudo isso sendo muito similar à proposta de Fernandes.

Se Coelho de Souza coloca o enfoque nos processos de diferenciação e estabelecimento de diferenças incluindo relações com o exterior a partir do dualismo, a partir da leitura de Viveiros de Castro e Fernandes, propus em minha dissertação (CIMBALUK, 2013) uma análise para a questão da mestiçagem. Eu tratava como “gradiente” o modelo consanguinidade/afinidade, permitindo jogos de aproximação e afastamento ao cada indivíduo se posicionar contextualmente na tríade “índio puro/mestiço/branco”, permitindo ao mesmo tempo oposições discursivas contra os mestiços e relações amistosas com os mesmos ou consideração de si mesmo como mestiço. Acredito que tanto a análise de Fernandes como a minha permitem certo alinhamento com o que coloca Coelho de Souza apesar de não a terem como referencial.

Estas discussões serão retomadas em alguns de seus aspectos no transcorrer da tese, sendo que elas permeiam em certa medida toda sua construção, de maneira mais ou menos explícita, ainda que não trate aqui especificamente da questão do dualismo de metades clânicas exposto pelos autores. Veremos aqui que ao tomarmos as múltiplas perspectivas de diferenciação onde a dualidade se faz muito explícita se torna impossível seguir qualquer proposta morfológica ou “estrutural” no sentido de oposições binárias ou ternárias estanques ou generalizáveis. Pelo contrário, se a dualização se coloca ainda como uma forma de operador mental, por sinal não tão estranho ao mundo ocidental e cristão, como já ressaltava Maybury-Lewis (1989), ele o faz com um dinamismo que parece colocar tudo sob suspeita, ao mesmo tempo em que é afirmado, não apenas com inversões de posições, mas por vezes com elaborações distintas e incompatíveis.

### Análises do xamanismo kanhgág

Um levantamento prévio de alguns autores que trabalharam sobre xamanismo *kanhgág* a partir da perspectiva etnológica também poderá dar melhor contextualização a propostas que serão trabalhadas no decorrer deste trabalho. Como mencionado, a temática do xamanismo *kanhgág* só ganharia maior desenvolvimento a partir de trabalhos bem recentes. Em ordem cronológica podemos citar a pioneira dissertação de Maria Conceição de Oliveira (1996), seguida das primeiras publicações de Crépeau (1997a; 2002) e da tese de Juracilda Veiga (2000), ainda que



esta última não tenha foco exclusivo no xamanismo. Após esta primeira fase, poderia ser mencionado em alguns pontos o trabalho de Ledson K. de Almeida (2004) e o fundamental trabalho de Rogério R. G. da Rosa (2005), seguidos por publicações mais recentes de Crépeau (2007a; 2007b; 2012; 2015; CRÉPEAU, DESILETS, 2010).

A dissertação de Maria Conceição de Oliveira tem como base trabalho de campo realizado entre 1994 e 1996 na TI Xaçecó, interior de Santa Catarina. Esta autora já afirma que diferentes experiências de vida e adesões a grupos políticos e religiosos geravam uma variedade de visões de mundo entre os Kaingang, reconhecendo influência das religiões cristãs nestas. Mesmo assim, a autora parte a uma análise interpretativa que destaca elementos simbólicos em relação ao xamanismo kaingang a partir de algumas percepções gerais. Na parte final da dissertação, porém, a autora opta por tratar mais especificamente o caso de três de seus interlocutores, todos considerados curadores ou *kujà* em algum momento de suas vidas: Henrique Feliciano Karói, Vicente Fernandes Fokê e Ivanira. A partir da descrição destes casos, fica evidenciado que assim como os pacientes, os curadores também “percorrem vários caminhos”, fazendo escolhas e modificando seu modo de tratar, tendo cada um seu itinerário particular (OLIVEIRA, 1996, p.222).

A fonte do conhecimento seria diferente para três figuras abstratas distinguidas pela autora: “curador”, “*kujà*” e “feiticeiro”, apesar de a autora reconhecer que os Kaingang utilizariam indistintamente os dois primeiros termos. Nesta classificação, curador trabalharia com fitoterápicos, ao passo que o *kujà* possuiria guias animal ou santo católico e poderia intervir de maneira mais marcante com os espíritos de vivos e mortos. O feiticeiro seria um *kujà* com a capacidade de enviar ou tratar “feitiços” ou “doenças feiticeiras” (OLIVEIRA, 1996, p.90). Além da questão da relação com a guia espiritual, outros elementos são destacados quanto ao poder dos *kujà*, como o sentido da “visão”, intimamente imbricada a seu conhecimento e sua alteridade em relação aos demais. Também a ética na relação com seu guia é colocada como um agir que se reflete nas demais relações com homens e com animais, temática que infelizmente a autora não leva adiante, já que em seu trabalho aparece como fundamental tal questão ética, que é ponto relacionado à escatologia do grupo, como retomarei adiante. O fato de os *kujà* trabalharem com guias santos ao invés de animais a partir da influência do catolicismo é colocado pela autora não como uma transposição de valores, mas como um “*continuum*”, com

complementaridade entre experiências diversas que recriariam e ressimbolizariam atributos da tradição.

A autora traça considerações sobre a questão de natureza e sobrenatureza, recusando esta última em favor do entendimento de que há um *continuum* entre homens, plantas e espíritos na cosmologia kaingang, de que eles não estariam separados no cosmos e que não haveria um conceito êmico de sobrenatureza para os kaingang. O *kujá* seria o mediador deste *continuum*. Para a promoção desta mediação o *kujá* teria seu conhecimento ligado a noções de força (*tar*) e poder. A saúde seria sinônimo de força (*tar*) e a perda dela deixaria vulnerável às doenças (*kaga*) com uma dualidade entre forte (*tar, fe mâng*)/fraco (*kròj*), termos que serão retomados no presente trabalho nas discussões do segundo capítulo. Ao invés da divisão entre natural e sobrenatural, a autora propõe que haveria um contínuo fluxo de energia entre matéria e mundo espiritual. O *kujá* poderia ser um mediador destes fluxos para reestabelecimento da força do indivíduo. Sendo assim, Oliveira já adiantava perspectivas bastante contemporâneas em relação ao xamanismo.

Após o trabalho de Oliveira, alguns artigos de Crépeau foram publicados tendo como base seu trabalho de campo nas TI Xapecó, Toldo Imbu e Palmas na segunda metade da década de 1990. Já nos primeiros estudos Crépeau (1988a; 1988b) destaca a característica do xamã em trabalhar com espíritos guias, ou seja, a fonte de seu saber e conhecimento como sendo proveniente de outros seres, não humanos, um laço exterior ao social, e com isso, sua capacidade de atravessar voluntariamente as fronteiras da natureza e sobrenatureza. Não sendo intérprete destes espíritos, o xamã seria seu realizador, agindo para reequilibrar forças em desordem real ou potencial, atenuando angústias e diluindo a hostilidade na relação com estes espíritos.

Como vimos, este autor dá grande importância ao ritual como possível referencial subjacente ao sentido (CRÉPEAU, 1997a, p.185), destacando a partir do mito e do ritual a importância do dualismo do grupo. Ele procura então (CRÉPEAU, 1997b; 2002) relacionar o xamanismo kaingang e a organização dualista. Primeiramente destaca os kaingang distinguirem os saberes “guiados” dos saberes “não-guiados” dos *kujã*. Distingue ainda o saber guiado entre os auxiliares do *kujã*, animais, e auxiliares santos dos curandeiros, que têm o mesmo papel que os primeiros. Os saberes não guiados incluiriam conhecimentos fitoterápicos e tratamentos médicos na enfermaria ou hospitais. O autor afirma que seus dados de campo indicavam que os xamãs kaingang pertenceriam, sem exceção, à metade *kamé* (seções *kamé* ou *veineky*) e

seus animais-auxiliares, designados como *kujã* ou *iangré*, eram igualmente associados à metade *kamé*. Oliveira (1996), como vimos, fora mais amena na afirmativa, colocando a possibilidade de haver *kujã* da outra metade, ainda que ela também não tivesse conhecido nenhum. Esta tese de que os *kujã* seriam *kamé*, que em trabalhos posteriores mostrar-se-ia enganosa, deu oportunidade a Crépeau relacionar o xamanismo do *kujã* à ordem primordial unitária que o autor defendia ao grupo. Por outro lado, o xamanismo kaingang seria estruturado em função do dualismo concêntrico, com os contrastes centro/periferia, casa/limpo/floresta (mato virgem), tese esta que mostrou maior rendimento posteriormente e à qual farei várias referências. Esta tríade se enquadraria no que Crépeau (2002, p.124) trata como ideologias não ilusórias, acessíveis pelas narrativas indígenas, com elementos lógicos que promoveriam uma relação indireta entre ideologia e organização social, embasando as próprias construções sociais.

Os trabalhos de Crépeau teriam grande influência sobre as teses de Ledson K. de Almeida (2004) sobre as igrejas cristãs entre os kaingang, abrangendo várias TI da região Sul do Brasil e a tese de Rogério Reus Rosa (2005) sobre o complexo xamânico kaingang a partir da Terra Indígena Votouro, à qual me aterei em maior detalhe.

Rosa faz em sua tese a análise do xamanismo considerando-o como “complexo xamânico”, sem aprofundar-se em uma definição do que entende por “complexo”. Em sua conclusão Rosa o coloca como parecendo sinônimo de sistema cosmológico, sistema social ou instituição social duradoura, definindo o xamanismo como

Complexo cosmológico que dá movimento aos diferentes aspectos que constituem as relações entre humanos e espíritos, as pessoas e os seres invisíveis, no plano cosmológico e no plano sociológico, no mundo-aqui e no mundo-outro – nos quais se encontram vinculadas as sociedades indígenas (*ibid.*, p.388).

A expressão, portanto, parece derivar da noção de sistema xamânico utilizada por Langdon (LANGDON, 1994; 1996; 1992) e Chaumeil (1998), e a partir dos “sistemas culturais” de Geertz (1989). Ela permite ao autor englobar o chama de “sistemas ideológicos”, que são o fundamento de sua tese, dividindo o xamanismo em dois sistemas, um que denomina “sistema *kujã*” e outro, o “sistema caboclo”, ambos integrando este complexo xamânico kaingang, como “pilares” deste.

A distinção na realidade é originalmente feita por seu principal interlocutor, Jorge Kagnãg Garcia, entre “sistema *kujã*”, sendo que “o

*kujà* é só a tradição dele, do índio” e o “sistema caboclo”, que inclui “desde baile, festa” e decorrente da mestiçagem (ROSA, 2005, p.183). A noção de “sistema”, portanto, tem significação dupla, mas não claramente diferenciada, entre uma definição antropológica e uma noção nativa de “sistema”. Rosa afirma que os dois sistemas xamânicos denominados seriam interdependentes e que formariam uma unidade, ao mesmo tempo em que fica evidenciado através da fala de seu interlocutor que estes dois sistemas teriam se sucedido historicamente, e não existiriam mais durante a época da pesquisa de Rosa (2005, p. 276). O sistema caboclo estaria em sua fase de declínio (*ibid.*, p.274), isto já após o declínio do sistema *kujà* que o precedera. Apesar proposta de decadência do sistema caboclo Rosa irá, na terceira parte de sua tese, indicar para formas contemporâneas de operação de tal sistema. É defendida a complementaridade e interdependência entre eles, com uma decadência que não os encerra, continuando a serem dois modos de operação que dependem um do outro, ainda que um tenha sido derivado do outro. Isso nos permite relacionar a princípios de dualização que poderiam estar operando tal divisão ideológica. No entanto, o autor não faz qualquer apontamento neste sentido<sup>8</sup>. O dualismo aparece ao autor através da territorialização do cosmos, dando continuidade à proposta de Crépeau neste sentido, reforçando uma institucionalidade presente em formas diferentes do xamanismo.

Rosa aponta para a centralidade do domínio “floresta virgem” ao sistema *kujà*, esta bastante reforçada através de seus interlocutores, ao passo que o sistema caboclo se localizaria na “casa” (altarzinho) ou “espaço limpo” (igrejinha de tabuinhas). Haveria uma mudança territorial do xamanismo, promovida principalmente, segundo o autor, pelo largo desmatamento realizado pelo avanço da colonização não indígena, contato com caboclos e guaranis, e restrição territorial no século XX no sul do Brasil, de forma que a atividade xamânica passa a

---

<sup>8</sup> Aliás, este modelo se adequaria quase exatamente à leitura do dualismo feita por Crépeau, com um elemento originário que dá origem a outro, ao qual ele é simultaneamente oposto e englobante. A distinção tradição/modernidade, pureza/mistura poderíamos acrescentar neste ponto a de passado ideal(passado)/presente, defendida por Tommasino (1995, p.246) através da distinção *vāsy/uri*. O “sistema do branco” (ROSA, 2005, p.296), remeteria mais diretamente ao exterior, compondo então uma possível tríade, mas o autor tende a enfatizar o contraste dual entre os sistemas “caboclo” e “*kujà*”. Posteriormente o autor destacou inclusive uma mudança em seu entendimento de qual dos dois sistemas englobaria o outro (ROSA, 2014, p.116).

estar presente nos três espaços cosmológicos. Mesmo com as continuidades indicadas, o autor afirma categoricamente o estabelecimento de um “novo sistema ideológico” ao lado do sistema *kuiâ*, que o faz concluir que “o xamanismo kaingang tem uma estrutura, um sentido que se transforma no tempo” (*ibid.*, p.395). Apesar de durante a tese não ter tratado em termos de “estrutura”, poderíamos imaginar que ele esteja se referindo a tríade espacial. No entanto, vemos que esta estrutura permaneceria ainda operante pelos principais casos trazidos pelo autor, apesar da mudança em relação ao lugar privilegiado do xamanismo. O autor não destaca mudanças que isto poderia implicar em termos de uma verticalização maior, por exemplo, das relações xamânicas, apesar de caracterizar também domínios verticalmente distinguidos, questão que trabalharei na presente tese a partir de um caso específico, nos terceiro e quartos capítulos.

Já Veiga (2000) distingue dois planos analíticos, um horizontal, da vida humana e suas relações e outro vertical, cerimonial. A autora promove uma ampla caracterização da vida e cosmologia kaingang com base em um extenso trabalho de campo em diversas Terras Indígenas de diferentes regiões<sup>9</sup>. No “plano horizontal”, propõe que a socialidade entre os kaingang compreenderia relações de reciprocidade, proteção e predação. Reciprocidade entre homens de metades diferentes, mulheres consanguíneas e entre consanguíneos de sexos diferentes; predação entre inimigos, sejam entre humanos, humanos e animais, ou humanos vivos e mortos. A relação de proteção por seu turno seria dada entre cacique e comunidade e entre *kuiâ* e comunidade, entre santos e fiéis e entre padrões não índios e empregados kaingang. Esta relação, que terá maior interesse no decorrer do presente trabalho, seria pensada a partir da lógica hierárquica, sendo ela também uma forma de reciprocidade. O caráter mais destacado pela autora quanto a este tipo de relação é que a atribuição de cargo-função implica em distinção e ao mesmo tempo em responsabilidade seja esta civil (cacique e a administração e generosidade com recursos) ou rituais e sagradas (no caso do *kuiâ* ou dos rezadores do *kiki*, na condução dos rituais).

Para a autora, o *kuiâ* seria o mediador do sagrado, com poder de ver em vários domínios. O *kuiâ* veria todos os seres em sua essência, sabendo o que ia acontecer e os remédios que devia administrar aos

---

<sup>9</sup> No estado do Rio Grande do Sul (áreas de Rio da Várzea e Inhacorá), em Santa Catarina (áreas de Xapecó e Palmas), Paraná (áreas de Ivaí e Faxinal), São Paulo (áreas de Icatú e Vanuíre) entre os anos de 1995 e 1999.

doentes, faria adivinhações sobre a guerra, e poderia resgatar as almas perdidas, sendo o mediador entre diversos espaços do cosmos. De todos os autores aqui tratados, Veiga talvez seja a que menor destaque dá à distinção entre os guias animais ou santos dos *kuiâ*. Quer dizer, a autora minimiza as diferenças entre tais tipos de guias, procurando ressaltar principalmente elementos de continuidade simbólica e ritual. Ela propõe que os rituais que hoje teriam aparência, forma católica, teriam um conteúdo *kaingang*, em uma forma de tradução em práticas católicas populares os elementos parecidos àqueles que formam as crenças *kaingang* (VEIGA, 2000, p.142). Neste trabalho também procurarei rever esta questão, apontando para distinção do trabalho conforme o tipo de guias de um *kujá*.

Ao tratar da relação com os animais, Veiga levanta a discussão de Descola (1986, 1996, 1998) e Viveiros de Castro (1996) acerca dos conceitos de natureza e cultura. Ela alinha-se ao primeiro por entender que para aquele autor haveria diferença de grau, não de natureza, entre homens, plantas e animais, mas os humanos ainda seriam a referência para organização da natureza, enquanto o segundo autor proporia unidade do espírito e diversidade de corpos. Segundo a autora, para os *kaingang* haveria uma diferença de grau entre o humano e animais, marcada pelo dom da fala. A palavra seria central ao entendimento com os seres, sem a qual eles permaneceriam surdos. Mesmo assim, a autora concorda com Viveiros de Castro quanto à unidade de espírito e diversidade de corpos ao expor que nos mitos *kaingang* os animais já foram pessoas e as pessoas podem também se tornar animais. Ela destaca que os animais teriam as regras sociais homólogas às dos humanos. Assim, pela exposição mítica feita por Veiga, poder-se-ia efetivamente falar em perspectivismo ameríndio, apesar da hierarquização proposta pela via comunicativa. A despeito de a autora trabalhar com conceitos do animismo de Descola principalmente, não amplia tal discussão para a questão do xamanismo especificamente, restringindo-se à relação com os animais, com o objetivo de indicar não haver uma separação estrita entre estes e os humanos, pela proposta da hierarquização a partir dos graus de comunicação.

Ao tratar do “plano vertical” Veiga analisa os rituais como ordenados a partir dos mitos. Privilegia amplamente uma análise simbólica ao correlacioná-los, e, neste sentido, dá ênfase aos rituais como elementos de reconstrução, reestabilização de tempos cosmológicos em paralelo aos representados nos mitos. Seriam expressões e reproduções das ordens moral e social, através de sistemas de símbolos neles colocados e sua interpretação. A autora entende os

mitos e rituais como historicamente condicionados, considerando-os como formas diferentes de narrar os fatos, aproximando-se, como já mencionei, da forma de abordagem de Crépeau neste ponto específico.

Apesar de não tratar exatamente da relação entre xamanismo e cosmologia, destaco ainda o trabalho de Ari Ghiggi (2015), que tem uma abordagem que se aproxima da aqui elaborada na medida em que utiliza a noção de redes para o estudo da atenção e terapêuticas da saúde em Xapecó. Assim como o faz Rosa, este autor também atenta para as relações com terapeutas caboclos e indígenas, incorporando ainda o estudo junto aos pastores e outros evangélicos, em suas distintas práticas e concepções da doença e da cura, em paralelo à biomedicina, contra uma concepção fechada de cultura e também das adesões religiosas. Na presente tese, o primeiro capítulo se aproxima bastante deste tipo de análise do que se tem chamado “itinerários terapêuticos” (LANGDON, 1994), não tão presente para os demais capítulos. Esta noção, a partir de uma visão processual, permite abordar “negociações” entre os atores a partir de referenciais distintos. Com este múltiplo referencial, veremos alguns termos de tradução, com “equivocos” ao transportarem/transformarem sentidos diversos de um contexto a outro, bem como deslizamentos de significados que permitem interlocuções e ambiguidades, no que podemos denominar de “mediações” no sentido latourniano, que não comprometem sua eficácia e operacionalidades diversas, mas, ao contrário, as promovem. Um ponto a ser destacado, porém, é que não trataremos apenas de terapia no sentido de cura, mas de diversos processos aflitivos ou de conflitos que implicam em mediações similares<sup>10</sup>.

Finalmente, também irei fazer alguma referência a interessante coletânea editada por Toral e Silva (1997) com diversos autores indígenas participantes de curso de formação de professores bilíngues que versam em vários casos sobre os trabalhos de *kujá* e curadores

---

<sup>10</sup> Chamo a atenção a um aspecto específico interessante no trabalho de Ghiggi que é a colocação deste autor das categorias de *kuiá*, curador, benzedor mais como classificações identitárias do que como funções distintas com fronteiras bem demarcadas como tentaram fazer os demais autores mencionados, algo que poderia ser colocado em alguns momentos deste trabalho. É interessante também que o autor dê pouca ênfase à distinção dos trabalhos guiados através possessão ou não nos trabalhos de *kuiá*, o que também destoa de perspectivas contemporâneas sobre o xamanismo ameríndio que considerei anteriormente, tema que também abordarei no presente trabalho.

*kanhgág* de diferentes localidades, permitindo comparações a contextos *kanhgág* bastante distantes espacialmente do qual eu trato.

Após estes desvios que antecipam e localizam as discussões e menções que virão no decorrer dos capítulos, passemos à descrição em maior detalhe, então, dos caminhos do presente texto adiantados no início.

#### **IV. Estrutura do presente trabalho**

Será fundamental aqui indicar a especificidade de cada um dos capítulos, uma vez que possuem diferentes temáticas, formas de abordagem e de escrita, de maneira que o trabalho poderia até mesmo ser dividido em duas partes. Esta diferença, que pode fazer parecer que o trabalho possui descompassos, se dá devido à necessidade de tratar os diferentes temas respeitando as diversas perspectivas dos atores em cada capítulo, bem como equilibrar as diferentes estratégias de abordagem e construção do campo por mim, uma vez que busquei simultaneamente partir de uma noção de rede mais concreta, relacionando atores e ampliando a pesquisa a medida que podia conhecê-los a partir da relação com os outros, mas também rompendo esta noção mais concreta de rede (que entendo não ser a de Latour) e avançando na construção de outras relações fora dela, bem como aprofundado minhas relações com alguns especialistas. Além disso, deve-se considerar a limitação de avanços em determinados pontos no campo devido ao fato de o tema da consulta a curadores ser, em muitos casos, como veremos, um ponto eticamente controverso, muitas vezes envolto em riscos e cálculos estritos dos movimentos do outro. Isto implicou também que a grande maioria dos interlocutores aqui tivessem seus nomes trocados ou omitidos, bem como fizesse alterações e omissões de dados sobre eles, de maneira que se tornasse enganoso se alguém que conhece os atores da pesquisa tentasse identificá-los. Como ficará evidente no fim deste trabalho, deve-se levar em conta aqui que os brancos são uns tremendos mentirosos.

O primeiro capítulo apresenta uma postura mais participativa e envolvida do pesquisador. Isto porque trata em essência da circulação entre especialistas curadores a partir de situações pessoais e familiares vivenciadas por alguns atores e nas quais eu, ao fazer a pesquisa, tive um papel mais ativo. No caso principal tratado no capítulo seguiremos uma família em consulta a alguns curadores não indígenas que moravam na região do entorno mais imediato de algumas TI. Para não me restringir a um caso apenas, procurei diversificar o contexto e



pluralidade de possibilidades destas consultas a partir de outros casos, que complementam o principal. Neste capítulo são apresentados casos que levam atores a procurar estas mediações, são destacadas as formas de relação com estes curadores, os elementos de avaliação, a forma de atuação, as relações entre eles, e, na medida do possível, seu histórico com os indígenas. Este capítulo abre a tese com o propósito de fornecer uma base etnográfica necessária para as discussões e dados que aparecerão nos seguintes, pois durante todo o texto veremos discussões sobre as consultas aos curadores e também sobre as distintas formas de trabalho e suas implicações cósmicas. O capítulo também permite perceber como se dá a relação de indígenas com as diversas formas de composição cósmicas elaboradas por curadores com diferentes influências, sendo possível apontar elementos de tradução e alguns equívocos que reaparecerão nos capítulos seguintes. Mas, fundamentalmente, ele procura romper divisões muito estritas e pré-concebidas, construindo abertura para o segundo capítulo, onde através de um movimento de aparência muito mais desordenada, procuraremos traçar alternativas de caminhos possíveis.

O capítulo segundo segue o modelo da diversificação de casos do capítulo que o precede, mas ao invés de seguir atores cuja perspectiva apresenta alguma complementação entre si, passo a privilegiar casos que apresentam oposições claras. O foco passa a ser as descrições sobre as agências envolvidas nas buscas por mediações e mediadores com forças não humanas, como estas podem ser concebidas na constituição das pessoas e como podem ser classificadas de maneiras diversificadas a partir de sua multiplicidade. Levanto, quando possível, as escolhas dos atores a partir delas ou a despeito delas. São abordadas as comparações nativas entre o trabalho de curadores, benzedores e *kujá*. Procuo através destas comparações perceber termos de classificação recorrentes, as operações de oposição e suas perspectivas que darão base para as seções seguintes do trabalho. Assim, trabalharei com a questão central da oposição entre *há/kórég*, entre *tar/krój*, entre Deus/Diabo, e a questão dos guias e práticas efetuadas pelos diferentes especialistas, apontando em que contextos ou perspectivas é importante diferenciá-las ou não, e como as classificações também são instáveis e muitas vezes incertas ou inversas.

Os capítulos subsequentes podem ser vistos como especificações a partir desta diversidade de classificações e experiências, procurando explorar as formas de mediação com espaços e seres não humanos ou super-humanos do cosmos a partir de sendas mais específicas que escolhi seguir. O terceiro capítulo possui um formato diferenciado, pois

apresenta o discurso da *kujá* Maria Jesus, narrando como ela se tornou *kujá*, as relações que estabelece e cria ao cosmo, com santos e Deus, suas práticas curativas, de previsão e as agências e agentes em relação aos quais se encontrava ligada. Optando por trazer suas descrições ao texto, procurei uma alternativa narrativa que permitisse manter o caráter da oralidade de sua fala em português e ao mesmo tempo não abandonar o leitor, adaptando minha própria escrita em alguma medida para tanto. A partir destas narrativas procuro levantar a especificidade do caso desta *kujá* em relação a outros *kujá* descritos na bibliografia, discutindo a relação de matrimônio e filiação mística com os guias e as implicações sociológicas das relações estabelecidas pela *kujá* com santos.

No capítulo seguinte, após nosso passeio pelo *Kanhkã*, somos forçados a retornar à Terra, apesar de continuar a discutir a relação com os santos e Deus, principalmente a partir do caso de Maria Jesus, adicionando descrição de sua agência e de outras pessoas nas festas de santo, bem como comparando sua posição com a de um casal católico que trabalhava com uma perspectiva da Palavra bíblica na mesma aldeia. É evidenciada a posição combativa da *kujá* e apontados aqueles a quem se contrapõe. Retomo também a descrição da atuação política de outros curadores apresentados no primeiro capítulo. Com este debate é possível aprofundar a discussão entre figuras de poder entre os *kanhgág* e indicar para uma das formas da oposição crentes/católicos, com destaque para a especificidade histórica desta oposição, e ainda pensar na relação indígena e não indígena nas disputas e qual a implicação disso para o caminho do *Kanhkã* que procurávamos seguir.

Envoltos em uma trama de oposições, procuraremos outro caminho. O caminho oposto, que nos traz formas de associação com diversas formas de alteridade. Se nos capítulos precedentes trato predominantemente de associação com santos, com Deus, sendo o *kórég* o Outro, o qual se acusa o outro de se associar, veremos, no quinto capítulo, formas de se associar positivamente com o *Nén Kórég*, coisa ruim, e comparar esta associação com os movimentos políticos, a renovação, e suas potencialidades, permitindo estabelecer um jogo de inversões a partir das relações com os mortos, os bêbados, os bichos os *nén kórég* e finalmente uma contraposição de um santo em narrativa mítica, que retoma o tema da ética como fundamental à pessoa *kanhgág* no contexto analisado, temática que é presente em todos os capítulos da tese. Diferentemente dos demais, os dois últimos capítulos são formados principalmente a partir de pequenos relatos e experiências narradas por alguns interlocutores, privilegiando a organização por temas ao invés das perspectivas de interlocutores em contraste.

Feito este panorama geral dos caminhos deste trabalho, podemos passar agora a uma descrição das características gerais das áreas estudadas, em sua composição étnica, demográfica, material, sua situação política e um pouco de seu cotidiano.

## V. Caracterizações gerais da área de estudo

As aldeias *kanhgág* no norte do Paraná em geral têm um relativamente grande adensamento populacional. São espaços restritos onde residem 500, 600, até mil pessoas. Em geral elas ficam próximas a cidades, sendo a TI Mococa e a TI Apucarana as que ficam mais distantes de núcleos urbanos<sup>11</sup>. Na TI Apucarana ficava a maior aldeia em termos populacionais da região. Alguns interlocutores ali consideravam a aldeia como uma pequena cidade, o que fazia sentido pelo aspecto urbano da mesma.

Em casos como as TI São Jerônimo e Barão de Antonina, é bastante significativa a presença das etnias Guarani e também Xetá. Além disso, a questão da mestiçagem é presente em todas as comunidades. Esta temática foi tratada por Helm (1978) e Pires e Ramos (PIRES, 1975; PIRES, RAMOS, 1980) e também por mim (CIMBALUK, 2013, p.44-54) como mencionado. Nestes trabalhos vemos uma série de elementos influenciando caracterizações muito contextuais de quem são *kanhgág*, quem são guarani, quem são mestiços, quem são civilizados ou brabos, ou quem é “bonzinho” e quem não é. Como chamei a atenção em trabalhos anteriores, os elementos distintivos podem, por um lado, especialmente em discursos mais formalizados ao pesquisador, considerar a filiação e a partir dela o “sangue” como substância diferenciadora e definidora de características pessoais determinadas. No entanto, também outros elementos como conhecimentos tradicionais, a comida confeccionada e consumida, a habitação, os hábitos, e mesmo objetos pessoais poderiam também localizar a pessoa em determinados contextos na relação índio puro/mestiço/branco. A língua falada também pode se mostrar relevante da mesma maneira, assim como o local de residência e criação. Isto pode, ainda, ser dependente de determinadas atitudes relativas aos demais, contrastando formas de reciprocidade indígenas contra práticas mesquinhas e comerciais dos brancos. Neste sentido, alguns velhos

---

<sup>11</sup> Ver na página 75 o mapa indicando as localidades direta ou indiretamente mencionadas neste trabalho.

podem dizer que no presente só haveria brancos nas TI, sem que isso queira dizer que o casamento com brancos esteja sendo privilegiado, mas sim que determinadas atitudes dos jovens não condizem mais com aquilo que se esperaria deles, circulando pelas aldeias de moto, sem trabalhar e sem respeito aos mais velhos, ou seja, não teriam mais um ethos do índio puro na perspectiva de quem fala. Todos estes elementos, como destaquei em minha dissertação recorrendo a Gow (1991) são relacionais e as categorias não são absolutas, podendo um indivíduo estar posicionado diferentemente conforme a situação e em relação a quem está colocado.

A questão da mestiçagem é trabalhada de maneira similar por Kelly Luciani (2016) a partir de seu trabalho com os Yanomami e o referencial de Gow. O autor propõe a imagem de fractalidade em que cada posição permite a recolocação na relação com os outros da perspectiva relacional que tenho com eles. Desta maneira, as categorias trabalham hibridizando, muito mais do que definindo um “ser” ontológico. Esta imagem pode ser interessante em alguns casos e trabalharei com ela adiante. Por ora, a título de exemplificação da “mestiçagem” nestes termos, coloco o exemplo de um senhor, com pai e mãe índios, que antes se dizia índio, de repente se colocou a mim como mestiço (colocando simultaneamente todos os demais da aldeia nesta posição) por estar frequentemente falando português comigo. Neste contexto, índio puro seria o índio “brabo” na Amazônia ou de antigamente, o índio “não civilizado”. Já em um contexto intra-aldeia, uma mestiça, que tinha pai não índio e fora criada fora de TI e que só passou a residir em TI a partir de seu casamento com um índio, se queixava do preconceito que sofria por parte dos índios. Eles acusavam que “os brancos”, como ela, vinham tomar os trabalhos dos índios na aldeia. Neste contexto, a mestiçagem e a pureza são apagadas em benefício de um contraste mais radical entre índio/branco para regular a distribuição de vantagem escassa.

Além da questão da língua, da filiação, elementos como criação em Terra Indígena, vínculos de parentesco, alimentação, conhecimentos tradicionais, e atitudes para com os outros, portanto, contam na consideração de que alguém seja índio, índio puro, mestiço ou branco do ponto de vista de outra pessoa em determinada situação. Já o pertencimento clânico através das marcas não parecia ser um elemento tão recorrente de afirmação de indianidade.

Na TI Apucarana apenas muito recentemente as palavras *kamé* e *kairu* vêm sendo incorporadas através de movimentos de resgate cultural envolvendo aldeias para além da bacia do Tibagi. Ao invés de metades,

ali costumam se referenciar a “marcas”, destacando seu grafismo na pintura corporal. Os comentários sobre as metades eram de que havia ali grande predominância da marca *re joj* (“riscado”). Esta marca seria correspondente ao *kamé*, concordando com Veiga (2000, p.87) e Nimuendajú (1993, p.61) que a grafa como *Reiôio-agn*. A marca *re kutu* (ponto), seria correspondente ao *kairu*. Um interlocutor citou outras marcas como *re nor*, “círculo”, e *re nevy*, que foi identificada também como ponto, ainda que sem muita segurança. *Râ ndor* foi identificada por Veiga como “buraco”, correspondendo-a a Votor, já a última é colocada por Veiga como correspondente ao *kairu*, da mesma forma que fizera Nimuendajú, que a grafa como *Rydnívi-agn*. Estas marcas são similares também ao que identificou Tommasino (1995, p. 253). Segundo esta autora, *re kutu*, *re doro* ou *re nor* pertenceriam à mesma metade, *ror* (circular ou redondo), e *re têie* ou *re joj* à metade *téie* (comprido ou riscado). Já Helm (1978) identifica *reioio* e *reteie* (comprido) de um lado e *recutu* e *renevi* (redondo) de outro.

A aparente pouca importância dada a estas marcas no contexto da identificação étnica, com prevalência do *kanhgág* como etnônimo é resultado de um longo processo histórico. Ela concorda com a redução do papel clânico e cerimonial, e também a grande independência das famílias nucleares, favorecendo a relevância maior dada a relações de consanguinidade.

Esta independência se dá sobretudo na obtenção do sustento das famílias. O auxílio mais significativo a um chefe de família tende a ser muito mais em ajuda para arrumar serviço, ou ceder uma habitação, por exemplo, isto dentro de lógicas de parentesco e de relação com a chefia. Esta independência também se faz notar em outros aspectos, como na criação dos filhos e relação que se tem com eles, ainda que, como já tratei em outro lugar (CIMBALUK, 2014) haja uma forte noção geral de comunidade, composta por múltiplas famílias, que devem se respeitar, com a chefia bastante centralizada como o baluarte deste respeito.

Com a dificuldade das famílias em obter o que precisam na própria aldeia, a presença indígena nas cidades da região é uma constante. Não apenas nas cidades imediatamente próximas às aldeias, mas também em outras mais distantes. Vários indígenas trabalham nas cidades ou em outras áreas rurais mais afastadas. Também é largamente disseminada a produção de balaios pelas mulheres, que saem vendê-los na cidade. Em Londrina, cidade polo regional, há duas áreas destinadas pela prefeitura para a residência indígena. Uma delas próxima ao centro, outra em um dos limites urbanos da cidade. Algumas famílias permanecem nestas áreas por longos períodos, outras as mantinham

como segunda residência nos períodos em que os homens estão empregados ou quando as famílias iam vender os balaios.

Nas TI também é desenvolvida a atividade agrícola. Há uma larga preferência pelo plantio mecanizado, ao qual os indígenas aderiram após as ações de funcionários dos órgãos indigenistas historicamente e pelo modelo de agricultura que atualmente prevalece na região. A desigualdade de distribuição das terras acentua a carência de terras mecanizáveis para a comunidade decorrente das demarcações diminutas, sendo que, ao menos na TI Apucarana, toda a terra cultivável possui donos, e projetos coletivos precisam considerá-los. Além da agricultura, várias famílias criam galinhas e algumas criam porcos. Na TI Apucarana, apenas uma família criava bois, mas no passado já houvera uma criação coletiva de gado, centralizada pela chefia da área e com funcionários remunerados.

As comunidades são compostas de múltiplas famílias extensas, e são organizadas como vilas, em arruamentos, nem sempre estando as diferentes famílias extensas reunidas em um único local e nem sempre estando suficientemente afastadas das demais. Antes é o contrário que pode prevalecer. Apesar de em muitos casos ser perceptível a tendência uxorilocal, há situações muito diversas. Se há casos em que a relação genro e sogro e mesmo entre cunhados segue forte por muito tempo, outros casos há em que ela parece não se colocar com a mesma importância. Diversos conflitos entre familiares, facções políticas, entre católicos e evangélicos e mesmo a questão da mestiçagem tem terreno firme nesta convivência conjunta, dando trabalho à chefia em seu papel de mediação.

Apesar da independência das famílias, a chefia das comunidades possui uma figura centralizadora, o cacique, que com seu vice e uma série de lideranças atuam mediando relações com implicações entre famílias e negociam com os brancos e índios nas questões que envolvem a comunidade de maneira mais ampla. Chegar ao cargo de cacique exige uma série de costuras políticas entre as famílias nucleares e extensas, que precisa ser constantemente atualizada frente a desafios dos conflitos internos e múltiplas demandas<sup>12</sup>. Apesar disso, o uso da cadeia representa uma forma de coerção, usada justamente no meio de tais costuras políticas. Na TI Apucarana, a função de cacique incluía, por

---

<sup>12</sup> Para maiores detalhes sobre o tema da chefia, suas formas de estabelecimento e papel em diferentes circunstâncias ver Fernandes (2003; 2006) e Cimbaluk (2013).

exemplo, a resolução de disputas decorrentes de adultérios, problemas de vizinhança por questão de criações de animais, aconselhando ou repreendendo determinados comportamentos com a definição de uma prisão, até a responsabilidade por resolução de problemas como abastecimento de água ou promovendo mediações com representantes de órgãos oficiais e empresas. A maneira de atuação de cada cacique varia, mas frequentemente via caciques atuando mais como mediadores do que dando ordens absolutas, consultando as partes envolvidas e suas lideranças antes de se pronunciar. Reconhecidamente o cacique deve ter uma fala boa, suas palavras não devem ser “pesadas”, pois isso cria inimizade e indisposições para com ele. E antes de ele falar, ele deve dar o exemplo do comportamento que quer propor.

Uma das questões neste sentido é o contexto da “bagunça”, que será importante para compreendermos algumas questões do xamanismo e também da posição de evangélicos e pessoas mais velhas. Este termo diz respeito às andanças dos jovens à noite, em um contexto de bebida e liberalidade sexual, que envolve tanto índios como não índios nas aldeias, contra um ideal de casamento monogâmico e da exclusividade sexual dos parceiros<sup>13</sup>. Estes comportamentos eram bastante reprovados, em geral por pessoas mais velhas, pais de família e evangélicos, e eram um dos pontos de conflito e tensões constantes, tanto nas famílias, como nas relações interfamiliares e mediações com o cacique.

Como propus em outros trabalhos (CIMBALUK, 2013; 2014) a noção de respeito entre as famílias e a posição de cacique estão relacionadas. Cada cacique tem um jeito, um pensamento, mas sua posição, seja através do exemplo, do aconselhamento, e mesmo da repressão quando assim é demandado a fazer, devem garantir uma convivência comunitária. E um dos pontos mais evidentes, se não o mais importante do ponto de vista desta garantia do respeito eram as questões da sexualidade e da bebida. Estes eram os pontos que em última instância e de diversas maneiras, acabavam implicando na constituição de grupos faccionais contra os caciques e acabavam por derrubá-los.

A “bagunça” não é restrita aos jovens. Em geral os primeiros casamentos ocorrem nos fins da adolescência, mas dificilmente são estes primeiros casamentos que tem maior duração na vida da pessoa. Encontrei poucos casos de pessoas que haviam casado apenas uma vez na vida, e os casos de adultério são recorrentes e implicam em divórcios,

---

<sup>13</sup> Expus em maiores detalhes esta questão em outro trabalho (CIMBALUK, 2017) todavia não publicado.

brigas, violência, intrigas entre famílias, inclusive com casos de mortes. Os adultérios são uma das principais causas de conflitos nas comunidades. Veremos neste trabalho um pouco de como estes e outros conflitos podem envolver também os curadores e *kujá*.

Antes de fazer uma descrição mais concreta das localidades em que o estudo foi realizado, para dar uma dimensão mais concreta da liderança e política nas comunidades e o contexto faccional no período da pesquisa, bem como as disputas decorrentes destes pontos de maior tensão na comunidade, aproveito para fazer uma breve descrição especificamente em relação à aldeia Água Branca da TI Apucarana. Esta situação permitirá entender a diferença das condições materiais entre as aldeias desta TI e também será importante, adiante, para compreender o contexto de fundo dos capítulos terceiro e quarto.

### *Situação política da aldeia Água Branca na TI Apucarana*

A população da TI Apucarana<sup>14</sup> em 2015 estava organizada em quatro aldeias. Até 2009, porém, a população estava dividida em apenas duas: Apucarantina e Barreiro, sendo esta última bastante pequena. A criação das duas outras aldeias foi tratada em minha dissertação (CIMBALUK, 2013). Antes de tratar da criação destas aldeias, é preciso contextualizar o sistema de lideranças e cacique naquela área.

O cacique em Apucarantina vinha sendo definido por eleições, que nos últimos anos tinham começado a ser dadas por mandatos com tempo definido de quatro anos. Em 2015 foi a primeira vez que o mandato de um cacique chegou ao fim, com a passagem do cargo sem conflitos para o sucessor eleito. Havia a tendência de articulação do cacique em Apucarantina com os caciques nas outras aldeias, com a perspectiva de que o cacique de Apucarantina representasse toda a população da TI. Além do cacique havia, todos escolhidos pelo cacique, o vice cacique e outras lideranças, tendo estas o papel de “polícia” e conselho, sendo seu número variável, em torno de 15 a 20 homens. Há

---

<sup>14</sup> Apesar de a área denominar-se “Apucarana” e ser formalmente uma Reserva Indígena (lei 6001/1973), e não uma Terra Indígena (CF88), é comum a denominação “Terra Indígena Apucarantina” ou “Reserva Apucarantina” para se referir a toda a área e comunidade. Optei pelo termo Terra Indígena por estar de acordo com a avaliação da tradicionalidade da ocupação e necessidade de estudo demarcatório nestes termos. Para evitar a ambiguidade procurei usar o termo “Apucarana” para me referir à área e comunidade como um todo, e “Apucarantina” para referir à aldeia em particular.



um chefe destas lideranças, subordinado ao cacique e vice. Este chefe, uma espécie de delegado, é responsável, por exemplo, pelas prisões, efetivadas pelas demais lideranças.

No que diz respeito à criação da aldeia Serrinha, tratei no citado trabalho uma narrativa histórica bastante marginal ao processo ocorrido. Esta aldeia, fora dos limites da TI considerados atualmente, foi resultante de um amplo movimento de retomada de terras iniciado em 2009. Algumas decorrências políticas deste movimento favoreceram novos movimentos faccionais que viriam à tona em 2011, quando a população residente na Serrinha já diminuía, mas contava ainda com importantes lideranças e famílias. Em 2015 havia uma maior independência desta aldeia em relação ao cacique de Apucarantina.

A criação da aldeia Água Branca, temática que unificou minha dissertação, envolvia uma série de fatores, dentre os quais tratei da “lei”, da “cultura” além da “política interna”, como são referidas as disputas faccionais, em um contexto de mudanças econômicas decorrentes de indenizações por empreendimentos hidrelétricos. Em 2015 a relação com a “lei” e a “cultura” haviam mudado sensivelmente e desaparecido de discursos sobre a Água Branca. Quanto à “política interna” será importante tratar aqui em termos mais concretos.

O que desencadeou de maneira mais imediata a criação desta aldeia foram movimentos faccionais decorrentes da mudança de cacique da TI na Aldeia Apucarantina em 2011, eleição esta dada após acusações de adultério contra o então cacique. Neste momento, uma vez que o mesmo grupo do cacique acusado venceu as eleições, e com uma divergência entre lideranças da Serrinha, o grupo perdedor resolveu se retirar e criar a nova morada no interior da própria TI tendo reclamado poder independente, uma ação que não tem paralelo, ao que conheço, entre as comunidades da região na história recente<sup>15</sup>. À frente deste movimento ficou o cacique Moisés. A partir daí sucessivos foram os impasses na relação com o cacique da aldeia Apucarantina, em especial no tocante a recursos e melhorias na nova aldeia.

Se começou com um movimento político, a Água Branca proporcionou uma importante dispersão dos índios no espaço da TI, uma vez que a Aldeia Apucarantina então possuía a grande maioria dos moradores. A Água Branca, um espaço novo, tranquilo e onde se

---

<sup>15</sup> Uma vez que há uma forte centralização política na posição de cacique de cada TI, grupos dissidentes tendem a ser expulsos para outras TI, ou fortalecer movimentos de retomada de terras.

respeitava a lei, com medidas contra a “bagunça”, cresceu rapidamente, muito para além de seu movimento inicial. Ela proporcionou um local de distanciamento relativo quando de conflitos políticos relacionados ao cacique em Apucarantina. O maior destes conflitos ocorreu em 2013, quando um grupo tentou retirar o cacique em Apucarantina. Não tendo sucesso no movimento, acabaram mudando-se também para a Água Branca. Apesar de este grupo não ser exclusivamente de evangélicos, tinha maior peso destes, em especial de uma das igrejas, que foi transferida então para a Água Branca.

Quatro anos após a criação da Água Branca, em 2015, sua reclamada independência era posta em cheque. Houve mudança de cacique de Apucarantina, como mencionei, em eleições na qual não votaram os moradores da Água Branca. Ainda que sem um rompimento declarado ao cacique anterior, houve mudanças importantes nas relações políticas antes estabelecidas. Já na Água Branca, após a mudança do novo grupo ao local em 2013, houvera um movimento interno para retirada de Moisés da liderança devido a acusações de desvio de verbas. Moisés acabou deposto, e foi criada a figura de um “representante” do cacique, em processo mediado pelo Conselho Indígena do Norte do Paraná (CINP)<sup>16</sup>. Moisés, porém, continuaria trabalhando com os projetos produtivos da comunidade ao lado do “representante”. Não haveria um cacique formalmente, e o “representante” iria permanecer até o vencimento do tempo de mandato de Moisés, devendo, então, serem feitas eleições.

O representante colocado fazia parte da parentela que mudara posteriormente à Água Branca. Ele frequentava a igreja evangélica que viera da aldeia Apucarantina, cujo pastor era seu cunhado. Ele teve uma postura menos radical de independência em relação ao novo cacique de Apucarantina. A palavra “representante” ainda deixava margem a interpretações várias, uma vez que fora usada também para o caso das

---

<sup>16</sup> O CINP é uma organização indígena com representação das comunidades *kanhgág* e guarani da região norte do Estado do Paraná, tendo papel importante na política regional supracomunitária e quando de conflitos faccionais nas comunidades abrangidas, com representação através de um Presidente com mandato definido. Segundo relatos, a atuação desta entidade no passado já foi bastante autoritária e temida nas comunidades, tendo hoje uma posição mais mediadora através de reuniões com lideranças das várias comunidades quando de situações de conflitos. É notável como tanto a questão das eleições como de associações e Conselho, bem como relações com Ministério Público, empresas e FUNAI vem inserindo os “documentos” nas relações políticas *kanhgág*.

aldeias subordinadas à liderança da Sede<sup>17</sup>. Após isso houve mudança do Presidente do CINP. Chegando o momento de se fazerem novas eleições para cacique da Água Branca, conforme acordos em documentos assinados, este novo Presidente realizou reunião na aldeia Apucarantina, com várias lideranças e caciques de outras TI da região, em um momento de tensão, por medo de reações por parte do grupo de Moisés. Nesta reunião, Moisés e algumas mulheres que o acompanhavam não teriam se mostrado dispostos a conversar, na avaliação do Presidente, sendo que, segundo este, ele próprio viera ali para ouvir ambas as partes. O fato de a reunião se dar na aldeia Apucarantina, porém, já indispunha o grupo de Moisés com o Presidente. Pela falta de diálogo e a pressão de lideranças de outras áreas para que não houvesse dois caciques em uma TI, tendo em vista graves disputas que vinham ocorrendo também na TI São Jerônimo onde havia dois caciques em uma única aldeia naquela época, o CINP resolveu pela não realização de eleições na Água Branca e permanência do “representante”, categoria cada vez mais ambígua.

Este posicionamento foi rejeitado pelo grupo de Moisés, que realizou eleições independentes, ainda que sem a participação da FUNAI ou qualquer outro órgão, como é de costume ocorrer nas eleições nas TI da região. Apenas o próprio grupo votou, havendo apenas Moisés como candidato e sem qualquer participação ou tentativa de frustrar este intento pelo outro grupo, notificado das eleições. Moisés, eleito, passou a ser considerado cacique por seu grupo de apoio, ao passo que os demais invalidavam as eleições e se reportavam ao “representante”. Esta situação permaneceu até o fim de meu campo, e seguia assim até os primeiros meses de 2017 pelo menos, sendo que então o grupo de Moisés também criara uma nova Associação dos moradores da Água Branca. O cacique em Apucarantina, se a princípio parecia a mim estar apoiando o “representante”, também em disputas evitava tomar partido, antes evitando fazer qualquer coisa enquanto a situação não se resolvesse, mas sem se colocar impositivamente sobre as lideranças desta aldeia. Sendo assim, o grupo liderado por Moisés tendia a perder sua força política enquanto comunidade independente, ainda que fossem muito resistentes e permanecessem como um grupo em potencial para fortalecer novas rupturas. Nos capítulos 3 e 4 veremos

---

<sup>17</sup> Esta posição de “representante” do cacique nas outras aldeias, sobre a qual tratei em minha dissertação, deixou de ser uma referência utilizada depois de mudanças políticas decorrentes das eleições na Sede em 2015.

como isso se colocava no trabalho da *kujá* Maria Jesus e as relações deste movimento em termos cosmológicos.

*Caracterização das aldeias onde o estudo foi desenvolvido*

Em termos de caracterização espacial e mais geral, as diferentes TI incluídas no estudo tem características diferentes em alguns pontos. A TI Apucarana é a maior em termos populacionais e territoriais dentre as TI da região norte do Paraná. Está localizada no município de Tamarana, ficando há 27 km de seu pequeno centro urbano. A presença indígena nesta cidade é cotidiana e a relação com os não indígenas uma constante.

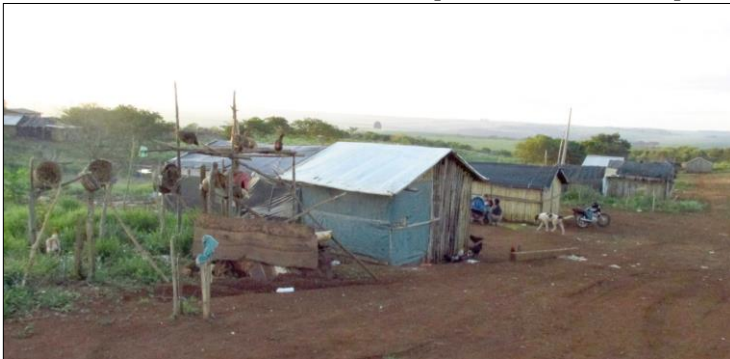
No entorno desta TI, apesar do predomínio de extensas fazendas, há vários assentamentos de sem-terra. Diversos assentados mantêm relações amistosas com os índios. Em alguns casos há relações de maior intimidade entre algumas famílias, com visitas às respectivas casas, o que também acontece com famílias donas de sítios nas localidades próximas à TI. A TI foi demarcada em um terreno mais dobrado, menos interessante para a agricultura mecanizada. A agricultura realizada na TI na época de meu estudo era beneficiada por projetos derivados de programas de compensação e indenização das usinas hidrelétricas (UHE) de Mauá e Apucarantina<sup>18</sup>.

---

<sup>18</sup> A UHE Apucarantina foi construída nos anos 1940 no interior da TI. Em 2006 a comunidade conseguiu uma indenização de 14 milhões de reais em função da operação da usina desde sua instalação. Ela foi destinada em sua maior parte a projetos para a comunidade administrados por um Comitê Gestor. Em 2012 foi inaugurada a primeira usina hidrelétrica de grande porte no rio Tibagi, a UHE Mauá. Foram consideradas como impactadas pelo projeto todas as Comunidades das TI da Bacia do Tibagi e também do Rio das Cinzas, que estavam recebendo diferentes compensações. Sobre estes processos ver Cimbalk (2013).



Vista da pequena área ocupada pela aldeia Serrinha em meio a fazendas do entorno da TI Apucarana. Na extrema direita da foto se vê um caminho feito pelos índios em meio à plantação.



Casas na aldeia Serrinha, junho de 2015.

A população total da TI era de 1607 pessoas (SIASE, jul./2015)<sup>19</sup>. A aldeia Serrinha era a localidade com menor estrutura, devido ao próprio aspecto de acampamento de retomada de terras. Contava então com poucas famílias, num total de 48 pessoas (SIASE, jul./2015). As casas no local, à exceção de uma antiga igreja também usada como residência, foram construídas pelos próprios moradores, sendo a maioria de tábuas ou pau roliço com cobertura de telhas de fibrocimento (Eternit) ou sapé recoberto com lonas. O abastecimento de água era feito por um tanque pipa. Além da aldeia também era ocupada a sede de um sítio vizinho. Havia algum plantio nesta localidade, sendo que as

<sup>19</sup> Os dados da SESAI (2013) para a área dividem apenas entre duas aldeias: Barreiro, com 84 kaingang, e Apucarantina, com 1430 kaingang, 8 guarani, 1 xokleng e 1 kaiabi.

imediações da aldeia eram ocupadas por plantações das fazendas, nas quais eram aplicados agrotóxicos sem consideração à presença indígena, ou evidentemente contra ela. Passado o momento de maior tensão com fazendeiros, o ambiente da aldeia nesta época era calmo. O chefe da aldeia, de caráter muito forte e uma forma de liderar bastante firme e impositiva se comparada aos demais caciques que conheci, fazia reuniões de tempos em tempos com os moradores e também chamava para aconselhar aqueles que eventualmente causavam algum problema, desde a questão do casamento dos jovens até o uso de aparelhos de som nas casas à noite.

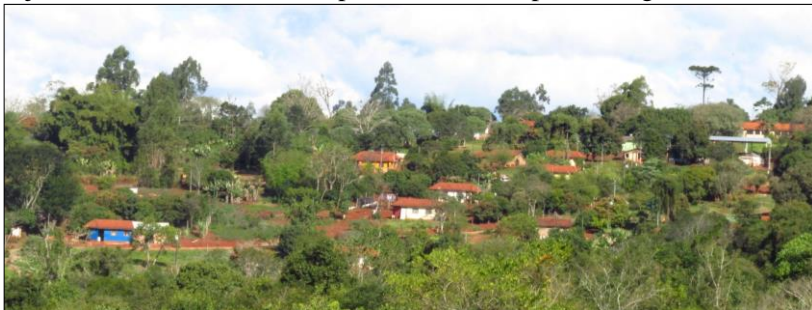


Aldeia Água Branca, julho de 2015. Vê-se a esquerda o posto de saúde (casa verde), e o campo de futebol (de terra batida, ao centro)

A aldeia mais próxima dali é a Água Branca, há cerca de 4 km pela estrada. Em 2015 habitavam ali 537 indígenas (SIASE, jul./2015). Contava com energia elétrica, mas ainda não fora concluída a instalação de poço artesiano, um dos pontos de disputa então presentes. As casas nesta aldeia também foram construídas pelos indígenas com recursos próprios. Havia entre elas algumas poucas casas de alvenaria e casas de diversos tamanhos feitas com tábuas. As casas eram distribuídas entre várias ruas, sendo que havia uma concentração central e casas mais dispersas. Na região central da aldeia havia um campo de futebol, uma casa de tábuas para o Posto de Saúde e uma escola construída com paus roliços em chão batido. Como mencionei, as mudanças nesta aldeia desde 2012 me chamaram a atenção e eram comentadas por alguns indígenas. Como me falou um jovem, antes a Água Branca era muito mais calma que a aldeia Apucarantina, sendo que este motivo levou à mudança de muitas pessoas para ali. Agora, Apucarantina parecia mais calma, sendo mais frequentes os bailes e festas na Água Branca. Fora

também construída uma pequena cadeia de alvenaria no local, com três celas.

A aldeia Barreiro, há seis quilômetros da Água Branca, foi criada na década de 1950 ou 60, seguindo relatos de velhos indígenas. Teria sido estratégia de um chefe de Posto na época para evitar intrusão na área, por isso está localizada próximo ao extremo sul da TI. Em 2015, contava com uma população de 87 indígenas (SIASE, jun./2015). As casas em maioria eram de blocos de concreto ou alvenaria, dispostas em uma única rua. Desde 2011 o mesmo cacique liderava a aldeia, sendo que ele também era o presidente da Associação de Moradores da Terra Indígena Apucarantina. A aldeia tinha uma escola e um posto de saúde, campo de futebol e barracão para maquinário. Contava com energia elétrica e água encanada, com abastecimento através de poço artesiano. Havia cultivo agrícola em pequenas áreas próximas da aldeia. Parte dos homens trabalhava em uma plantação de *pinus* em fazenda adjacente, extraindo resina do tronco das árvores. A Fazenda Tamoyo, adjacente a esta aldeia era ocupada desde 2005 pelos indígenas.



Vista parcial da aldeia Apucarantina, em sua porção mais baixa, julho de 2015.

Próximo aos limites norte, há 13 km do Barreiro, fica a mais antiga das aldeias atuais desta TI, Apucarantina, criada na década de 1940, quando se transferiu o Posto Indígena da região onde hoje é a cidade de Tamarana. Com a criação deste Posto, aos poucos as famílias que ocupavam outras localidades foram sendo aglomeradas em uma única aldeia. A criação do Posto foi contemporânea à construção da Usina Hidrelétrica Apucarantina, localizada no rio de mesmo nome, aproveitando um salto natural de 117 metros e construção de duas barragens. Com a usina, foi também criada uma vila para funcionários no interior da área indígena, que contribuiu para o contato cotidiano com não indígenas, sendo extinta na década de 1990. Esta aldeia fica em uma região de declive em direção ao rio Apucarantina. Em 2015 o rio



Apucarantina era utilizado para banho e pesca malgrado sua comprovada contaminação por metais decorrente da irregular situação do lixão de Tamarana que ainda em 2015 era localizado às margens deste rio nas proximidades da cidade.

A aldeia contava com 935 indígenas (SIASE, jul./2015). Também é organizada em ruas, com maior concentração de casas ao centro e áreas agrícolas nas periferias, mas também entre as casas e com alguns grupos de casas mais afastados. Seu aspecto urbano é acentuado pela maior circulação de pessoas nesta aldeia, pois a estrada que a cruza também é utilizada pela população regional, sendo, portanto, constante a presença de não indígenas ali. As casas eram em grande maioria de alvenaria ou de blocos de concreto, fruto de projetos do Governo Estadual e da COPEL. A aldeia contava com energia elétrica e abastecimento de água com poço artesiano, caixa d'água com tratamento, e encanamento em toda a aldeia. Nas casas implantadas pelo governo havia sistema de fossa sanitária.



Salto Apucarantina em dia de grande vazão.

Há uma praça em frente da construção que foi antigamente o Posto Indígena. Também em frente à praça foi construída a igreja católica de alvenaria. Logo acima da praça ficava o alto-falante instalado havia pouco tempo, através do qual eram dados os avisos pelo



cacique, lideranças ou eventualmente por outros moradores, geralmente em *kanhgág*. O local também se tornou o ponto de reunião em que o cacique frequentemente chamava pessoas para conversar, para tratar de problemas ocorridos, e também reuniões com a liderança. Logo acima ficava a cadeia indígena, que fora construída também há pouco tempo, substituindo a antiga. Mais acima fica o Posto de Saúde que atende toda a TI, com enfermeira diariamente e com médico três vezes por semana. Este posto, que funcionava através de convênio com a Prefeitura de Londrina, atendia dentro do possível também a população não indígena residente nas imediações. Nesta região da aldeia há duas escolas, uma para as séries iniciais do ensino fundamental, com professores indígenas em maioria, e outra abrangendo até o ensino médio com professores não indígenas principalmente. Afastado do centro da aldeia, fica o “escritório” da comunidade, onde funcionava a sede da Associação de Moradores, e também local onde eram feitas reuniões com a comunidade e as reuniões que envolvem não indígenas.

Algumas casas funcionavam como bares, em área anexa à residência. Eles eram frequentados tanto pelos indígenas como por não indígenas moradores da região. Em alguns poucos casos ofereciam produtos mais diversificados. Estes bares possuíam grandes caixas de som com funcionamento através de pagamento. Estas caixas e também potentes aparelhos de som em algumas casas costumavam tocar principalmente aos fins de semana, durante o dia e também à noite. Os mais jovens seguiam tendências populares, escutando *funks* ou sertanejos, música ambiente que, junto com os hinos evangélicos, marcou minha memória auditiva muito mais do que o canto dos pássaros. Havia três campos de futebol na aldeia. Quanto à comunicação, além de muitos índios possuírem aparelhos celulares, havia quatro telefones públicos em Apucarantina, dois na Água Branca e um no Barreiro. No escritório havia internet, ainda que houvesse restrição quanto ao uso dos poucos computadores.

A área demarcada desta TI era de 5.500 ha. A partir dos anos 50 foram instaladas serrarias onde foi cortada boa parte dos pinheiros da área a mando dos chefes de Posto, e boa parte de sua extensão territorial já foi usada para agropecuária em algum momento no decorrer destas décadas. Atualmente, as regiões de mata próximas à aldeia são superexploradas pelos indígenas. Há áreas de mata na região de encosta à beira do Tibagi e na região sul da área, na encosta em direção ao rio Apucarana Grande, sendo esta a área mais preservada. Alguns costumam fazer expedições de pesca de tempos em tempos, nos rios

mais distantes da aldeia, em paíóis direcionados para este fim. Havia poucos indígenas que praticavam caça, geralmente eram mestiços.

Quanto ao entorno da TI, à margem oposta do rio Apucarantina há uma região de pequenos sítios de não indígenas, ali havia dois comércios bastante utilizados pelos índios. Alguns dos sítios empregavam mão de obra indígena. Na região como um todo, algumas fazendas também empregavam os indígenas, em especial as poucas áreas restantes de café e áreas de pasto no serviço de roçada. A grande maioria das fazendas, no entanto, trabalhava com plantio mecanizado de cereais e grãos, sem necessidade de mão de obra não especializada. Apesar de vários indígenas terem emprego na própria TI, como professores, funcionários da saúde e com os projetos de compensação e indenização das usinas hidrelétricas, havia carência de trabalhos remunerados. Os mais velhos e doentes contavam com aposentadorias através do Fundo Rural. As famílias também contavam com benefícios do Bolsa Família do Governo Federal e Cartão Alimentação da Prefeitura de Londrina. Estes diversos benefícios em algumas famílias eram que garantiam quase a integralidade do sustento, já que as insuficientes áreas de plantio tendo em vista o padrão de vida indígena ideal atual, são insuficientes e concentradas por algumas famílias.

Como colocado, apesar do foco inicial na TI Apucarana, visitei outras áreas da região. A escolha de visita se deu por oportunidades que tive ou construí em campo, sem uma proposta inicial de estudo regional sistemático. A TI São Jerônimo fica a 177 quilômetros de Apucarana através da estrada que passa por Londrina. Em linha reta, cruzando o rio Tibagi, e o rio Tigre, são aproximados 17,5 km<sup>20</sup>. A população em São Jerônimo, diferentemente de Apucarana onde os *kanhgág* são absoluta maioria, é dividida entre *kanhgág*, guarani e xetá que residem em uma única aldeia. Segundo dados da SESAI (2013) a população seria de 342 *kanhgág*, 219 guaranis e 33 xetá. A área da TI é de 1402 ha (ISA, 2016), localizada à beira do rio do Tigre, afluente do Tibagi. A aldeia é vizinha à cidade de São Jerônimo da Serra, que se pode avistar da aldeia. Na época em que estive no local, a chefia era dividida por dois caciques. A TI tinha áreas de agricultura mecanizada e uma região de mata na encosta do rio Tigre.

---

<sup>20</sup> A grande diferença de distância pela estrada é superada pelos indígenas através de um cruzamento por pequena embarcação em uma fazenda da região, que permite mais fácil acesso às TI Barão de Antonina e São Jerônimo usando motos.



Vista parcial da aldeia na TI São Jerônimo, em região menos adensada.

A TI Queimadas, localizada no município de Ortigueira, sendo popularmente conhecida também com este nome, tinha população de 495 *kanhgág* e 7 guaranis (SESAI, 2013) em uma área de 2.995 ha (ISA, 2016). A população concentra-se também em uma única aldeia, que fica há não mais de 1 km da BR-376, sendo que a cidade de Ortigueira está imediatamente à outra margem desta rodovia. A TI é cortada por estradas que dão acesso a outras localidades rurais, havendo núcleo populacional rural limítrofe à TI, perto do qual fica o cemitério da área. A área também é cortada por uma linha férrea e uma linha de transmissão, que rendiam compensações à população, em processo de negociação e renegociação. Algumas das vias internas da aldeia eram asfaltadas. A área é bastante degradada ambientalmente como as demais, mas possui também uma área de mata em uma região mais acidentada.



Casas na aldeia da TI Queimadas.



Entrada da aldeia na TI Faxinal

A TI Faxinal é a única área visitada fora da bacia do Tibagi. Fica a 195 km de Apucarana, 102 km em linha reta. Fica localizada na bacia do rio Ivaí, próxima ao rio Ubasinho, com 1.981 ha (ISA, 2016). A aldeia fica à beira da BR-487, há 10 km da cidade de Cândido de Abreu. Segundo dados da SESAI (2013) contaria com população de 628 *kanhgág*. A população concentrava-se em uma aldeia apenas.

É importante destacar que além destas, outras áreas como a TI Barão de Antonina, a TI Mococa, ambas na bacia do Tibagi, e a TI Ivaí, possuem até maiores relações com Apucarana do que a TI Faxinal, por exemplo. Há muitos intercassamentos entre as TI da região e famílias que se mudam de uma área para outra, especialmente em decorrência destes. Motivos políticos ou conflitos pessoais e familiares também implicam em mudanças de uma TI a outra. As pessoas destas TI se visitam com frequência, utilizando principalmente meios de transportes de cada comunidade ou próprios em excursões, sejam para jogos de futebol, para encontros religiosos, ocasiões festivas ou visitas a familiares.

#### Ambientação à vivência na aldeia

O cotidiano nas aldeias é um tanto similar, mas tomo como base descritiva Apucarantina, por ter ali permanecido por mais tempo. O trabalho durante a semana varia conforme a época do ano, de acordo com os períodos de plantio, limpeza e colheita das roças e lavouras. Desde cedo homens que têm terras ou que trabalham com projetos da comunidade estavam voltados aos afazeres agrícolas. Outros que trabalham nas fazendas seguem cedo com suas motos.

As crianças vão à escola, enquanto outros vão ao posto de saúde para serem atendidos. Se for dia de recebimento de benefícios ou de pagamento, muitos irão para a cidade fazer compras, havendo grande

movimentação de carros e também do ônibus da comunidade se estiver em condições de uso. Alguns aguardam suas caronas próximo à praça central da aldeia. Outros parecem apenas observar o movimento.

Pode haver algum recado em *kanhgág* no alto falante: chamam alguém que andou bagunçando, ou avisam sobre algum evento na aldeia. Há movimento de lideranças se houver algum tema ou evento em pauta, e poderá haver alguma reunião com o cacique ou o vice. O cacique, no entanto, passará o dia fora da aldeia, muito provavelmente. Eventualmente há mutirões para limpeza da aldeia, com roçada e coleta de lixo, no qual a participação dos homens jovens é compulsória, compensada com almoço servido na escola. No escritório, se não há nenhum evento, sempre alguém aparecerá para se informar sobre alguma coisa ou para utilizar o telefone público dali. Todos estes movimentos implicam em veículos transitando pelas ruas, pois quem tem moto e carro não costuma andar a pé. Alguém até admitiu a mim ter vergonha de andar a pé pela aldeia, e outros achavam estranho eu o fazer sendo que tinha carro.

À tarde, às vezes a aldeia parece dormir, havendo pouca gente circulando, especialmente em dias quentes. Mas pode haver pessoas nas roças e lavouras e outros que estão ainda na cidade ou que só voltarão do trabalho no fim da tarde, quando então o movimento cresce bastante. Eventualmente, especialmente se for próximo ao fim de semana, alguns jovens ainda bebem, ou, mesmo que não o façam, se reúnem em grupos para tomar banho na represa ou em outras atividades como brincadeiras com bola. Ao fim do dia, alguns homens aproveitarão para pescar conforme a época do ano. Outros se reúnem eventualmente e conversam.

No fim da tarde, novos recados no alto-falante são comuns. Tratam de algum problema menor de vizinhança, ou outros temas de conflito ou interesse comum. E novamente podem ser chamadas pessoas para conversar com as lideranças. Por vezes há reuniões que avançam pelo início da noite. Mas tudo dependerá muito da própria dinâmica dos acontecimentos, das brigas, das negociações, das novidades e notícias. À noite há cultos evangélicos em dias variados durante a semana nas diversas igrejas.

Nos fins de semana, a rotina muda completamente. Se há campeonatos, há jogos de futebol desde cedo, com times locais ou de fora. Muitas pessoas se reúnem nos campos para assistir aos jogos. Mesmo se não houver campeonatos, haverá jogos amistosos, femininos e masculinos. O movimento nos bares crescerá ao longo do dia. Nas

igrejas que não permitem jogos, por vezes há atividades com grupos de jovens, de canto ou dança, em geral nas próprias igrejas.

Festas e bailes movimentam a noite. Se não há bailes, algumas pessoas se reúnem em bares ou outras localidades para confraternização, geralmente com bebida. Enquanto isso, os evangélicos fazem seus cultos, com caixas de som em alto volume. Mais tarde serão as caixas de som nos bares que irão competir entre si por vezes madrugada adentro.



Jogos de futebol nas aldeias Apucarantina e Água Branca. Notar na primeira foto ao fundo à esquerda parte de um dos reservatórios da UHE Apucarantina.

A pesquisa era feita procurando as pessoas entre uma atividade e outra, nem sempre sendo fácil encontrar alguém para conversar apesar da aparência de um cotidiano não tão agitado. Se nos dias de semana a rotina de trabalho, viagens e idas para a cidade eram a dificuldade, nos fins de semana eram os jogos de futebol, cultos e bailes. Minha postura pouco formal de pesquisa e evitação de pagamento direto a interlocutores ajudava a tornar os contatos fortuitos e pouco produtivos.

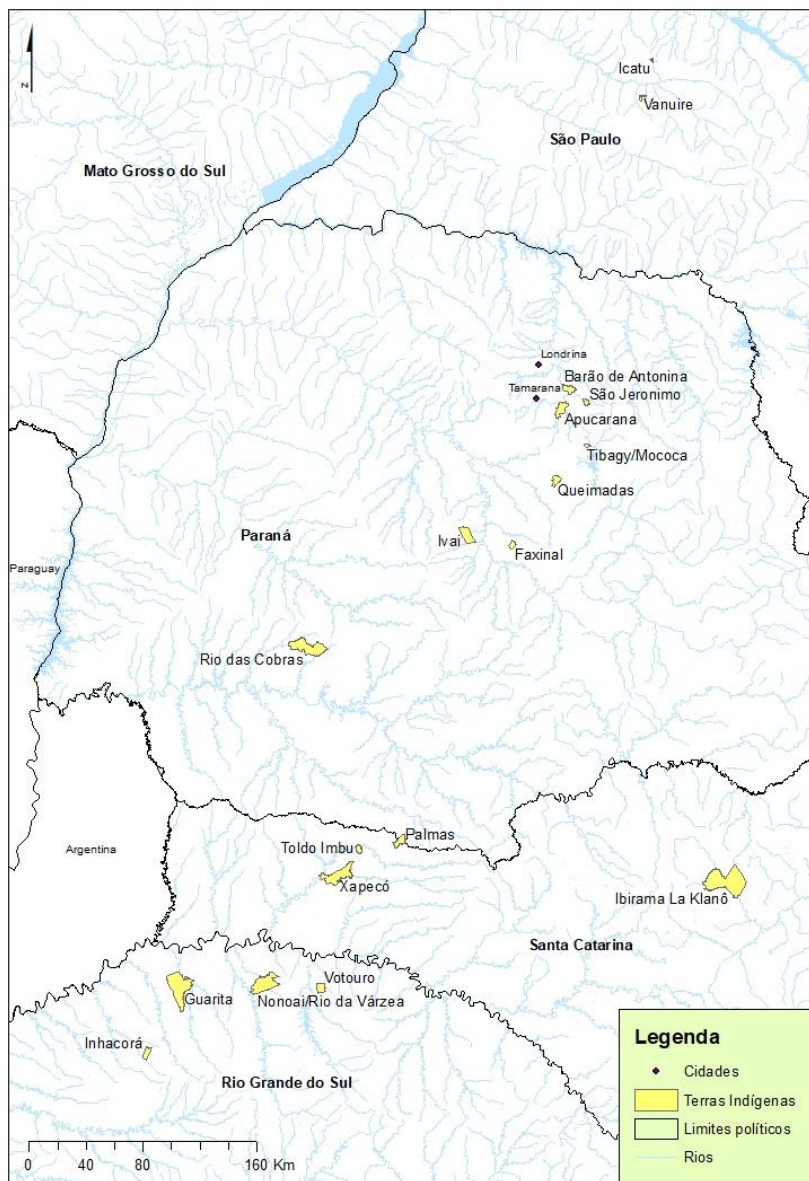
Lembro-me de dias em que andei por toda a aldeia sem conseguir nada relevante. Como optei por realizar o trabalho com veículo automotor para facilitar o acesso aos curadores e seus frequentadores e dinamizar minha circulação entre as aldeias, as caronas e viagens de carro foram um bom meio de arrumar interlocutores.

Meu trabalho de campo para o doutorado teve duração de cinco meses consecutivos e ininterruptos em 2015, residindo neste período em casas de famílias nas aldeias Serrinha e Apucarantina. O campo do mestrado realizei em 2012, com duração de dois meses, residindo na aldeia Apucarantina. Além destes períodos também foram feitas outras visitas de curta duração entre os anos de 2011 e 2017.

Após todos estes necessários desvios, começemos agora nosso caminho já aqui mapeado.



## MAPA : LOCALIDADES MENCIONADAS NESTE TRABALHO



Fontes: IBGE; Agência Nacional de Águas





## 1. OS CAMINHOS ENTRE CURADORES

Como colocado na introdução, alguns trabalhos sobre os *kanhgág* já consideram a frequência entre especialistas indígenas e não indígenas, focando especialmente tratamentos de saúde. O objetivo neste capítulo é apresentar de maneira detalhada este contexto onde indígena e não indígena estão em relação constante. Procurarei apontar para formas possíveis de relação de alguns *kanhgág* com curadores regionais e como estes curadores procuram atendê-los em suas diversas demandas, não apenas para a cura. A opção por iniciar por este capítulo tem a intenção de reforçar as ligações em atualização constante no xamanismo e curandeirismo, contra institucionalizações ou purificações, além de dar um referencial para as discussões nos demais capítulos.

Como afirmei, meu envolvimento ao traçar as redes de relações é bastante mais presente neste capítulo que no restante da tese. Este envolvimento é necessário e intrínseco à própria possibilidade da pesquisa, evocando o caso citado do trabalho de Favret-Saada (1977). Como ali, além da participação maior do pesquisador ao elaborar e se envolver naquilo que estuda, há um embate entre os métodos tradicionais de pesquisa, como a entrevista, a pergunta, e os saberes e práticas de alguns atores, devido à diferença no tipo de conhecimento que se busca desenvolver, sendo muitas vezes a produção de conhecimento acadêmico incompatível com discursos e formulações dos atores pesquisados. Isto resulta em desconfianças da parte de alguns deles, adaptações a uma “racionalização” de seu trabalho, bem como termos de tradução que se encerram em si mesmos. É o caso, por exemplo, do termo “dom”, que aparecerá aqui. A proposta de conhecimento de outra natureza acaba parecendo ingenuidade, hipocrisia ou mesmo investigação criminal, ou ainda a indicação que se deseja engajar efetivamente, tornar-se curador, mas por uma via completamente equivocada. Diferentemente do caso de Favret-Saada, posso dizer que minha “afetação” foi mais restrita. Por isso, a pesquisa viu-se aqui diante de alguns destes limites.

Apesar de sempre preocupado em explicitar o caráter da pesquisa aos curadores, isso nem sempre foi feito em um primeiro momento, justamente por estes motivos e muitas vezes por não haver oportunidade para tanto. Em alguns casos a explicitação da pesquisa transformou bastante o discurso e ação dos interlocutores, prejudicando ou inviabilizando sua continuidade. Nestes casos respeitei a opção dos atores em participar ou não da pesquisa. De outro lado, sempre que a

pesquisa parecia simplesmente sair de seu curso, ou seja, quando parecia ser necessário abandoná-la em favor de um verdadeiro envolvimento, uma participação que me tornasse meu próprio informante, como no caso da autora citada, optei por retornar a meu propósito inicial, e isso foi bastante definitivo para o formato do presente trabalho.

A consulta aos curadores, em especial os não indígenas, era algo bastante reservado no contexto de relações cotidianas nas aldeias, comentado mais em âmbitos familiares, e pouco evidente publicamente. Como veremos, as próprias consultas procuravam ser bastante discretas e evitar o quanto possível encontros com outras pessoas das aldeias. Se trata de consultas que podem ser vistas por terceiros como potencialmente visando “fazer o mal” para outrem. Alguns interlocutores chegaram até mesmo comentar a mim a possibilidade de alguém ir preso por acusações de se estar frequentando tais curadores, apesar de eu nunca ter tido conhecimento de qualquer fato neste sentido. Ou seja, apesar de as consultas em si não serem necessariamente moralmente reprováveis, levantam imediatas suspeitas sobre suas intenções.

Neste contexto, se torna difícil estabelecer um panorama mais geral sobre a frequência ou disseminação destas práticas que podem passar despercebidas. Assim como há pessoas que, como apresento aqui, vão a curadores a cada passo de suas vidas, e assim como eu vi curadores serem procurados com frequência, havia pessoas que tinham se consultado apenas uma vez na vida, ou até afirmavam nunca terem se consultado. Outras, em especial evangélicos, eram contra este tipo de consultas. Alguns deles, porém, tinham um largo histórico de consultas antes de sua conversão. Curadores indígenas deixaram esta atividade ao se converterem, outros, como descreverei adiante, se tornaram curadores ou *kujá* após período como evangélicos.

Para conhecer estas práticas é necessário acompanhá-las ou se basear em muito eventuais acusações veladas que surgem em momentos de conflitos, as quais geralmente não se consegue verificar. Sendo assim, o melhor meio de tratar desta temática é recorrendo às próprias relações estabelecidas pelo pesquisador em campo, não se afastando da forma como elas se deram, pois estas são definitivas ao tipo de informações que se dispõe.

Os casos tratados aqui, portanto, não podem ser tratados como modelos de algo mais generalizado, sendo práticas que não estão no centro público das formas de socialidade nas aldeias. Chamo a atenção que o caso que abre o capítulo me parecia ser um caso extremo, com uma extraordinária multiplicação dos mediadores procurados, com um

longo histórico de circulações, que tendiam a continuar posteriormente. Assumo o risco, assim, de, ao expô-lo dar uma ideia errônea da comunidade caso o leitor esteja pensando em termos da apresentação de uma “comunidade Kaingang”, que ressalto mais uma vez não ser o caso, mesmo que eu o compare com outros casos nesta.

Nos dois primeiros subtópicos deste capítulo trato do estabelecimento destas relações com os curadores juntamente com os interlocutores indígenas. Em seguida procuro aprofundar-me em características de trabalho e elementos biográficos dos curadores abordados a partir de novas visitas a estes. Adiante trago outros atores ampliando as possibilidades de consulta e relação com curadores. Ao fim do capítulo traçarei associações e desenvolverei análises mais detalhadas sobre o que foi apresentado. Ressalto mais uma vez que foram trocados os nomes e dados de interlocutores, inclusive local de residência, a fim de preservar seu anonimato. Na descrição um pouco ficcional produzida, procurei manter e criar dados tendo como referência outras famílias que conheci de maneira a produzir um relato passível de análise. Por isso, os interlocutores não são apresentados de maneira mais detalhada.

### **1.1. Em busca de curadores: curas, amores e negócios**

Começamos nosso percurso acompanhando Antônio. Este caso de certa forma será nosso guia durante o presente capítulo. A partir dele apresentarei uma maior diversidade de curadores que pude conhecer e que estavam ligados a vários indígenas. Procuro inicialmente apresentar como se dava neste caso a procura por curadores a partir de alguns pontos daquilo que poderíamos chamar de “aflição” (BRUMANA; GONZÁLEZ MARTÍNEZ, 1991). Neste caso se tratava de uma situação de doença na família e também de tentativas de casamento, uma vez que Antônio estava solteiro. Após traçar com Antônio esta rede, tentarei explorar mais as diferenças e particularidades dos curadores consultados.

A motivação inicial para Antônio procurar os curadores foi uma doença de seu neto Krīg, de dois anos. O menino tinha dor de barriga e ficava dias sem comer. Antônio então procurou dois curadores, Francisco e sua comadre Marta. Cada um deles teria benzido o menino, mas Marta recomendou que o levassem ao médico, o que Antônio fez. Encaminhado ao hospital na cidade mais próxima, o menino foi internado de imediato. Antônio também contou que rezara para o anjo que tinha em sua casa, uma pequena imagem de plástico: “ô anjo, você é

anjo também, tem que se juntar com o anjo do moleque para ajudar ele”. Apesar da melhora do menino no hospital, ao ele ter vomitado uma lombriga houve nova preocupação dos familiares. Eles tentaram levar Francisco ao hospital para benzer o menino novamente, mas não houve concordância por parte da enfermeira<sup>21</sup>. Apesar de Antônio primeiro ter consultado os curadores para depois procurar o posto de saúde sob orientação deles, já podemos ver uma inter-relação entre o sistema biomédico e a atividade destes especialistas, que nem sempre é recíproca.

Antônio procurou Marta, a quem considerava mais “forte” que Francisco, para que benzesse o menino à distância. Marta procurou tranquilizar Antônio, pelo fato da lombriga estar morta. Segundo a curadora, todas as pessoas tinham lombriga, mesmo quando adultos, e o desejo por algo ou alguém faria a lombriga se embolar e passar a fazer mal, podendo matar no caso de crianças. Conforme ela narrou através de outros casos, o tratamento em geral consistia em descobrir e satisfazer o desejo que causara o problema.

Nesta oportunidade, quando conheci Marta, ela fez algumas afirmações que me fizeram pensar que ela já soubesse coisas sobre mim, impressão que iria se reafirmar em nosso segundo encontro. Já Antônio, além de não conseguir a bênção desejada, tampouco conseguiu falar de outro tema que lhe interessava, pois, como aconteceu todas as vezes em que falamos com Marta, chegaram outras pessoas para se consultar, e como em outras situações, eram indígenas.

Antônio ficara desconfortável para continuar sua consulta pois o tema que queria tratar era mais delicado eticamente, tratava-se um namoro que há tempos ele vinha tentando estabelecer sem sucesso, e no qual Marta já tinha sido procurada como mediadora mística. Antônio fora casado por muitos anos até sua mulher o deixar. Ele tentou por bastante tempo juntar-se novamente a ela, recorrendo a diversos curadores para tanto, inclusive Marta, que a teria feito voltar por três vezes antes de ela ir embora definitivamente. A maioria dos casos que

---

<sup>21</sup> A enfermeira, que trabalhava há mais de um ano no posto de saúde, dizia respeitar os costumes religiosos indígenas, mas afirmou que por saber que na área não havia mais curadores, não permitiu a visita, achando que Regina, a mãe de Krĩg, queria era voltar para a aldeia, consideração que eu mesmo não entendi. Ou seja, além de desconhecer a rede de curadores que existia na aldeia, fazia pressuposições equivocadas sobre a intenção dos agentes.

ele contava de curadores que ele conheceu ou procurou eram dados desta época. Adiante mencionarei alguns destes casos.

Depois de desistir da ex-mulher, Antônio começou a “tentar” outras mulheres, em geral bastante jovens, com idade em torno de 15 anos<sup>22</sup>. Com algumas delas teria tido algumas relações sexuais, sem efetivar casamentos. Em especial havia duas irmãs por quem ele se interessara sucessivamente. Nos dois casos ele as levou até Marta. No primeiro caso Marta recomendou ele à moça, por ele ser trabalhador e ter dinheiro. Antônio levava as moças para a cidade para comprarem roupas e também levava mistura para a mãe delas com frequência<sup>23</sup>. A primeira moça, no entanto, começou a morder Antônio, o que o levou a procurar Marta para que o fizesse esquecer dela, pois não conseguia largá-la. Após isto, Antônio passou a se interessar pela irmã mais nova, com quem logo viria a passar uma noite. No entanto, por a moça ser menor de idade, a mãe dela acusou Antônio de ter “cometido crime”, mas o caso não foi levado ao chefe das lideranças e os amantes não foram presos<sup>24</sup>.

---

<sup>22</sup> Não verifiquei a existência de casamentos de homens mais velhos com moças tão jovens. Havia alguns casamentos, porém, entre cônjuges com grande diferença de idade entre si. Em geral, as jovens tendem a casar cedo, a partir desta idade inclusive, mas com outros jovens.

<sup>23</sup> Mistura em geral se refere à carne, ainda que eventualmente também seja referida a legumes e vegetais. Neste caso se tratava efetivamente de carne de vários tipos. Nota-se como no entendimento de Antônio ele cumpria as funções de genro, mesmo antes do casamento, estabelecendo a relação através do serviço da noiva. A mãe da namorada era viúva. Para considerações gerais do serviço da noiva entre os Kaingang ver Fernandes (2003, p.71), que destaca especialmente as relações sogro-genro como tradicionalmente fundamentais ao grupo.

<sup>24</sup> Como mencionei na introdução, as lideranças da área possuem papel de polícia, havendo um chefe das lideranças que tem uma função como de delegado. Ele é o responsável pelas prisões. Note-se que a participação de uma liderança no caso não implica prisão a não ser se reclamada por um dos envolvidos, no caso a mãe da moça. Se o caso fosse levado ao chefe das lideranças, implicaria mais provavelmente na atuação do cacique ou vice como mediador do conflito, visando sua solução e aconselhamento daqueles que estavam errados. No caso de relações amorosas reprovadas pelos pais como neste caso, provavelmente implicaria a prisão do casal. São frequentes as fugas ou raptos da noiva para efetivação de casamentos, retornando à aldeia algum tempo depois, quando o casamento já é entendido como consumado, evitando desta forma uma possível prisão. Como Antônio pensava estar contribuindo

Fracassadas as vias normais de estabelecimento da relação, com lógica de dádivas própria à afins reais, Antônio continuava tentando afirmar a relação, ainda que nunca procurasse falar com a moça. Ele recorria a mediadores diversos, como o irmão da moça ou uma de suas próprias filhas. Segundo ele, Marta, a quem tinha pagado 200 reais para que o namoro desse certo, teria lhe garantido que esta moça casaria com ele<sup>25</sup>. Marta, a quem ele conhecia há tantos anos, influenciava de maneira múltipla na família de Antônio, reforçada pela posição como comadre dele. Em seus casos amorosos ela parecia até então estar envolvida em cada passo e mudança nas relações, havendo uma ânsia de Antônio em contar novidades para ela. Esta relação de compadrio entre eles não impedia que ela cobrasse por tais serviços<sup>26</sup>.

Se o adoecimento de Krīg foi o motivador principal da visita a Marta, portanto, esta envolvia um contexto anterior de consultas e agenciamentos por Marta na vida amorosa de Antônio, o que veremos ser também o fator que levará a desenvolver relações com outros curadores, pois, apesar do longo histórico de relações com ele, ela não fizera o que ele pedira para o neto e também o caso amoroso dele parecia não avançar.

### 1.1.1. Encontrando curadores em redes de afins

A partir deste momento houve uma tendência à diversificação de curadores procurados por Antônio, saindo de um âmbito de consultas de caráter mais regular com a comadre para entrar em uma rede mais ampla de consultas, algo que Antônio já fizera no passado ao tentar fazer sua ex-mulher retornar. Ao acompanhar com ele estes curadores será possível contrastarmos o trabalho de especialistas que trabalhavam a partir de referenciais bastante distintos. Como mencionado à introdução, o contexto de proximidade às cidades facilita esta diversificação e

---

com a mãe da moça, cumprindo sua função de genro por antecipação, não pensou em fugir com a moça, como esta própria teria sugerido, segundo ele.

<sup>25</sup> Antônio já teria consultado Maria Jesus, de quem tratarei no capítulo 3, sobre suas possibilidades de namoro. Quando ele falou para Maria Jesus segurar a “namorada” para ele, ela falou que não fazia isso. Ele não voltara a consultar Maria Jesus depois disso.

<sup>26</sup> Antônio também era compadre do marido de Marta, negociando eventualmente alguns animais com ele. Este compadrio com o casal reforça esta duplicidade de laços, com serviços de curadora e de comadre sendo intimamente relacionados, como reforçarei adiante.

desafia uma definição precisa dos contextos religiosos, o que aqui se reforça pela ausência de definição precisa dos especialistas quanto a uma adesão religiosa formal, apesar de notáveis proximidades com o espiritismo e a umbanda. Neste tópico trato em especial deste processo de procura por novos especialistas. Deixo para o tópico seguinte uma explanação mais detalhada do trabalho dos curadores mencionados na seção anterior e nesta.

A busca por outros curadores por Antônio se deu com base em relações no campo da afinidade. Antônio conversou com um cunhado seu, Geraldo, e um camarada de serviço<sup>27</sup>, Gabriel, sobre outros curadores. Desta forma, ficou sabendo de outros dois curadores residentes próximo a outra TI. A descrição destes curadores era acompanhada do conhecimento de casos tratados com sucesso por eles e de quem já se consultara com eles, que dava, de certa maneira, um parâmetro de avaliação se tais curadores eram “bons”, se cobravam por seus serviços, e, de maneira implícita, se eram confiáveis.

Fomos, então, procurar tais curadores. Quem nos guiou foi a mulher de Gabriel, Roseli, que ficamos sabendo que queria se consultar sobre a situação de um de seus filhos que estava casado com mulher que bebia e batia nele. Ela tentaria separá-los.

A casa de um dos curadores, Ronaldo, ficava numa vila pobre numa cidade próxima a uma TI da região. Podemos separar a visita em duas fases. Na primeira, o curador, mesmo antes de perguntar o que fazíamos ali, identificou doenças e sintomas de todos nós. Havia “sujeiras”, “tranqueiras” que acompanhavam alguns de nós, gerando problemas de saúde descritos por ele. O imediatismo dos diagnósticos acertados, confirmados por cada um dos presentes, causou grande impressão a todos, como me seria revelado depois. Além da narração de casos conhecidos de tratamento e cura, a confiança na força e eficácia de

---

<sup>27</sup> “Camarada” poderia ser caracterizado como uma relação de trabalho, sendo constituída neste caso pela troca de serviço, com pagamento em dinheiro ou alimentos (arroz, feijão, mistura) que o primeiro dispunha. No entanto, ela difere da simples relação patrão e empregado, já que ambos trabalham junto, no mesmo serviço, e a relação perdura mesmo quando não há relações de trabalho em curso, ou seja, o fato de serem camaradas permite ajuda mútua mesmo quando o trabalho não está diretamente em questão no momento, ajuda, porém, que não elimina certos cálculos e avaliações de endividamento, mesmo que este venha a ser perdoado ou desconsiderado depois.



um curador também advém de acertos comprováveis em seus diagnósticos e previsões.

Quando Antônio contou o caso de Krĩg, que estava no hospital, Ronaldo fez menção de poder ser “marcimoto” (“mal de simioto” no curandeirismo popular), doença de macaco, que apenas curador podia curar. A afirmação desta doença, porém, sempre seria afirmada com certa ambiguidade pelo curador. Ele disse que era causado por uma tranqueirinha que acompanhava o moleque devido a um “ponto” feito. Seria um exu de macaco. Fazia com que a criança só vomitasse e defecasse, secando e crescendo pelos compridos nos braços<sup>28</sup>.

Feitos os diagnósticos, Ronaldo partiu para os benzimentos, realizados em uma pequena sala onde havia uma mesa repleta de santos, sendo a maior N. Sra. Aparecida. Havia uma vela acesa na mesa, um pratinho com água, grandes terços pendurados com os santos. Sob a mesa estava outra vela acesa em uma bacia, garrafas de cerveja, pinga e taças coloridas vazias.



Mesa de Ronaldo

A ação do benzimento parecia permitir Ronaldo ter outras informações sobre o atendido, fazendo comentários mais detalhados ou mesmo mudando de perspectiva sobre o problema, como foi o caso do benzimento em relação a Krĩg, dizendo ter sido feito um trabalho contra

---

<sup>28</sup> Os sintomas de Krĩg nunca chegaram a tanto. Mas esta descrição fez com que a mãe do menino depois de muitas semanas se preocupasse com o menino por perceber alguns pelos nas costas dele.

a mãe dele que pegara no filho<sup>29</sup>. Sendo Ronaldo analfabeto, sua mulher anotou os nomes dos pacientes para que ele desfizesse os “pontos” feitos contra eles.

Até então não se tinha falado nada em cobranças, e acho que poderíamos sair dali dessa forma, com o combinado de retornar com Krīg quando ele saísse do hospital. No entanto, em seguida, no que podemos caracterizar como uma segunda fase da consulta, Roseli e Antônio, em seções particulares, fizeram demandas ao curador. Demandas estas que implicavam em pagamentos em dinheiro, que o curador sempre justificava descrevendo coisas que tinha que comprar, levar no cemitério ou em encruzilhada. Roseli pedia para o curador separar seu filho da nora, mas não podia pagar os 500 reais cobrados pelo curador, apesar deste afirmar que o caso podia até resultar em morte.

Já Antônio demandou a aproximação de sua pretendida namorada e também o favorecimento de seus negócios, adicionando, portanto, outro problema às consultas que passam a abranger questões de boa parte da vida de Antônio. O curador disse que era necessário fazer um “ponto de puxada” para a moça e outro para afastar a sogra e a cunhada. Afirmou ainda que tinham colocado o nome de Antônio sob um pilão de uma “preta velha do pilão” para prejudicá-lo economicamente, sendo necessário fazer outro “ponto” para este caso.

Os nomes dos envolvidos foram também anotados e o curador disse que para fazer tudo seriam 700 reais, sempre com a justificativa de seus custos. Além disso, Ronaldo, ao saber que Antônio já consultara Marta com o mesmo propósito, mesmo sem conhecê-la, disse que ela benzia crianças apenas, que era fraca. E ele ali não tinha com o quê não pudesse<sup>30</sup>. Desfazia tudo, e o que ele fazia outro não tirava. “Aqui é candomblé e quimbanda mesmo”, afirmou. Adiante, porém, poderemos verificar que esta afirmativa tinha um caráter muito mais de autoafirmação de força do que uma filiação religiosa, pois ele se definiu de maneira distinta em uma segunda visita. Nesta visita, parecia que neste atendimento já estava incluído o tratamento de Krīg, que também

---

<sup>29</sup> Adiante trarei uma análise mais detalhada da bênção feita por Ronaldo.

<sup>30</sup> Isto não incluía coisas que só médico podia curar. O próprio Ronaldo passara por uma cirurgia no hospital há menos de 40 dias, tendo mostrado o corte ainda não plenamente cicatrizado. Mais uma vez a relação entre curadores e os serviços biomédicos se coloca, neste caso destacando-se um limite entre problemas que um ou outro pode resolver.

justificava a cobrança. Ele disse que com a bênção já limpava, mas ainda ficava aquela “radiação”, por isso era necessário o pagamento por seus serviços. Ou seja, houve uma mudança na forma de tratamento por Ronaldo no decorrer de nossa visita, pois inicialmente o benzimento de Krîg não seria cobrado.

Conhecendo a situação econômica de Antônio, eu esperava que ele dissesse que não seria possível pagar, ou que só começasse o pagamento em uma segunda, e talvez inexistente, visita. Mas Antônio combinou o pagamento em três parcelas e pagou a primeira. Ronaldo explicou então o que Antônio deveria fazer<sup>31</sup>.

Trabalhos como o de Ronaldo podiam ser enquadrados no que alguns indígenas chamavam genericamente de “espiritualismo”. Seus benzimentos e trabalhos, embora parecessem algo desconhecido em certa medida por Antônio e Roseli, em especial as referências a entidades fora do domínio dos santos católicos, eram de grande interesse para eles, que procuraram fazer aquilo que Ronaldo orientava, ainda que com dificuldades. Por outro lado, a agência de Ronaldo através de nomes de terceiros e o benzimento pareceram algo bastante natural a eles. Adiante discutirei comparativamente a posição de Ronaldo em relação à religião.

\*\*\*

Saindo dali, a pedido de Roseli, fomos a outro bairro da cidade encontrar outro curador que ela conhecia de longa data. O curador, André, um sujeito de meia idade muito magro, parecia um tanto atordoado, falando muito, sem fazer muito sentido. Sua casa de chão batido parecia um galpão mal acabado, sem sarrafos, sem pintura, todo remendado de tábuas reaproveitadas de diversas origens. Era composta de dois cômodos, uma cozinha com fogão a lenha e um quarto onde ficava também sua “mesa”.

André falava muito em “problemas”, em “fazer assistência” e parecia deixar suas colocações mais em entrelinhas. Assim como Ronaldo, parecia antever os problemas dos presentes só por olhá-los.

---

<sup>31</sup> Quanto ao caso do namoro: devia pegar duas velas. Vela branca que era para o anjo. Colocar uma positiva e uma negativa juntas lado a lado. A positiva seria para ele, a negativa para a pretendida, com o nome dela. Negativa é uma vela com a ponta cortada e acendida invertida. Deveria queimar as velas rodeadas de açúcar e ao lado de um copo com água, em local acima da cabeça de onde estivesse Antônio. Rezar três Pai Nosso para o anjo da guarda dela. Fazer isso três dias seguidos.

Em relação a Kr̄g, disse que ia precisar fazer “assistência”. Pegou um caderninho dizendo que teria um custo de 50 reais, pois precisava comprar velas e outras coisas. Perguntam se benzimento não seria cobrado, ele disse que benzimento não cobrava, mas, como se nota, ele também não fazia. Não justificava a cobrança por necessidade de compra de materiais, mas sim por seu tempo de dedicação à causa. Anotando o nome de Antônio, disse que já estaria “inscrito”, e que ele priorizaria o atendimento à saúde, resolvendo posteriormente outras questões. Sobre mim, o curador deu a entender que eu teria casos extraconjugais e que isso teria implicado em risco de vida. Disse que teria que desmanchar, insinuando que se não fizesse eu não ia nem sair com o carro dali, que ia quebrar, citando um caso em que isso ocorrera. Roseli, impressionada com estas colocações, disse em meias palavras para mim que este homem previra a morte de seu pai, como que para reafirmar que eu acreditasse nele.

André, em conversa em particular, aconselhou Antônio a tomar chás de capim limão e arruda, para que se acalmasse, pois ele brigava com os outros e ficavam bravos com ele. Já para mim, mesmo eu tentando esclarecer do que ele falara antes e também explicar o que eu fazia ali, pouco pude entender ou me expressar. Ele me calou afirmando que estavam “fazendo casinha” para mim, e qualquer hora ia dar alguma coisa, na estrada, em algum lugar que tivesse indo. Cobrou-me 20 reais pela “assistência”. Tudo que ele disse a mim não tinha qualquer relação com a realidade nem remotamente, mas sua maneira tão confusa e misteriosa de falar as coisas talvez tenha contribuído para que eu pagasse, além, é claro de meu interesse em retornar ali e tentar entender alguma coisa do que este curador fazia. Ele perguntou meu nome e rabiscou no papel em movimentos circulares perfazendo algumas linhas do caderno, evidenciando seu analfabetismo. Quando perguntei se ele sabia quem tinha feito tal coisa contra mim, ele pareceu querer insinuar ser Antônio ou alguém muito próximo, por isso eu não devia comentar com ninguém.

Adianto que em uma segunda visita a este curador pouco pude explorar sobre seus trabalhos, mesmo ele estando mais “sóbrio”, podemos dizer, que na primeira ocasião. André tinha uma relação de longa data com os índios da TI ali perto. Tendo então 45 anos de idade, morava em ali desde seus 20 anos. Ele herdara a “mesa” de seu pai, qualificando-a como “mesa branca”. Trabalhava com Nossa Senhora Aparecida e Iemanjá, cujas imagens estavam em sua pequena mesa no quarto, bastante distinta das dos demais curadores que apresentarei. Ele

afirmou fazer apenas orações contra as maldades que podia identificar ao olhar as pessoas que atendia.



Mesa de André

Roseli contou a mim que André certa vez dissera ao filho dela para recusar uma oferta de emprego. Se aceitasse ele teria um acidente de moto. O rapaz não deu ouvidos e se acidentou pouco tempo depois. Por isso ela ficara com medo quando André insinuou que eu ia bater o carro. O assassinato do pai de Roseli também fora acertadamente previsto por André. Além de já ter esta experiência com André, ela justificava a consulta ali e não a curadores mais próximos de sua residência porque as pessoas já viam e ficavam falando. Achavam que estava indo “fazer arte”. E longe ninguém ficava sabendo.

Roseli relatou que teria ido também consultar André em outra ocasião porque fizeram “macumbaria” para ela. Ela não queria comer, nem sair, trabalhar, não queria fazer nada. Só ficava em casa e foi enfraquecendo. Foi André quem “tirou” dela. Ela tinha bituca de cigarro, arame, entre outras coisas com o nome dela. Ela viu tudo isso que ele tirou, por isso ela acreditava. Os médicos diziam que ela não tinha nada e mandavam ela para casa. Médico não curava macumbaria, ela ressaltava. Ela destacou que André não cobrava, só cobrava para a assistência da mesa, para comprar as coisas. Ele nunca havia cobrado nada dela antes.

Veremos adiante que “macumba” ou “macumbaria” é uma maneira usual de vários interlocutores *kanhgág* se referirem a feitiçarias em que geralmente há introdução de pequenos objetos, insetos e outros elementos físicos no corpo da pessoa. Este termo podemos ver aqui como um elemento de tradução de experiências, uma vez que a prática

de retirar estes objetos é presente tanto em curadores indígenas como não indígenas, segundo esta narrativa.

Outro termo de tradução era o de “Anjo da Guarda”. Roseli usou este termo para falar dos “santos protetores” de uma pessoa. Seu “anjo” seria Nossa Senhora Aparecida. Não se tratava, portanto de uma devoção a um santo, mas uma vinculação que seria melhor traduzível em termos do “Anjo da Guarda”, como relação de proteção. Este tipo de relação será bastante destacado nos próximos capítulos, sendo relevante para se contrapor aos crentes, por não acreditarem no santo. Apesar de revelar rezar para sua protetora, ela considerava que fazer o pedido ao curador era diferente de ela pedir diretamente, pois o curador devia saber outras rezas, e no caso de André, ficava à noite toda rezando. Assim, a dedicação ao santo parece ser um elemento importante no privilégio dos atendimentos dados por este.

Antônio ria de si mesmo por ter aceito o pagamento ao primeiro curador. Ficou relatando o que faria para arrumar o dinheiro. Ele revelou que não entendera que o curador iria cobrar. Parece ter se confundido entre um curador e outro ao ouvir a conversa de Gabriel contrastada a nosso roteiro. Revelou ter ficado nervoso no segundo curador, achando que ele também cobraria caro. Antônio afirmou que tinha medo de curador pelo que eles podiam fazer a quem ia lá. Mas como vemos, este medo não o impedia de procurar seus serviços<sup>32</sup>.

É interessante acrescentar que nestes dias, Antônio tomava remédio para uma dor que sentia na altura do estômago. Este remédio fora dado a ele por Serafim, um índio que era famoso por conhecer remédios. Era uma água esbranquiçada feita com uma planta. Seria contra o câncer. Segundo Antônio, a dor que sentia seria pedra na

---

<sup>32</sup> A visita aos curadores também se revelou impactante para Antônio através de sonho que dias depois me relatou. Ele sonhara com André. O curador reclamava que Serafim, a quem Antônio pedira para fazer os chás recomendados, teria feito o remédio de maneira errada ao fazer uma grande quantia e colocar em um litro. O curador mandava Antônio também ir atrás de sua pretendente, apesar de que Antônio não teria falado desta a este curador. Outro rapaz, enquanto isso, fazia a barba de Antônio com lâmina de barbear. Antônio ficou receoso com este sonho, disse que achava que o curador estava querendo matar ele com a lâmina talvez, o fazendo sangrar ao fazer sua barba. Esta interpretação do sonho indica que ao invés da relação para mim mais evidente, de que ele devia se arrumar e ir atrás da moça, o que chama mais a atenção de Antônio é a ameaça representada pelo curador, ao negar seu papel de mediação no caso. Isto reforça o caráter de risco desta relação.

vesícula, que já operara uma vez, e estava esperando há muitos meses marcarem cirurgia novamente. Os sintomas que descreveu eram condizentes parcialmente com o que descrevera o primeiro curador logo ao chegarmos, mas Antônio não falara nada sobre benzer especificamente a esse respeito. De fato, apenas Marta nesta época benzia Antônio em relação a seus problemas de saúde em específico.

Com este tópico evidencio um caso de procura a curadores diversos, tendo em vista problemas familiares envolvendo casamentos que se queria desmanchar e casamentos que se queria efetivar, casos tratados em simultaneidade com procura por cura. Começamos a ver as opções realizadas em se consultar um curador e não outro, buscando curadores mais fortes, que se fica sabendo terem realizado curas ou previsões acertadas para terceiros, especialmente no domínio da afinidade, uma vez que aqueles curadores do domínio da consanguinidade já são conhecidos. O primeiro contato com estes curadores nestes casos é muito importante também para a avaliação dos mesmos, e a descrição de alguns detalhes teve a intenção de indicar tensões e avaliações constantes nestas consultas. Ao fim do capítulo, após narrar outros casos de consulta a curadores, discutirei em maior detalhe elementos apresentados aqui. Vejamos antes de maneira mais aprofundada o trabalho destes curadores.

## 1.2. Trabalhos de curadores

Um maior detalhamento do trabalho dos curadores foi possível através de outras visitas a eles. Tentarei aqui dar uma melhor ideia de como os curadores efetuavam seus atendimentos e que tipo de relação cósmica estava envolvida para cada um deles, bem como as contraposições entre os próprios curadores, fazendo uma discussão disso ao fim da seção. Apesar de o foco aqui passar para os não indígenas, esta apresentação servirá como um comparativo e uma referência ao tratar nos próximos capítulos sobre classificações de curadores por interlocutores *kanhgág* bem como para elaborar um contraste ao trabalho da *kujá* Maria Jesus, tanto no que diz respeito às suas cosmologias como na relação com os pacientes e tipos de serviços prestados.

### 1.2.1. Francisco, herdeiro de mesa branca

Francisco é “branco”, casado com índia, e residia em uma das TI pesquisadas. Ele benzia principalmente crianças, que ali tinham muito

problema de “lombriças atacadas”. Ele também tinha uma “mesa”, com várias imagens de santo, incluindo várias de N. Sra. Aparecida. No centro, maior, estava Jesus de braços abertos. Um São Jorge também tinha destaque. Ele próprio não conhecia todos os santos ali, pois ele herdara a mesa de Gaspar.

Gaspar era avô de sua mulher. Era indígena não *kanhgág* e faleceu poucos meses antes de meu trabalho de campo. Fora Gaspar quem identificara o “dom” de Francisco, que antes sofria muito, pois não queria aceitar tal “dom”. O termo “dom” é um elemento presente em todos os casos descritos aqui, sempre colocado como algo inato à pessoa. Na perspectiva de Francisco, a pessoa com tal dom parece sofrer pela influência de espíritos ou entidades caso não desenvolva seu trabalho. Ela poderia então ser levada para o lado “mal”. Em seu caso, ele sentia sua mente “dominada” antes de começar a trabalhar com a mesa.

Nos casos de Marta e Ronaldo, como veremos, o caminho até serem curadores parece não ter sido auxiliado por outros humanos. Nasceram feitos, tem seu percurso definido pelas entidades que os acompanham. Francisco, pelo contrário, assim como André, teve auxílio neste processo. Nestes dois casos, estes auxílios no processo formativo lhes teriam dado suas mesas respectivas. Esta herança, porém, é insuficiente sem o dom. Como mencionei, o “dom” ao mesmo tempo que permite dar uma explicação, também limita a possibilidade de tradução a uma “sobrenaturalidade” de sua função, relacionada a uma capacidade inexplicável em termos de uma pesquisa acadêmica.

No caso de Francisco, seu trabalho com a mesa também teve relação com sua mudança para aquela localidade. Francisco morava no estado de São Paulo, em uma cidade há cerca de 600 km dali. Após ser chamado para atender dois casos na região, Francisco percebeu que tinha uma “missão” ali. Seu casamento e a relação com o pai do sogro pareceu reforçar ainda mais esta “missão”. Ele relatou que foi muito bem recebido ali na TI. Os índios lhe deram muitas coisas, rádio, móveis. Ele então ficou cuidando de Gaspar até seu falecimento. Os indígenas teriam insistido para que ele ficasse na área para continuar o trabalho de Gaspar.

Ele afirmou que o trabalho que fazia era de “mesa branca”. Seu trabalho era “só com Deus”, fazia só o bem e não cobrava nada. Trabalhava só com orações, Deus não lhe dera ainda o “dom” para trabalhar com remédios. Em “mesa preta” se fazia o mal para os outros. Havia lugares que diziam que a pessoa estava com feitiço e cobravam para fazer trabalho, com sacrifícios animais. Segundo ele, era a mente da



pessoa que fazia isso, pois ao curador falar para ela, ela ficaria com aquilo na cabeça e algo realmente acabava acontecendo. No entanto também falou sobre olho gordo e inveja, com outro sentido a estas forças:

Às vezes a pessoa tem inveja, olho gordo, então aquilo vai carregando o outro. Às vezes a pessoa compra uma televisão, o outro já vai dizer – nossa, mas aquela televisão é muito boa, queria uma daquela, que ele não merece aquele – Então aquela televisão já não vai prestar, às vezes já estraga logo, dá problema. E a pessoa vai ficando carregada. Por isso tem que falar, que ele comprou a televisão, então que Deus o abençoe, que ele tenha mais. Quando vejo a pessoa, já sei que a pessoa está carregada.

Ou seja, apesar da força mental de um feitiço, inveja e olho gordo aparecem como influências externas que deixam a pessoa e mesmo os objetos “carregados”. Este sentido de carregamento e de peso também era colocado aos pacientes que o procuravam. Por causa deste “peso”, era preciso que Francisco estivesse descansado para fazer os atendimentos, e, portanto, atendia apenas em alguns dias da semana, à exceção de crianças em estado mais grave.

Ele não gostava que seus pacientes fossem a outros curadores porque cada curador tinha um jeito, e daria “encontro” entre as mesas. Se fossem a outros, iriam falar outras coisas para eles, e já iriam tomar dinheiro deles. E com ele era tudo de graça. Devia aceitar doações só se a pessoa estivesse dando de coração. Às vezes alguns traziam velas. Ali ele também não fazia para ficar com mulher, pois segundo ele, era Deus quem decidia. Ele concluiu nossa conversa afirmando que eu não devia entender o trabalho pois era algo “sobrenatural”.

Nesta descrição, a divisão entre bem e mal, com influência de espíritos dos mortos sobre os vivos para um ou outro destes lados, é central na classificação entre mesa branca e mesa preta e a escolha do curador ao se iniciar em um “lado” ou outro. Sua expressão mais desenvolvida é a própria intencionalidade do curador, entre fazer o bem ou fazer o mal aos outros, assim como cobrar ou fazer sacrifícios de animais para tanto. Veremos que este tipo de classificação entre fazer o bem e fazer o mal se casa perfeitamente com perspectivas indígenas, além de poder ser comparado com outros contextos religiosos. Trabalhos para casos amorosos, como o que vimos Antônio demandar, não são feitos por ele, o que indica que estes possam ser considerados dentro da categoria de feitiços, neste caso por estarem contra a vontade

de Deus, da mesma forma que trabalhos com sacrifícios animais ou com pagamento ao curador.

As relações dos pacientes com Francisco se mostram como de ajuda mútua, como uma troca, ainda que seu trabalho não possa se dar pensando nesta. Ou seja, ele não cura por vislumbrar algum benefício, mas o paciente pode retribuir se assim quiser. Seria interessante aos pacientes terem alguém com capacidades de cura por perto. A inserção de Francisco na comunidade, porém, não diferia muito da de outros brancos que casaram com índias e passaram a morar na aldeia, podendo se inserir em redes de trocas e ajudas mútuas especialmente pela via do parentesco. Não é, portanto, algo exclusivo a casos de curadores e não necessariamente se afirmava no caso de Francisco apenas por isso. No entanto, em seu caso, o trabalho como curador passou ser um elemento a mais na relação, que tinha como ponto central seu casamento com uma indígena e a relação com seu sogro. Os atendimentos de Francisco, porém, iam além desta rede de parentesco, ainda que não me seja possível dimensioná-la propriamente. Assim como pessoas fora de sua família extensa o consultavam, outras pessoas na comunidade desconheciam seus trabalhos. Dos curadores mencionados nesta seção, talvez fosse o menos conhecido e procurado.

### 1.2.2. Comadre Marta e os benzimentos

Os atendimentos de Marta, por seu turno, pareciam de muito mais largo conhecimento nas aldeias e a frequência a sua casa pelos índios, muito mais intensa. Sua relação com os índios, além de antiga, passa por uma multiplicidade de ligações, envolvendo também seu marido. Eles moravam há décadas nas vizinhanças de uma das TI, já tendo no passado inclusive arrendado área desta. Também haviam tocado um bar cuja freguesia era basicamente de indígenas. Sendo assim, Marta, então com cerca de 70 anos, conhecia bem muitas das famílias ali residentes, e podia comentar as transformações na comunidade em todos estes anos. Tinha tantos afilhados indígenas que até se esquecia. E muitos de seus afilhados também se tornaram seus compadres quando tiveram filhos. Apesar de ter conhecido curadores indígenas e eles terem ensinado alguns remédios a ela, seu trabalho como curadora não tinha uma relação direta com estes curadores.

Em um pequeno quarto anexo à casa ficava a mesa<sup>33</sup> de Marta, com vários santos e quadros.



Mesa de Marta

Segundo Marta, para ser curador era necessário nascer com o “dom”. Não seria possível aprender. Deus é que daria o dom para a pessoa. Algo similar, portanto, ao que afirmara Francisco. A partir deste dom a pessoa teria força, uma força divina para resolver os problemas que pedia, modificando o paciente. Esta atuação se daria, por exemplo, sobre alguém que, com vontade de brigar com outro mudaria o pensamento e não iria mais querer brigar, a partir da oração a pedido de um terceiro, falando que ele estava “bonzinho”, “mansinho”. Isso poderia ser feito longe da pessoa. Bastava o nome da pessoa. O pedido e o nome, portanto, têm uma função fundamental nesta mediação.

Esta atuação de mediação a partir de um pedido de uma das partes envolvidas é similar ao que ocorre, por exemplo, em mediações realizadas pelo cacique em um conflito na aldeia, pois sem o pedido de alguém, o cacique e as lideranças não interviriam (cf. CIMBALUK, 2013), tal comparação se reforça pelo caráter de aconselhamento dos curadores, destacado por Francisco e que Marta também demonstrava ao tratar dos problemas de Antônio. Voltarei a esta discussão especialmente no quarto capítulo. Também destaco o papel da curadora

<sup>33</sup> Apesar de Marta não ter caracterizado como “mesa” ou como “altar”, sigo a tendência dos outros curadores e frequentadores falarem em “mesa”. Marta não afirmou qualquer vinculação religiosa, mas o catolicismo, com vinculação a uma igreja da região, ficou explícito em comentários que fez a mim.

em alterar os afetos dos pacientes ou terceiros, “amansando-os”, termo que será relevante em discussões do segundo capítulo.

Não obstante a racionalização de seu trabalho, inserida possivelmente por motivação da pesquisa em questão com a afirmação de que era a fé que curava a pessoa, ficava claro que não era simplesmente a fé, mas o reconhecimento dela por parte de Deus. Deus atuaria para os que tinham fé nele e os que para ele muito oravam quando precisavam.

Além de Deus, também outras formas de existência atuariam através da mediação de Marta e revelam a origem do poder desta. Já teriam vindo à beira de sua cama médicos e enfermeiras, falando coisas para ela, dizendo que quando alguém lhe pedisse ajuda por doença, com tumores, ela devia pedir a eles que eles tirariam o tumor. Ela via como um clarão quando estava deitada e não podia falar, mas entendia o que lhe diziam, acenando apenas com a cabeça. Marta teria uma vez tentado parar seu trabalho. Recebeu então a visita de uma moça muito bonita, que aparecia atrás do médico e da enfermeira. Ela perguntou a Marta se ela iria mesmo recusar o que lhe dera. Marta pensou e não quis devolver. A moça afirmou que o que lhe tinham dado era leve, não era pesado. Marta tinha força. Se chegasse alguém com uma conversa, meio louca, Marta podia tratá-la. Também revelou que apenas um dos rosários de Marta tirava “malfeito” da pessoa. Assim como no caso de Francisco, portanto, a caracterização como pesado/leve aparece, mas aqui referida ao próprio trabalho como curador, relacionado à oposição forte/fraco, que no capítulo seguinte veremos como uma constante.

Marta explicou que quando ela pedia para “eles”, eles iam encontrar a pessoa doente para curá-la. Ela citou o caso de Virgínia, uma índia que estava com câncer no seio, com operação já marcada e esteve ali. Marta a orientou para que usasse roupa e lençol brancos à noite. Virgínia teria então visto eles chegarem e tirarem o tumor dela. Fizeram novos exames médicos e o tumor havia efetivamente desaparecido. Este caso será interessante para pensar em termos de tradução e será retomado no próximo capítulo a partir da perspectiva da própria Virgínia.

O trabalho de Marta poderia ser considerado como “mediúcnico”, portanto, com proximidade ao espiritismo. Ao que nossas limitadas conversas indicavam, porém, ela não teria frequentado nenhum centro espírita e não tivera nenhum guia humano para iniciar seu trabalho. É interessante notar que na comunicação de Marta com estes “espíritos” ela não é capaz de se comunicar dialogicamente. Há uma defasagem de sua expressão nestes encontros. Ela pode se expressar apenas com

gestos e pensamentos. Quando lhes dirige pedidos, também não está, aparentemente, diante destes seres. A interação nestes casos se daria em meios, momentos e contextos diferenciados. Além das orações, alguns objetos são colocados como tendo poderes de agência independente, pois é o próprio rosário que parece tirar “malfeito”. Não tivemos oportunidade que ela me explicasse seu uso de cartas de tarô, outro objeto que pode ser considerado como mediúnico que também era utilizado no atendimento aos indígenas.

Não houve outros indícios de que trabalhasse a partir de possessões em sentido mais estrito. No entanto, em uma das visitas ela pareceu não estar falando por si ao perguntar, antes mesmo de nos cumprimentar, se Antônio estava querendo morrer. Este comentário, mesmo tendo sido desconversado em seguida por nós, traria mudanças na relação de Antônio com Marta, como veremos, comprometendo uma relação de anos, ao menos temporariamente.

O avanço nos contatos com Marta não foi possível pois ela esteve doente, e quando estava doente não realizava atendimentos e recusou-se a conversar também comigo. Isso reforça as explicações de Francisco de que o curador precisa estar em boa condição física para atender. Antônio desconfiava que Marta não estivesse fazendo nada para ele nem para Regina, demonstrando que apesar de seu longo histórico de relações, a atuação do curador está sempre sob suspeita, não sobre sua eficácia, mas sobre sua realização e intenção, mesmo que neste caso estivesse comprometida por uma doença do próprio curador. Ou seja, não estava em primeiro plano a força do curador, mas sua vontade. Ter garantias desta vontade é um dos elementos que faz com que seja procurada uma relação de confiança com curadores, onde o compadrio entra como elemento importante.

Há curadores, portanto, que são procurados a partir de um histórico de relações familiares e com a própria comunidade. Estes curadores, como veremos, passam a ter grande influência nas aldeias. Ainda que em menor extensão, um histórico com os indígenas também era presente nos casos de Ronaldo e André, mas mais intimamente com outra TI, sendo a partir destas relações que chegamos até eles. Vejamos comparativamente detalhes dos benzimentos feitos por Marta e Ronaldo.

#### *Benzimentos por Marta e Ronaldo*

A benção de comadre Marta era feita com um rosário que ela pegava na mão direita. Ela passava o rosário em frente ao atendido durante o benzimento feito com oração. Uma destas orações, por exemplo, ela iniciou com o sinal da cruz e orando o Pai Nosso, Ave

Maria, Glória ao Pai, continuando em seguida com um pedido específico para a situação da pessoa atendida. O benzimento de Ronaldo era feito diante da mesa, na qual o atendido colocava sua mão. Também com um terço na mão, e outros no pescoço, ele ia fazendo sinal da cruz sobre a cabeça ou testa da pessoa enquanto orava. A oração feita era claramente diferenciada da conversa pela velocidade da fala e direcionamento a interlocutor não humano. Durante a bênção por vezes sua fala sofria alteração, como se alguém o tivesse dado um pequeno empurrão, causando um movimento de corpo como um pequeno susto.

Nos dois casos o tom de súplica era similar, sendo a oração um pedido a Deus e também outras entidades, pois é o poder delas que se coloca como potente para a cura, sendo este poder reforçado diversas vezes durante uma oração, de maneiras diversas (tem os poderes, pode, poderoso, mestre, médico dos médicos, força divina, Deus de verdade). Havia denotação de intimidade e familiaridade com as entidades invocadas (Jesus querido, meu Pai, Mãe, meus santos, meus boiadeiros, minhas crianças). A eles, uma série de ações eram demandadas, colocadas em imperativo. Houve uma única exceção entre as orações que gravei quando Ronaldo disse “encorrento”, em primeira pessoa. Dentre as entidades se nota uma hierarquia, Deus estava em primeiro plano, sendo o primeiro a aparecer, seguido de Jesus e eventualmente Nossa Senhora e outros santos, anjos, orixás e entidades. A diferença mais notável entre Marta e Ronaldo era ele invocar também entidades como Oxalá (como alternativa a Pai, Deus), caboclos, boiadeiros, crianças, ao passo que Marta, além de Deus e Jesus mencionou apenas santos: São Roque, São Sebastião, São Cosme, São Damião, Nossa Senhora Aparecida e Virgem Maria.

Especialmente no caso de Ronaldo, há uma entrega do paciente às vontades divinas. Já Marta reforçava o caráter de igualdade entre ela e o paciente, que também é filho de Deus, e irmão dela. Marta por vezes avigorava um estado acabado de cura com a afirmação de que a doença “se acabou”, “secou”, ou que o atendido “é perfeito”. Ronaldo invocou também a “ordem do meu Pai”, a “ordem suprema”. Os problemas dos paciente foram descritos de diferentes formas (Ronaldo: tranqueiras, mal encarnal e espiritual, entidade, trabalhos, sujeira, parte de Exu, impedimento; Marta: inimigo, traçoeiro, macumba, feitiço, bruxaria, quebrante, mal olhado, lombriga assustada, lombriga aguada, vento virado, espinhela caída, raiva, ódio, tristeza), sendo destacável que no caso de Ronaldo assume-se que os padecimentos do paciente podem se dar por influências de outras entidades, como exus, que teriam de ser “encorrentadas”, afastadas, “repreendidas” pelas entidades invocadas

pelo curador, tendo, no caso de Marta, estas entidades malélicas outra natureza, como no caso das lombrigas.

Em relação aos pacientes, ao que pude notar estes não tinham meios de avaliar as orações em si diretamente a não ser avaliando a pluralidade de entidades a que se relacionava o curador. No entanto, como boa parte destas entidades são desconhecidas e inacessíveis aos consulentes, e como estes não sabem da efetividade de tais relações, a consideração de “força” da oração também era dada por meios indiretos através da demonstração do saber onisciente e oracular comprovável do curador além do relato de curas efetivas. Não parece importar tanto saber os procedimentos do curador, ainda que o ritual junto com o paciente cumpra uma função importante nos processos de tradução das práticas. Os rituais posteriores que o curador diz que fará são, via de regra, desconhecidos. Outra questão que indica que as orações em seu conteúdo não são tão relevantes simbolicamente em seu conteúdo é a língua, pois ao menos Ronaldo benzia indígenas que não compreendiam bem o português. Ainda que consideremos que haja uma operação simbólica nas orações, a operação simbólica de saber que o tal curador que é bom, bem relacionado cosmicamente, está benzendo e fazendo um trabalho (independentemente de como se opere após o benzimento) e que inclusive foi pago para isso, nos casos acompanhados, parecia mais relevante. Trata-se, assim, sobretudo, de uma negociação com alguém que se entende ter relações privilegiadas e delegação a este de uma solução. No caso de Antônio, uma afirmação dava, porém, uma outra noção sobre a oração. Mesmo ele tendo continuado a sentir dores após o benzimento de Marta, não questionou sua eficácia, afirmando que era necessário fazê-lo várias vezes para que “pegasse” bem a oração. Ou seja, a oração é algo que “pega” no paciente, depositada, afixada nele, assim como a doença é “tirada”. Daí que a recusa de Marta em benzer outra vez o neto de Antônio possa parecer a este injustificável. Estes sentidos serão mais bem explorados no terceiro capítulo a partir das orações da *kujá* Maria Jesus.

Vemos que os atendimentos pouco apresentam de manipulação direta do corpo do paciente, algo que contrasta com algumas formas de xamanismo indígena, onde o corpo e as técnicas sobre este são o centro de toda ritualística, algo que se relaciona com a bastante ressaltada centralidade do corpo e sua fabricação a partir das substâncias nos contextos ameríndios. Aqui tratamos sobretudo de relações com elementos outros do cosmos que têm agência tanto sobre os corpos como sobre outros componentes e entidades relacionadas com cada pessoa, concebida de diferentes maneiras pelos diferentes curadores. A

única manipulação corporal além das orações no sentido acima mencionado, de imposição de mão ou terço próximo ao paciente, é o caso dos médicos e enfermeiras que trabalhavam a pedido de Marta.

### 1.2.3. Ronaldo, linha cigana de Allan Kardec

Ao tratar agora o caso de Ronaldo poderemos traçar alguns comparativos com os demais curadores apresentados, deixando considerações de caráter mais amplo para o fim do capítulo, após a apresentação de outros casos de consulta a curadores.

#### *Os índios e as entidades*

Nas considerações de Ronaldo, parece haver uma “aura” da doença, evidenciada no termo “radiação”. O problema que “irradiava” Kríg era advindo de uma “sujeira” que acompanhava sua mãe, Regina. Era uma “pomba gira”, uma “tranca rua”, que fazia com que ela tivesse vontade de sair na rua, largar sua casa. Com a pomba gira, viriam seus filhos, os “tranquinhas”, as crianças, para acompanhar os infantes. Pomba gira podia vir em “linha de galinha preta”, “linha de vaca”, em “porca”, e era chamada “mulamba”, até mesmo em uma rã ou uma solitária colocada na garganta da pessoa. A “sujeira” que acompanhava Regina vinha pelas “sete linhas”, que põem 77 “rupturas” no corpo da pessoa. Isso tinha que ser tirado.

Ronaldo comparou aos casos de “Exu da bebedeira” que colocava a pessoa a beber. Era entregue uma garrafa para “o seu Tranca”, que soltava então um “Exu da água”, um marinheiro, para acompanhar a pessoa. A mulher passava a mandar no homem, que ficava “bobão”. Segundo Ronaldo, toda mulher teria uma pomba gira, assim como todo homem teria um exu, sendo que na linha branca ele seria uma criança, em outra linha ele seria o “tranquina”, o “sasá”. Eles seriam os “anjos da guarda” da pessoa. O “tranca rua” seria o chefe, que saberia o que estava atrapalhando a vida da pessoa e poderia retirar isso. Para fazê-lo ele iria querer “receber”. Conforme a entidade seria feita a oferenda, pois cada uma recebia um tipo de coisa.

Sendo assim, a aura da doença, mesmo parecendo ser algo externo à pessoa, é colocada em termos similares a outras entidades em relação íntima com a “pessoa”, uma vez que a agência sobre o “anjo da guarda” da pessoa, ou seu nome, pode mudar seu pensamento e comportamento. As diversas entidades influiriam diretamente nos comportamentos, nas angústias, nos sentimentos das pessoas. Estas entidades poderiam ser retiradas do círculo de influência da pessoa



através do trabalho do curador. A pessoa está sujeita a influências maléficas, enviadas pelos curadores, podendo envolver-se com elas menos ou mais facilmente. A boiadeira, ao laçar a pomba gira da mulher, faz esta ser puxada para onde se queira. O exu marinheiro lançado a uma pessoa faz esta querer beber e zoar. Assim, a pessoa estaria determinada em uma rede de influências de entidades. Segundo o curador, havia algumas entidades mais frequentemente relacionadas aos indígenas.

Ronaldo, então com 63 anos, tinha larga experiência no atendimento a indígenas. Havia morado muitos anos no Mato Grosso e no Paraguai, onde chegou a aprender algumas frases em guarani. Já morara em várias cidades da região de Londrina, e com a comunidade ali trabalhava há oito anos. Mas ele continuava fazendo atendimentos até mesmo para pessoas em Rondônia. Com estas experiências, ele considerava que “os índios” de forma geral confiavam muito em curadores por ser “a linha deles”, pois trabalhavam com “caboclo da mata”, “índio da mata”. Acreditavam muito no santo e “especulavam” muito nos curadores. Ronaldo foi o único curador dos apresentados neste capítulo que promoveu uma diferenciação entre indígenas e não indígenas cosmicamente determinada. Não que isto afetasse a forma de seu benzimento, que envolvia entidades diversas. Os índios tinham uma suscetibilidade a algumas entidades, além do comportamento de “especulação” em curadores diversos, promovendo estes embates, algo que também Francisco chamara a atenção, ao mencionar os “encontros” entre mesas. Segundo Ronaldo, as influências das entidades como as mencionadas acima sobre os indígenas, sendo elas enviadas por outros vivos ou não, desencadeariam disputas fazendo com que ninguém estivesse “certo” na aldeia ali perto. Em uma época de maior tensão ele disse ter trabalhado até dentro da aldeia. Ele também mencionou a questão de a inveja entre os índios ser muito forte e isso dar início a brigas. “Os índios” seriam traiçoeiros matando por qualquer coisa. Segundo ele, disputas na aldeia ali perto, ocorriam por causa de exu. Por exemplo, um Exu morrera e não recebera nada, então acompanhava o marido ou a mulher, falando estar ajudando, mas colocava a mulher a beber, a “zoar”, a se prostituir, e não deixava que arrumasse outro marido.

Apesar da ligação entre os índios e as entidades caboclas, o termo caboclo, porém, não era utilizado pelos *kanhgág* que conheci fora do contexto dos curadores, não entrando nas teorias indígenas de mestiçagem mencionadas na introdução. O próprio Antônio mostrava

dúvida sobre o significado do termo. Este e outros termos umbandistas, porém, eram usados por Ronaldo para explicar sua forma de trabalho.

Já termos como “lombrigas” e “anjos da guarda” funcionam como elementos de tradução, que permitem a interlocução com os pacientes, apesar de entendimentos diferentes sobre eles. Ronaldo considera o anjo como exu e pomba gira, elemento que permite o agenciamento de outras entidades sobre ela, compondo de certa maneira uma esfera de relações que definem a pessoa, diferente da noção de proteção que vimos com Roseli. As entidades mencionadas por Ronaldo parecem ter equivalência aos santos. No entanto, esta tradução, além de seu generalismo, não parece eliminar para os próprios atores consulentes a lacuna de conhecimento sobre o que sejam estas entidades. Funcionam não ao definirem seres reconhecíveis, mas ao permitirem vislumbrar um lugar a estas entidades nas relações estabelecidas através do curador. A indefinição das entidades em si pelo próprio curador, em um discurso que sempre multiplica as entidades envolvidas, favorece tal situação. Seja Pomba Gira ou seja Nossa Senhora Aparecida, o anjo é o protetor da pessoa. Elas passam a ter lugares equivocadamente equivalentes.

Para Roseli a “proteção” se assemelha muito mais a uma adoção opcional, a partir de uma dedicação específica a determinado santo, mas que possui uma certa obrigatoriedade para não deixar este lugar vago para o Diabo. Já nos termos de Ronaldo, há vínculos com os anjos que não são opcionais e, apesar de poderem ser modificados, desenvolvidos, seriam também estabelecidos desde o nascimento. E, mais fundamentalmente, não apenas protegeriam, mas definiriam o próprio ser. Nos terceiro e quarto capítulos poderei desenvolver melhor a discussão da adoção em relação aos santos, contrastando ao que vimos até aqui. Vejamos como a noção de “linhas” são fundamentais a este entendimento tanto na composição da pessoa em suas relações como ao trabalho do curador.

#### “Linhas” de Ronaldo e as “mesas”

Como se vê, Ronaldo se mudava muito. Ele inclusive já deveria ter se mudado novamente, mas não o fez pois teve “um descontrole”. Suas mudanças seriam decorrentes de sua “linha”, que o “puxava” para que se mudasse. Sua linha é “cigana”, seu caboclo é cigano. Já teria nascido com este “dom” cigano. Ele não andava enfeitado como outros curadores desta linha, mas gostava de morar mais no mato em razão disso. No entanto, as classificações de Ronaldo sempre davam margem a uma pluralidade de vínculos e sentidos:

Então minha linha é cigana, então coisa que eu falo não é eu que falo, eles mostram para mim, falar para eles. Tenho [inaudível] encantada, tenho caboclo, tenho preto velho, tenho as crianças, tenho Iansã, nove santos que trabalham na minha proteção. [...] Essa mesa aqui é Allan Kardec. É uma linha. Umbanda, quindo-umbanda, candomblé, magia, tem sete tipos de linha. Essa é Allan Kardec. Você vê copo cheio de litro d'água dentro assim, precisa guardar assim, com cruz dentro, é Allan Kardec.

Comentou depois que na verdade não precisava de sua mesa:

Eu trabalho com vela acesa, eu trabalho sem luz, eu trabalho em pé de árvore, ponho a mão na árvore e benzo a pessoa. Eu não preciso disso aqui [da mesa] para trabalhar não. Eu trabalho pelo tempo. Já nasci feito. Isso aqui é para a gente trazer a pessoa. Mas eu não preciso nada disso aqui não. Só dois santos que eu trabalho, esse, São Jorge Guerreiro e Nossa Senhora. O Pai e a Mãe.

Como também é presente com Marta, neste caso há a posição maternal e paternal dos santos em relação ao curador, algo que reaparecerá adiante e que reforça as possibilidades de relação com concepções indígenas que veremos no próximo capítulo. Com seus guias e relações cosmológicas dadas de antemão, em seu próprio nascimento, a mesa parece algo muito mais para mostrar aos pacientes do que algo operativo. À exceção do caso de André, as mesas possuem grandes quantidades de santos, quadros e outros objetos. No caso de Marta o “excesso” da mesa também está presente ao ela revelar que apenas um dos rosários ali tinha poder. Já a mesa de Francisco parece ser um tanto exterior a seu trabalho, pois ele não conhecia todos os santos ali. As mesas, apesar de terem um papel importante para o atendimento, na frente das quais o paciente é colocado, e nas quais são colocados também os nomes e fotos das pessoas a serem atendidas, na perspectiva dos próprios curadores, não são o centro da relação, dada pelo curador e seu dom, comunicando-se com outros seres do cosmo. Além das mesas, outros objetos podem eventualmente compor a consulta, como cartas de tarô, ou um sino com um copo de água, como veremos adiante. Mas é o dom de comunicação do curador que é o elemento central. E tal dom exige, evidentemente, que se conheça entidades não humanas. No terceiro capítulo contrastarei isso com o caso da mesa da *kujá* Maria Jesus.

Notar que na primeira visita Ronaldo mencionara ser de quimbanda e candomblé, agora se definindo como da “linha Allan Kardec”. Este caráter indeterminado de afirmação religiosa, como expõem Brumana e González Martínez (1991) é característico nas práticas umbandistas. O caráter de fluidez de fronteiras entre espiritismo kardecista, umbanda, quimbanda e candomblé, a partir de certas perspectivas permite passagens e ambiguidades sem implicar em contradições abertas. Estas classificações, ao contrário, também podem ter usos e significados em que se opõem radicalmente, mas este não é o caso aqui. No contexto umbandista, especialmente no que diz respeito à questão da “feitiçaria”, da “macumba”, como chamam a atenção os autores, está em questão a divisão moral entre esquerda e direita, entre entidades como exu, pomba gira e outras como caboclos e ciganos, entre fazer o mal e fazer o bem.

Segundo Ronaldo, ele não fazia “o mal”, apenas “o bem”, tirar o que está atrapalhando, “puxar” mulher ou homem, o que para ele não seria “mal”. Se para Ronaldo não se tratava de um ato de agressão, para Francisco o era, como vimos. Parece que à medida em que vamos conhecendo os curadores, o “fazer o mal” sempre está mais além, mesmo quando termos como “quimbanda” são colocados. Para Ronaldo, o mal seria ele mandar seus “guias” irem matar uma pessoa, o que não fazia.

Neste sentido, o uso de “quimbanda” e “candomblé” por Ronaldo parece ter sido feito mais para reforçar seu próprio poder no primeiro encontro, já que tais termos, quando colocados no contexto moral e de poder na oposição esquerda/direita, reforçam o poder da “esquerda” em fazer de tudo, em poder com qualquer coisa, com maior rapidez e eficiência, usando de todos os meios possíveis. Não significa, portanto, necessariamente uma adesão “religiosa”, mas uma abertura potencial de suas formas de trabalho. Neste quesito, por exemplo, poderíamos aproximar muito mais Marta do espiritismo kardecista do que Roberto, que estaria mais próximo da umbanda, apesar de ele aparentemente recusar este termo em determinado contexto afirmando sua linha de “Allan Kardec”. Não se trata, portanto, de querer vinculá-los a uma ou outra tendência religiosa, apesar de usar aqui o comparativo em referência sobre a umbanda.

Brumana e González Martínez (1991) destacam que na umbanda até mesmo entre as entidades a identificação em definições bem balizadas teria algo de fictício. Os limites estariam em certos índices estereotípicos especialmente na incorporação nos terreiros para a necessária identificação a certos parâmetros esperados, bem como

alguns atributos morais. Isto é também presente em Ronaldo, ao colocar, por exemplo, que “seu caboclo” era “cigano”, associando-se simultaneamente aos elementos da mata e da residência inconstante, ao mesmo tempo em que afirma ter nove “santos” em sua proteção. No termo “linha” reside esta ambivalência classificatória de Ronaldo, que faz parecer que as definições não são suficientes para ele traduzir as mediações que estabelece. A mesma indefinição vale para os males que combate.

O termo “linha” é usado tanto para falar da vinculação da mesa como para falar das entidades. As formas de relação com as entidades não humanas na perspectiva de Ronaldo são definitivas à própria vida do curador. Uma linha predomina seu próprio ser, influenciando diversos aspectos de sua vida. O próprio curador seria também as “linhas”, tendo entidades que simultaneamente o guiam e compõem sua pessoa, definindo suas preferências, suas atitudes e poderes. No entanto, como vimos antes, a constituição da pessoa é variável conforme a linha, e outras entidades podem ser enviadas para juntarem-se a esta composição através da mediação de curadores. Isto é distinto do caso de Marta, onde vimos que as entidades são claramente externas a ela, apenas tendo lhe dado seu poder. Neste caso não se trata de negociação com as entidades através de ofertas como faz Ronaldo, mas sim de uma abertura no plano comunicativo que permite os pedidos, aparentemente sem contrapartida direta. Podemos conjecturar que Marta tenha uma relação de subordinação às entidades, a partir do dom que recebeu sem tê-lo pedido, parecendo ser um peso a ela. Para Ronaldo a relação é muito mais dinâmica e múltipla a partir das oferendas realizadas e pelas perspectivas das diversas “linhas”, com o curador, ser compósito, estabelecido em meio a uma trama de entidades, a partir de uma certa hierarquia mais ou menos definida, recebendo delas informações e influências a todo tempo, e negociando com elas, que não parecem fazer nada sem uma contrapartida.

Neste sentido, as velas que Ronaldo mandara Antônio acender agiriam junto ao anjo da guarda da moça, fazendo ela própria se aproximar de Antônio. Antônio, porém, tivera dificuldades em fazer o ritual. A desatenção a detalhes do ritual indicava a pouca familiaridade com os mesmos e a preferência de atribuição ao próprio curador toda a responsabilidade do ritual. Dificilmente havia interesse dos pacientes em conhecer em maior detalhe tais agenciamentos. Bastava-lhes escutar o que os curadores diziam, explicando os agentes maléficis de cada caso e as orações contra estes. Isto reforça a centralização do atendimento no próprio curador como mediador com estas desconhecidas formas de

existência. Por outro lado, a desatenção ritual permitia a Ronaldo responsabilizar Antônio pela não efetivação do namoro.

A pluralidade de formas de mediação e demonstração de conhecimento e experiência do curador, apesar da fluidez e mutabilidade do discurso e categorias usadas para explicar os padecimentos tinham grande impacto na avaliação deste curador pelos pacientes. Em alguns casos, como na “doença de macaco” e da “preta velha do pilão”, os pacientes voltaram a mencionar em seu cotidiano as alusões do curador. Há, porém, uma lacuna entre os conhecimentos do curador e dos pacientes sobre estas entidades. Parece, inclusive que quanto maior esta lacuna, maior seria a força do curador, pois seria relacionado a entidades as mais diversas e desconhecidas.

Todo o discurso de Ronaldo parecia direcionado a impressioná-los, demonstrando seus poderes e se apresentando como única alternativa viável, contra médico e contra outros curadores mencionados. A relação entre curadores aparece aqui como competitiva, deslegitimando o outro, colocando o outro como inimigo, interesseiro, fraco, querendo fazer evitar que o atendido também se consulte com outro.

#### Relação entre curadores e cobranças

Ronaldo procurava se diferenciar de outros curadores tanto reforçando sua força como por termos éticos, com a questão do uso de bebidas alcóolicas ou a revelação da identidade do agressor à vítima, ambas atitudes reprovadas por ele. Mesmo não conhecendo outros curadores mencionados por Antônio, ele os criticava e se contrapunha a eles.

É interessante destacar que Ronaldo comentou que Marta perguntara se “Antônio queria morrer” por “inveja” de ele estar indo ali, minimizando a força daquela curadora e insistindo para que Antônio não voltasse lá. Ele a acusou de estar “batendo contra” o namoro de Antônio só para que ele gastasse bastante com ela. A questão da cobrança, por sinal, é um ponto muito importante nas relações com os curadores. Assim como Ronaldo sempre defendia sua cobrança pelos materiais comprados para “oferendas”, reprovava um pagamento diretamente ao santo de um curador indígena, Luis César<sup>34</sup>, que punha o dinheiro sob a imagem da santa.

---

<sup>34</sup> Tratarei indiretamente de Luis César no capítulo 2. Ele também já era falecido e Ronaldo não o conheceu.

Apesar de Ronaldo dizer que não cobrava atendimento a crianças, justificava o pagamento pela “latação” de Krig, curado por ele e não por médico, pois era preciso “tirar” o “tranquina”. E ao contrário do que pareceu na primeira visita, onde a cobrança envolvia todos os trabalhos demandados, Ronaldo colocou a necessidade de um novo trabalho ao menino, com nova cobrança. Mesmo Ronaldo ressaltando que o do menino “não esperava”, Antônio deu prioridade ao pagamento da segunda parcela acordada anteriormente não chegando a perguntar o novo valor. O trabalho já feito ao menino colocava Antônio como devedor, havendo uma nova mudança no discurso do curador neste sentido. A relação entre eles, portanto, tendia a se desenvolver no sentido de um endividamento e dependência.

Cabe colocar que na avaliação de Antônio os curadores bons seriam aqueles que cobravam. Através do pagamento ele via uma forma de garantia ao serviço, mas ao mesmo tempo um reconhecimento da dependência em relação ao curador, já que o “cliente” não teria reais condições de cobrar pelos resultados sem potenciais consequências negativas, e caso cobrasse pelos resultados, poderia voltar o curador contra si próprio, já que ele poderia estragar sua “sorte” e fazê-lo sofrer. Adiante voltarei ao tema da “sorte”.

Antônio não deixou de ir à sua comadre, mas não pediu mais benzimento para si mesmo a ela. Ele foi por vezes levar Regina. Assim, a crença na força e eficácia de um curador pode vir a minar o relacionamento de anos com trabalhos feitos por outro, ainda que não impeça a permanência de um contato que não envolva diretamente o benzimento. Por outro lado, a relação com Ronaldo também sofreria revés após a segunda visita em grande medida pela nova cobrança e ineficácia de parte de seus serviços. Não voltei a acompanhar outra visita deles ali e mesmo após passados anos Antônio não voltou mais lá, não terminando de pagar o curador, o que indica que a relação de dependência não era a esperada.

Antes de tecer maiores comentários sobre a relação entre curadores e seus atendidos, trago alguns outros casos de consulta a curadores e *kujá*, tanto de Antônio como de outros interlocutores, com a intenção de indicar possibilidades diversas de relação e também alguns pontos comuns entre elas.

### **1.3. Outros casos de consulta a curadores e *kujá***

Até aqui estivemos restritos aos casos das consultas que pude acompanhar com Antônio e Roseli e alguns dos curadores que pude

conhecer através deles. Vimos que as situações que levam à procura dos serviços dos curadores podem ser dadas por diversos motivos em especial a cura, os casos amorosos e os negócios. Como fica evidente no caso de Antônio, quanto maior a gravidade, mais longe ele estava disposto a ir, mais caro estava disposto a pagar. A gravidade não é referente apenas a casos de risco de morte, mas também risco de separação, da perda do cônjuge ou do pretendido ou a estagnação econômica familiar. A procura ainda pode envolver conflitos pessoais e diagnósticos de “feitiçaria”, “macumba” ou “coisa feita” contra a pessoa. Em todos os casos, a qualidade das relações com os curadores será fundamental. Voltando a detalhes do caso de Antônio para explicitar algumas destas relações, em seguida trarei outros casos que diversificam a indicação das possibilidades e escolhas feitas por diversos pacientes indígenas e a forma de envolvimento de consanguíneos e afins na crise, seja como acusados ou como auxiliares na solução dos problemas enfrentados. Como destacado anteriormente, não se trata aqui de dar um panorama geral das possibilidades de consulta, até porque cada situação que pude conhecer envolvia condições diversas tanto de interlocução como de relações promovidas, mas tento aqui diversificar o quanto possível os casos.

### 1.3.1. Antônio e sua mulher

O caso de Antônio com Marta já nos mostrou como a relação de compadrio pode ser densa. Como mencionei antes, o trabalho de Marta era procurado por Antônio a cada mudança em sua vida e foi bastante importante quando de sua separação. Marta agiu diversas vezes para trazer a esposa dele de volta. Nestes atendimentos o trabalho da curadora se confunde com o de comadre, com uma lógica de trocas. Por duas vezes ela ofereceu mistura a seu compadre Antônio dizendo que a mulher dele voltaria para preparar para ele. Marta tentou “cercá-la” na cidade para que não conseguisse vender seu artesanato, para não ter dinheiro para sair da cidade e ter que voltar à aldeia. A mulher voltava, mas logo partia novamente. No entanto, mesmo com o compadrio, a contrapartida pelos serviços de curadora também está colocada. Antônio pediu para Marta puxar sua mulher mais uma vez, tendo prometido uma carga de milho à comadre. Como ele não cumpriu a promessa, Marta não teria feito nada para atrair novamente a mulher, que partiu definitivamente.

Mesmo com o amplo conhecimento na aldeia dos serviços da curadora e com a relação de compadrio entre eles, sempre pairavam



desconfianças sobre as visitas a Marta. Cunhados de Antônio estavam atentos. Ele por vezes tinha que arranjar álibis para sair sem levantar suspeita de que iria à comadre, e as misturas que ela oferecia também tinham sua origem ocultada de um curioso cunhado. Por outro lado, este mesmo cunhado também procurou mediar a relação do casal, pedindo ao cacique para que conversasse com eles. Sendo assim, além de curadores, havia também tentativas de mediação por outras pessoas, com destaque para os afins reais e o próprio cacique. São também eles que ao mesmo tempo “vigiam” a consulta a curadores.

Antônio também nesta época procurou diversos outros curadores tanto na TI como na cidade. Ele contabilizava que teriam sido 13 curadores ao total, apesar de ele apenas ter se lembrado de nove. Sem sucesso, ele acabou desistindo. Isso não fez com que passasse a desconfiar de maneira mais geral dos curadores. Cada caso tinha um motivo particular para não ter funcionado. Vejamos dois destes casos particularmente interessantes.

Uma das curadoras procuradas também tinha um longo histórico de relações e compadrio com Antônio, bem como com outros índios da aldeia. Esta curadora, chamada Denise, fora criada em um sítio ao lado da TI e quando moça se mudou para Londrina. Morava então em um município vizinho a Londrina. Além de seu trabalho como curadora, na época ela também hospedava Antônio e seu genro em sua casa quando eles trabalhavam na cidade. A relação entre eles foi comprometida após ela pedir um pilão para Antônio e ela não ter pago o que havia combinado, fechado o caminho para ele não voltar lá. Neste caso, de maneira inusitada, é a dívida dela que acabou comprometendo a relação deles, invertendo o papel de devedor que o consulente pode assumir como vimos na relação com Ronaldo.

Assim como no caso de Marta, a relação de compadrio com Denise ia além de seu trabalho como curadora, aproximando-se de uma relação familiar e de auxílio ao outro. Fomos visitá-la um dia e eles conversaram longamente, sem tocar no tema da dívida. Uma das coisas que comentaram foi que Denise e Maria Jesus tiveram um desentendimento por causa da frequência de Antônio e outros indígenas na primeira. Maria Jesus, que ainda não era *kujá* na época, afirmou em tom acusatório que sabia que Antônio estaria se consultando com Denise. Veremos no capítulo 4 como isso se alinha com o papel combativo de Maria Jesus contra certos curadores. Acredito que esta acusação também tenha influenciado Antônio a não procurar os serviços de Maria Jesus, mesmo passados muitos anos, sendo que outros familiares seus a consultavam.

Denise definiu trabalhar com umbanda, mas não fazia gira em terreiro, atendendo apenas em sua própria casa. A frequência de indígenas ali diminuía bastante, mas eventualmente alguém ainda a procurava. Denise atendeu Antônio após ouvir a delicada história do namoro, e vendo as complicações existentes na relação deles pelas vibrações da água num copo ao som de um pequeno sino, disse que ela iria ver se seria algo bom para ele, caso contrário, procuraria arrumar um par melhor. Isso não agradou Antônio e acredito que por isso acabamos não voltando ali. Era evidente que para Antônio o curador deveria fazer o que ele pedia, e não outra coisa. Novamente é a vontade do curador o ponto de maior tensão, ficando sua força em segundo lugar. O curador que diz não poder fazer o que ele desejava, propondo algo distinto deixava de ser interessante. Simultaneamente, aqueles que se diziam incapazes de fazer o que ele queria eram tratados como “curadorzinhos”, indicando sua força menor e seus serviços eram procurados apenas enquanto não se podia consultar um curador mais forte.

A outro dos curadores em Londrina Antônio se referia como “macho-fêmea”, assim como chamava rapazes e homens com relações homoafetivas na aldeia. Pelas descrições de Antônio, o atendimento neste caso era feito em um terreiro de umbanda. Apesar de este curador ter errado uma previsão de retorno da esposa de Antônio, o que comprometeu a relação com este curador foi seu comportamento, pois ele tentou ter relações sexuais com Antônio e um companheiro dele. Ambos nunca mais retornaram a este curador. Neste caso, portanto, é a ética do curador o ponto crítico. Situação similar ocorreu com um curador indígena, que teria tentado abusar sexualmente de Regina, comprometendo a relação com Antônio, que o denunciou ao cacique. Casos de abusos sexuais por alguns curadores indígenas pareciam um tanto recorrentes, contrastando com uma noção de ética do curador que se mostra muito importante.

Antes de passar a casos de outros interlocutores chamo a atenção para alguns perigos possíveis na relação com os curadores, em especial com os que não se tem relações de compadrio, como também já vimos em relação a Ronaldo. Antônio falou também sobre Mru, um curador indígena de quem tratarei no próximo capítulo. Mru o teria feito vender todas suas coisas tempos atrás. Potranca, cavalo, arreio, rádio, geladeira, tudo ele vendeu para tomar pinga, ficando com a casa vazia, tendo gasto em seguida todo o dinheiro que conseguira. Ele dizia que fora tal “curadorzinho” que lhe fizera mal, “estragara” para ele. Tal revelação, porém, foi colocada inicialmente por seu genro que era evangélico e teria recebido a mensagem do “Pai” durante o culto, para que avisasse

seu sogro. Antônio a princípio duvidou desta acusação, mas depois acabou acreditando. Este tipo de risco leva a um medo em relação aos curadores. Antônio disse ter medo de falar mal de sua comadre Marta, pois ela poderia, em uma visita seguinte, falar para ele que estava falando mal dela. Ele gostava de agradar aos curadores em geral.

Podemos dizer que Antônio era curioso sobre as práticas dos curadores. Havia fases específicas da vida dele em que ele estava especialmente predisposto a procurá-los, abandonando estes esforços à medida em que nenhum curador parecia poder resolver seus problemas e, pelo contrário, se acumulavam problemas com os curadores. Já outros atores eram mais cautelosos em sua busca por estes serviços, ou como veremos, eram declaradamente contrários a ela.

### 1.3.2. Fêgnu no terreiro de umbanda de Zé

O caso de Fêgnu será interessante de abordar aqui por ser um caso um pouco similar ao de Antônio, mas onde havia maior fidelidade nas consultas a um curador e que também envolvia uma maior gama de temas nestas consultas, incluindo a política aldeã.

Fêgnu era um homem bastante respeitado, ex-cacique de uma das TI estudadas. Ele tinha 60 anos. Contou-me um dia que sua mulher estava tendo ataques devido a um feitiço feito por um amigo do casal. O rapaz tinha ciúmes do casal e queria separá-los para casar-se com ela. Por causa do feitiço a esposa dele ficava nervosa, gritando por qualquer coisa, “parece que não é ela que está ali”, ele considerou. Neste caso, portanto, o feitiço parece transformar a pessoa, parecendo inclusive indicar para a possibilidade de incorporações. Ele já teria gasto então seis mil reais para desfazer o feitiço, em diversos curadores, pois teria sido “bem arrumado” o feitiço. Ao contrário do que ocorria com Antônio, as cunhadas e cunhados de Fêgnu o teriam ajudado nesta busca, recorrendo a curadores em diferentes localidades onde moravam, dentro e fora de Terras Indígenas. Ele próprio teria ido a cinco curadores, que lhe disseram todos a mesma coisa. Isto garantia a confiabilidade geral no diagnóstico e nos próprios curadores. A situação tinha sido resolvida pelo afastamento do rapaz da aldeia através destes serviços.

Um destes curadores, Zé, Fêgnu conhecia há mais de 20 anos e visitava com alguma regularidade. Teria conhecido ele através de um não indígena amigo seu. Zé atendia em um terreiro de umbanda em um bairro de outra cidade limítrofe a Londrina. Trabalhavam ali com as sete linhas da umbanda e Zé era o pai de santo que coordenava a casa. Ele

trabalhava com Pai Joaquim, um preto velho. Ao contrário de outros curadores que conheci, bastante discretos, ali não havia segredo apesar de não haver inscrição na entrada do terreiro. O portão ficava aberto e mesmo da rua já se viam os adereços, santos e pilões.

Segundo Fêgnu, da TI apenas ele frequentava o local, o que era visto como uma vantagem por ele, para que outras pessoas não soubessem de suas consultas. Fêgnu avaliava que Zé “sempre falou certo” para ele. Também neste caso, a relação de anos com o curador era mantida por consultas realizadas a cada passo das relações intrafamiliares, de maneira similar ao que fizera Antônio com Marta no passado.

Zé teria previsto o nascimento de todos os filhos que Fêgnu teve com a segunda esposa. Fêgnu recorreu a ele quando sua primeira esposa faleceu, para fazê-lo esquecer-se dela. Neste caso, o trabalho do curador parece suprir uma necessidade ritual de separação após o luto. Destaco isso porque em Veiga (2000, p.266) e Oliveira (1996, p.126) são tratados os cuidados com a viúva, partindo do princípio da unidade do espírito do casal e a necessidade de separação. No caso de Fêgnu, aparece como uma separação muito mais emotiva do que espiritual. O risco era a tristeza do marido ao ver seus filhos e estar sozinho para criá-los. Algo similar é o que se passava com Antônio ao querer esquecer-se de sua primeira namorada, que o mordida. Assim como os curadores podem atrair nova esposa ou namorada, podem afastar o pensamento da falecida ou da namorada indesejada. No capítulo quinto veremos que nem sempre o desejo de afastamento é colocado em relação aos mortos.

Em uma visita que fizemos a Zé. Após ser abençoado por ele, Fêgnu consultou-se sobre o casamento de um dos filhos com uma não indígena. O casal estava tentando morar junto, mas estavam brigando muito, e a nora sempre se refugiava na casa de Fêgnu, algo que deixava este muito irritado, pois ele não gostava sequer que seus filhos casados frequentassem sua casa<sup>35</sup>. Mesmo assim, ele procurava agir na relação

---

<sup>35</sup> Fêgnu privilegiava em suas relações cotidianas a relação com os irmãos e eventualmente irmãs da esposa. Para ele, o casamento dos filhos homens parecia como uma espécie de traição ao pai. Toda ajuda que ele dava aos filhos era a contragosto. Neste sentido, Fêgnu parecia esperar que as relações de afinidade também fossem privilegiadas por seus filhos. Esta forma de relação com os filhos casados, apesar de ser condizente com a uxorilocalidade e aliança com o sogro, destacada por alguns autores a respeito dos Kaingang, me parecia bastante incomum, já que vi várias situações de filhos casados que, mesmo que

de seu filho, procurando também o serviço do curador. Zé pediu que Fêgnu colocasse dentro de um coco o nome de seu filho e nora, enchesse com água e açúcar e um pouquinho de pinga e colocasse a par de uma árvore, deixando que as formigas agissem. Os nomes deles foram anotados e colocados ao pé de uma das santas “para proteção”. Não houve, como nos outros casos, menção às entidades, além desta própria santa, não havendo oração envolvida no atendimento, mas eventualmente alguma canção. Na consulta, Zé privilegiava a descrição das relações entre os envolvidos e seus comportamentos e opções e principalmente indicava para os eventos futuros que iriam ocorrer, com ou sem sua interferência, não ficando sempre claro como e quando esta se dava em cada caso.

Outra questão para Fêgnu na época era a eleição ocorrida na aldeia havia pouco tempo, com resultado desfavorável a sua família. Ele acusava o cacique vencedor de ter ido a vários curadores para ganhar a eleição. Teria gasto uns três mil reais em curadores. Segundo Fêgnu, eram levados os nomes das pessoas que falaram que iam votar na pessoa ao curador e este faria alguma coisa para “erguer” o candidato demandante e “abaixar” o outro. Trancavam para o outro, que não conseguia sequer tirar o pé para fora de casa fazer sua campanha<sup>36</sup>. Zé confirmou que a eleição fora comprada, mas ele iria “trancar” para o vencedor, que ele não ficaria três meses como cacique. Zé ainda disse que Fêgnu teria mais um filho, e disse qual o nome devia dar ao filho, para dar força ao menino. Como Fêgnu já tinha escolhido outro nome, Zé disse para colocar ambos.

Vimos que o atendimento dos curadores envolve a relação a uma série diversa de entidades. Além destas entidades, podemos verificar que o nome aparece como uma extensão potencialmente vulnerável da pessoa, permitindo, em vários dos casos tratados, agenciamentos sobre a pessoa, mesmo sem o conhecimento desta. Através do nome se pode submeter o anjo da pessoa, pode se mudar seu desejo e comportamento agressivo ou amoroso em relação a outrem, ou mesmo mudar suas intenções políticas.

---

morassem eventualmente próximo ao sogro, tinham a visita aos pais como rotina, inclusive ajudando-os quando necessário e vice-versa, através de presentes, dinheiro ou serviços, pagos ou não.

<sup>36</sup> Segundo narrativas, seriam feitos inclusive comícios eleitorais nas aldeias pelos candidatos, além dos pedidos de votos diretamente a cada família.

No contexto ameríndio, em especial nos casos Jê, o nome é uma questão complexa, pois pode localizar a pessoa no mundo social e cosmológico, dar-lhe prestígio e papéis rituais, etc. (DA MATTA, 1976; LEA, 2012). No caso *kanhgág*, Veiga (2000, p.111) aponta que os *kujá* seriam nomeadores das crianças, e, como descrevi na introdução, o nome implicaria na possibilidade de mudança de clã, contra a tendência patrilinear. Este papel, porém, não era destacado entre os *kujá* que conheci. Por relatos de alguns interlocutores, era mais comum a nomeação pelos pais, sendo que o nome indígena, segundo um interlocutor, era atribuído a partir da beleza das palavras que o pai pensou quando a criança estava para nascer<sup>37</sup>. Em relação aos feitiços, Oliveira (1996, p.119) já chamava a atenção que as doenças mais perigosas seriam enviadas no nome da pessoa, o que ela chama de doença feiteira ou passageira. Assim, a importância dada aos nomes pelos curadores e a possibilidade disso assumida pelos indígenas pode apontar para possíveis aproximações em relação ao nome pessoal e sua potência como parcela desta. Os nomes também podem ser usados para proteção e muito frequentemente servem para levar as próprias demandas dos pacientes adiante. O nome, assim como o anjo da guarda, portanto, é um componente da pessoa, podendo-se afetar diversos aspectos dela através dele, e havendo uma conformidade entre indígenas e curadores em relação a isso.

Segundo Fêgnu, Zé podia fazer qualquer coisa que quisesse e não cobrava nada. Fêgnu levava ofertas algumas vezes. Ele gostava de ir ali para pedir proteção, contra alguma inveja, alguém que quisesse seu mal. Ali acabava tudo. Era necessário acreditar, porém, ou então poderia acontecer alguma fatalidade a si próprio. Ou seja, assim como no caso de Antônio, apesar da confiança no curador, sempre parece haver algum risco. Note-se também como a “inveja” permite uma interlocução nestes

---

<sup>37</sup> Acredito que a grande maioria das pessoas da TI Apucarana possua nomes indígenas assim como nomes em português. Em geral, tanto como o outro podem se popularizar na denominação cotidiana de um indivíduo, mas muitas vezes são usados ao invés destes nomes apelidos ou variações do próprio nome, que também podem servir para desambiguação entre xarás, com diminutivos e aumentativos, por exemplo. Em alguns poucos casos existe nomeação utilizando nome de algum parente falecido, como o bisavô. A passagem de nome de pai a filho, que era o que desejava Fêgnu, é rara. A relação dos nomes com o pertencimento clânico foi mencionada a mim por apenas uma interlocutora e isto será tratado no próximo capítulo.

contextos. No caso de Fêgnu, esta inveja estava diretamente relacionada a sua posição política na comunidade.

Acredito que Fêgnu não tenha feito o que Zé lhe recomendara para a situação do casamento de seu filho. Próximo ao que afirmei sobre Antônio, a posição dele era que Zé é quem fazia todo o trabalho, reforçando a diferenciação entre especialista e não especialista. De maneira similar, Fêgnu também não tinha muito interesse em saber o que exatamente era feito pelo curador ou mesmo como este trabalhava, resumindo-se a dizer que Zé devia ter as guias dele. Assim, o único caso de curador incorporado que pude presenciar, isto parecia não ter relevância para o atendido.

Fêgnu só falara com Zé naquela posição, e nunca em outras situações, sendo que sempre ligava antes de chegar no terreiro para avisar que estava indo. Ele tampouco tinha ido a qualquer seção de “desenvolvimento” do terreiro, apesar de sempre convidado. A relação com o curador, apesar de duradoura, não precisa necessariamente ser íntima, mesmo tratando de temas da intimidade, de relacionamentos amorosos e da família. Também ampliamos aqui o escopo das demandas aos curadores, evidenciando que a política está inserida em um contexto de acusações, sondagens e enfim, de predições e demanda por arranjos e serviços para garantia de vitória de uns e derrota de outros. No quarto capítulo veremos esta temática em maior detalhe, indicando para a relação de curadores e *kujá* na política das comunidades.

Adianto aqui que Fêgnu se opunha aos trabalhos da *kujá* Maria Jesus e tinha reservas quanto ao de Marta, mesmo esta sendo sua comadre. Ele tinha uma ideia negativa de Maria Jesus, que acusava de ter aprendido só coisas ruins, do Diabo, que ela fazia macumba para fazer mal para os outros. Falou inclusive de um caso recente em que ela teria feito macumba e a mulher acabou morrendo, sendo que ela mesma teria revelado isso ao marido da falecida. Já à casa de Marta ele não gostava de ir porque lá sempre estava cheio de gente, e se alguém o visse lá iam comentar que estava fazendo isso ou aquilo. Ou seja, assume-se que Marta também poderia fazer mal a outros. Em relação à Maria Jesus a oposição de Fêgnu poderia derivar diretamente de sua oposição política forte em relação ao grupo político que ela apoiava. Em relação a Marta isso ficava menos evidente, mas não descarto que também o apoio declarado desta a um cacique também tenha relação a esta evitação. Sendo assim, há uma série de fatores que podem levar uma pessoa a consultar ou não um curador bem como confiar nele e avaliar seu trabalho como sendo para o “bem” ou para o “mal”, sendo a política um deles.

### 1.3.3. Desconfianças e acusações entre curadores

Trago agora o caso de Tito, um dos irmãos de Antônio, para evidenciar as oposições entre curadores e entre *kujá*, nem sempre declaradas, mas colocadas no contexto das demandas dos pacientes. Este caso também reforça a possibilidade das consultas múltiplas aos curadores, circulando entre indígenas na TI e não indígenas na região. Em seu caso, ficava bastante evidente a desconfiança dos curadores com quem não possuía relações de compadrio ou consanguinidade.

Tito recorria com frequência a sua comadre Marta. Ele considerava que ela era boa, ela fazia tudo que precisasse, benzia as crianças, susto, arrumava trabalho, se quisesse casar ela chamava, se não quisesse mais a mulher ela afastava, se quisesse fazer cacique ela fazia, se quisesse tirar ela tirava. Mas cobrava uns 200, 150 reais dependendo do que fosse. Às vezes só ajuda era suficiente. Ela o teria curado de uma tontura que sentia. Marta e Maria Jesus serviam para ele como parâmetros de referência e confirmação do que outros curadores lhe diziam, sempre indo confirmar com elas a afirmação de outros.

Já sobre a *kujá* Helena, que era casada com seu tio, ele disse que só contava mentira, avaliação que era compartilhada por Antônio. Ele comentou que Helena bebia muito e só queria pinga para fazer as coisas. Ele também não confiava em um velho curador que morava próximo à sua casa. O velho já quisera estragar sua vida. Após sofrer um acidente no trabalho, sua comadre Marta viu no “baralho” que tinha alguém querendo matá-lo, indicando para este velho. O velho estaria com raiva dele devido a um desentendimento sobre o preparo de uma área de plantio. Tito consultou Maria Jesus, que confirmou o que Marta dissera.

Maria Jesus era boa e não cobrava, na avaliação de Tito. Ela fizera previsões acertadas sobre o casamento e residência do filho dele. Tito também já teria se benzido com outro velho que morava perto de sua casa, mas não confiava muito nele, “diz que benze”, reforçou.

Os curadores consultados, portanto, estão em constante avaliação e sob suspeita através da efetivação daquilo que são demandados a fazer ou de suas predições. Quanto mais certos e curas, mais confiança se poderá ter na vontade deles em curar a pessoa. Vemos que tal vontade parece partir das próprias relações pessoais com o curador, imersas em um campo político e das redes entre as várias famílias. Os curadores menos conhecidos por outras pessoas, com menos referências, são vistos com reserva, estão em seus primeiros testes, “diz que benze”. Também os comportamentos do curador para além de seu trabalho pesam bastante nas avaliações destes, ou seja, seu comportamento em relação aos



demais é fundamental também à sua avaliação como curador. As múltiplas consultas, além disso, têm o papel de confirmação e comparação entre o que dizem os curadores.

Tito também me contou do caso de Jurandir, que encontrara crentes que curavam bem em Londrina. Tito dissera que Jurandir posara três noites lá para deixar de beber. Os crentes ali na aldeia não curavam, segundo Tito, que disse que era preciso ter fé para curar. Ali não teriam fé. Ele já fora casado com crente, mas ela bagunçava muito, então ele separou dela. Ela teria muitos filhos “por aí”, ele citou. Este tipo de crítica aos crentes era recorrente, procurando sempre contrapor as acusações de que os católicos eram bagunceiros com exemplos de crentes que todos sabiam bagunçar. Vejamos então a perspectiva de Jurandir, com quem tentei confirmar a história.

#### 1.3.4. Oração na Igreja Universal

Jurandir era um homem de meia idade. Católico, ele nunca virara crente. Apesar disso, para ele Deus era um só. Católicos e crentes seriam a mesma coisa, a “conversa deles” era igual. Ele, no entanto, mostrava desconfiança sobre os crentes assim como Tito. Jurandir disse só pedir as coisas a Deus, rezando quando ia dormir e quando acordava, pedindo também, quando preciso, pela saúde de algum familiar.

Ele não confirmou ter ido à igreja evangélica para parar de beber, mas sim para pedir que seus negócios dessem certo. Fora à Igreja Universal no centro de Londrina onde atendiam em muitos horários todos os dias, orando por doentes, por viciados, etc. Ele, que trabalhava junto com advogado providenciando documentos para aposentadorias de indígenas, estava tendo muitos problemas nos encaminhamentos burocráticos. O pastor falara que “entrara inveja” porque ele estava conseguindo as coisas. Então o pastor orou para ele em três dias e todos os documentos que Jurandir tinha na mala foram aprovados. Mas aquele atendimento, ressaltou, não se tratava de conversão. Ele nunca mais retornara àquela igreja.

A procura de mediações pode, portanto, perpassar as igrejas evangélicas sem necessidade de processos de conversão. Há uma semelhança nesta forma de procurar auxílio com casos mais fortuitos de consulta a curadores, avaliados a partir de conhecimentos prévios de sucessos em seus serviços e o teste de sua efetividade por experiência própria. Neste caso a ação do pastor não teria se dado na sorte de Jurandir de maneira mais ampla como discutirei a partir do trabalho de

*kujá* no capítulo 3, mas sim nos papéis de terceiros que estavam na pasta naquele momento.

### 1.3.5. Furtos e proteção

Diversificando mais os tipos de serviços demandados aos curadores e *kujá*, vejamos agora o caso de Beto e de Jacira, tratando de uma série de furtos, e também problemas familiares que levaram a acusações de feitiçaria. Jacira era uma das filhas de Antônio, então casada com Beto, ambos na faixa dos 30 anos. Diferentemente de seu pai, ela costumava frequentar com regularidade tanto Maria Jesus como Marta.

Beto e Jacira tiveram uma moto furtada em uma TI. O caso demorou a ser resolvido, mas, identificados os assaltantes, eles conseguiram uma outra moto. Meses depois, foram vítimas de novo furto, desta vez na cidade. Naquela noite foram consultar Maria Jesus. Ela teria dito que foi bom Beto não ter ido atrás dos ladrões, pois podiam tê-lo matado. Maria disse que eles poderiam comprar outra moto, mas que viessem ali para ela benzê-la, para que não fosse furtada novamente. Também consultaram Marta para tentar averiguar o caso, sem sucesso. Eles conseguiram comprar outra moto e levaram para Maria Jesus benzer, não tendo mais problemas com furtos.

Se neste caso os curadores consultados não puderam recuperar o bem furtado ou ver o que teria sido feito deles, soube de outros casos que envolviam furto ou fuga de criação, por exemplo, em que alguns curadores puderam indicar onde os animais estavam, predizendo seu retorno. Em outro caso, um homem que fora liderança e que duvidava dos poderes de Maria Jesus, passou a acreditar nela quando ela revelou quem tinha efetuado um furto, sendo verificado o paradeiro do bem furtado conforme ela indicara. Além da possibilidade de proteção contra novos furtos, Antônio afirmou que teria benzido sua moto em um curador para que não fosse parado em blitz policiais. Sendo assim, os curadores diversos, além de seus dons divinatórios, podem atuar impondo proteção sobre os bens, seja contra ladrões ou policiais.

As consultas de Jacira a Maria Jesus indicam que a reserva de seu pai para com esta não implicava que a filha devesse ter a mesma restrição. Lembrando ainda que seu tio também consultava Maria Jesus e Marta. Isto reforça que em última análise é a experiência de cada pessoa com os curadores que faz com que confie ou não neles.

### 1.3.6. “Coisas feitas” contra consanguíneos e afins

Tanto o primeiro casamento de Jacira como o segundo com Beto envolviam ciúmes que levaram a conflitos e ataques, “coisas feitas”, contra ela. O primeiro caso de ataque era atribuído a sua tia, irmã de seu pai, que nunca gostara da mãe de Jacira. Além disso, o primeiro esposo de Jacira fora casado com uma filha desta tia. Com isso, a tia e a prima teriam ficado com raiva de Jacira. Jacira procurara então Maria Jesus, quem a teria salvado. Jacira teve dificuldade de ir consultar pois também tinham cercado seu caminho, por isso ela ficava sem coragem de procurar a *kujá*. Só conseguiu ir neste dia porque Beto mentira a ela. Jacira vomitara linha de pesca e anzol, e quando Maria a benzeu ela expeliu um bichinho que estava em sua garganta. Mesmo com o tratamento de Maria Jesus, Jacira ainda ficava irritada nos meses de junho e julho, quando, passando um ano, “atacava” novamente o que teriam feito para ela. As “coisas feitas” não teriam sido completamente desfeitas ou retiradas por Maria Jesus, portanto, e afetavam os humores de Jacira, de maneira semelhante ao que narrou Fêgnu. Ela só não morreria porque não teriam conseguido terminar de pagar o curador. Se tivessem pagado, ela morreria imediatamente.

Para acabar definitivamente com o ataque, Maria Jesus dissera que era preciso conversar com a pessoa que “fez” para ela, tinha que “pegar na mão deles”, mas Jacira não conseguia fazer isso. As “coisas feitas” continuavam afetando sua saúde. Ela estava com uma dor no peito. Maria Jesus falara que era um tumor, que os médicos iam querer operá-la, depois disse que havia uma inflamação em seu peito. Marta, porém, lhe dissera que não era tumor. Jacira aguardava resultados dos exames médicos para ver “quem estava falando a verdade”. Ou seja, em seu caso, a avaliação biomédica poderia ser tomada como um parâmetro mais seguro para contrastar às avaliações de Marta e Maria Jesus, ainda que não eliminasse a origem dada por um feitiço. A ausência de confirmação do que as curadoras falavam, e mesmo suas perspectivas diferentes, porém, não abalavam a confiança de Jacira nelas.

Outro caso de ciúmes envolvia seu segundo marido, e desta vez foi Antônio que procurou um curador que morava próximo à TI, que ele chamava de Inácio, para que a pessoa envolvida fosse afastada da vizinhança. Inácio teria marcado o nome dela e disse que por ela estar usando roupas pretas ficaria mais fácil e rápido. Segundo a descrição de Antônio, a casa de Inácio era cheia de letras e números na parede. Ele falava que “esse nome é do Diabo, esse é do outro...”.

Apesar da tendência da configuração da aliança com os cunhados e sogros, fica aparente que tais relações podem passar por muitas tensões e inversões, especialmente pela sequência de casamentos, troca de esposos e ciúmes envolvidos. Inveja e ciúmes aparecem como causas mais eminentes de ataques efetivos entre pessoas. No caso de Jacira houve uma inversão da relação com consanguíneos, cujas relações em geral são de ajuda mútua ou ao menos amistosas. O fato de ser sua tia a pessoa que teria “feito” deixava Jacira muito triste. Não havia o mesmo pesar em relação ao ex-marido, que também se voltara contra ela, aliado à sua tia.

Outro caso que envolvia conflitos no seio de uma família, que envolvera Marta era uma acusação de que um rapaz engravidara a cunhada, a família se dividiu, com os pais acreditando na filha grávida e a esposa do rapaz ficando do lado dele, que negava a acusação. Ambos os lados consultaram Marta, que deu resposta distinta a cada um deles. Ambos acreditavam apenas no que Marta lhes tinha dito diretamente, duvidando da afirmativa do outro lado. Ambos falavam em fazer exame de DNA para solucionar o caso. Apesar de não haver feitiçaria envolvida neste caso, a curadora passou a mediar a tensão dentro da própria família, usando tanto seus poderes mediúnicos como a relação que tinha com os envolvidos, sem que nenhum deles a colocasse sob suspeita, pensando ser a sua relação com ela mais confiável que a que ela tinha com os demais. Também neste caso, o conflito era muito frustrante especialmente para a esposa do rapaz acusado em relação a seu próprio pai.

Um caso similar ao de Jacira com sua tia, mas desta vez entre afins, era o de Irineu, homem muito trabalhador. Um curador em uma cidade da região disse que havia uma coisa com Irineu que não o deixava ter um serviço bom. Quando ele plantava, não dava nada, perdera seus pertences e móveis, e sua vista “chuviscava” quando ele estava trabalhando. A ex-sogra dele teria “feito”, pois não gostou que ele separara de sua filha. Maria Jesus disse o mesmo para ele, assim como outra curadora de outra TI. Maria Jesus o mandara ir à mina d’água<sup>38</sup> oito vezes, mas ele ficava com preguiça de ir. Já fora “feito” para ser assim.

Neste caso, diferentemente de Antônio e Fêgnu, mesmo com tal diagnóstico por curadores, Irineu não promovia uma ampla circulação

---

<sup>38</sup> Tratarei desta mina ao tratar do trabalho de Maria Jesus no capítulo 3.

procurando resolver seu problema. Assim como no caso de Jacira, a própria procura de solução seria fechada pelo trabalho “feito”. Isto não impedia que ele consultasse curadores para o caso de seus filhos. Ele e a esposa consultaram nesta época um curador pois “ganharam” uma menina de uma irmã de sua esposa, que engravidara solteira, mas ficaram com medo que a mãe da criança a quisesse de volta, pedindo ao curador para que ela não voltasse querendo a filha.

Se os curadores podem agir sobre sentimentos, decisões e comportamentos alheios e nas relações de parentesco, em outros casos seu poder parece limitado. Apesar de Marta ter “tirado” a bronquite de um dos filhos de Irineu, o rapaz, ficava nervoso na lua nova. Tanto o “doutor” como a curadora falaram que ele não podia ficar nervoso, pois podia morrer. Por isso sempre faziam o que ele queria, apesar de suas crises envolverem agressões a outros membros da família.

Maria Jesus também fizera uma previsão para outro filho de Irineu. Quando ele ficasse grande iria matar um parente. Além de adiantar as capacidades preditivas de Maria Jesus, este caso surpreende por não haver qualquer medida de Irineu procurando reverter a gravíssima previsão, sobre a qual não tinha medo. Ele passivamente esperava para ver se a *kujá* estaria mesmo certa, mesmo estando ele próprio no rol das potenciais vítimas do filho. Maria Jesus não fez nada para tentar alterar a atitude do rapaz.

### 1.3.7. Curadores combinados

Um último caso indica como curadores eventualmente podem trabalhar em conjunto e não apenas individualmente ou em oposição como vimos até aqui. Josefina disse que tinham feito festa de São João aquele ano por causa de seu marido que estava muito doente. Fora um irmão de seu marido que “também benzia” que falara para fazerem. Aquela fora a primeira das três que tinham que fazer<sup>39</sup>.

No caso de Josefina e seu marido, sete curadores foram consultados na TI onde moravam e outros três na cidade mais próxima. Um dos curadores da cidade falou que era “feitiço”. Isso depois foi confirmado por um curador indígena, Manoel, que a princípio não tinha lhes falado nisso. Manoel e outros dois curadores indígenas trabalhavam

---

<sup>39</sup> No quarto capítulo veremos que este tipo de festa é bastante recorrente e muitas vezes diretamente relacionada aos trabalhos dos diferentes curadores e *kujá* indígenas.

juntos, “combinados”, apesar de cada um deles trabalhar de maneira distinta. O marido de Josefina ficou tão mal que não conseguia mais andar, ele engatinhava. Tinham colocado um pedaço de taquara na perna dele. Ele sentia dores no corpo inteiro. O curador previu que ela também ficaria mal em três dias. Antes dos três dias, ela foi cortar taquara e sentiu muita dor no corpo, quase morreu. O tratamento do casal envolveu sua reclusão por três dias em casa em jejum. Disseram que era por causa do serviço dela e do marido que os outros tinham “mágoa” deles. Ela ainda não estava boa, por isso sempre ia se benzer novamente.

#### **1.4. Curandeirismo em rede**

Apresentados estes vários casos, podemos agora discutir algumas das características já mencionadas deste contexto de consultas e demandas a curadores. Em primeiro lugar chamo a atenção para a circulação entre diferentes especialistas presente em todos os casos apresentados.

As noções de redes, de múltiplas associações comunicativas e de bricolagem de práticas têm sido recorrentes para analisar o xamanismo, em especial ao tratar de sua incessante busca por inovações e trocas. Chaumeil (1998, p.28) já chamava a atenção que a atividade xamânica tinha como característica fundamental a “conexão”, para a qual a inovação técnica e apropriações seria condizente. O autor fala até mesmo de um “biculturalismo” (*ibid.*, p.31) contra a noção de mestiçagem nestes processos. Como coloca Langdon (2012), em contextos de contatos interétnicos intensos pode se tornar difícil delimitar fronteiras entre curandeirismo e xamanismo, que por vezes partilham métodos e conceitos. Algo similar é apontado por Gow (1994) ao tratar da difusão do uso da ayahuasca na Amazônia, onde a noção de “tradição” pode se deslocar a partir de uma origem bastante híbrida.

Se o xamanismo indígena pode ser visto como instância privilegiada para comunicação com agentes humanos e não humanos, como via de acesso ao conhecimento do “outro mundo” e uma esfera de mediação com este (SZTUTMAN, 2005, p.153), não seria de estranhar a possibilidade de ampla circulação nestes curadores, já que o que parecem fazer é justamente isso, e parece ser esta característica a fundamental aos pacientes. Se do ponto de vista dos curadores, seus trabalhos são incompatíveis, batem um contra o outro, para os consulentes é o caráter comunicativo com os diversos agentes do cosmos que está colocado, possibilitando uma agência ampla e diversificada, onde não há incompatibilidades tão evidentes. Quanto

maiores as possibilidades de comunicação e maior o número de mediações potencialmente favoráveis, melhor. E, como expus, esta circulação também diz respeito à possibilidade de verificação dos diagnósticos dos diferentes curadores.

Em um contexto de hibridizações, recorrendo a descrições de Gow, Pérez Gil fala em “xamanismo regional” para tratar do caso Yaminawa, ressaltando o compartilhamento de determinados conceitos, categorias de doenças, uso de determinadas plantas, circulação de saberes, poderes, práticas, pacientes, curadores, etc. (PÉREZ GIL, 2010, p.172). A autora chama a atenção de um lado para processos de aproximação de significados e de tradução de conceitos com deslizamento de significados graças ao qual a comunicação se torna possível. De outro lado, a consulta a xamãs regionais permitiria contornar problemas da dinâmica sociológica nos processos de agressão xamânica entre pessoas com relações de longa data, já que no caso estudado, diferentemente de outros grupos, as agressões não seriam atribuídas ao exterior. Esta abertura ao xamanismo alheio não seria, segundo a autora, apenas um esforço de compreensão e de tradução, mas de aceitar para si as possibilidades abertas pelo outro, uma abertura para a alteridade.

Este capítulo apontou justamente para as maneiras em que esta abertura se coloca, fazendo aproximar formas de trabalho e relação muito diversas, onde o contexto regional e indígena estão bastante interligados. Vimos que os curadores abordados neste capítulo são bastante diferentes entre si se levarmos em consideração as relações de mediação no cosmos que estabelecem. Diferentes forças e ações podem estar envolvidas sem que isso leve a um processo reflexivo mais aprofundado sobre esta diferença por parte dos consulentes. E as classificações religiosas como umbanda e espiritismo, mesmo quando se colocam, parecem rondar um espaço de ambiguidades e imprecisões.

Para além da abertura xamânica ao outro, esta intensa circulação faz transparecer algo característico da religiosidade brasileira popular. Como aponta Calavia Saez (1996, p.137-142) neste contexto vários léxicos se cruzam, “desencarnados”, “eguns”, “exus” acabam como “santos” ou “almas”, as fronteiras entre categorias de seres são ultrapassadas, com almas virando santos e santos virando almas. O “simbolismo” religioso resulta assim aberto e mutável. As modalidades religiosas convivem sem se distinguir claramente, não havendo equivalências estabelecidas entre acepções de um santo, e onde não há uma organização discreta dos personagens.

Mencionei antes a proximidade de certas experiências descritas com o contexto umbandista recorrendo à análise de Brumana e González Martínez (1991). Estes autores também colocam a noção de “bricolagem” para tratar da umbanda, sem haver um recorte absoluto entre o que é ou não umbanda com um vazio institucional que permite absorção de elementos diversos em suas práticas. Para os autores, a umbanda seria um código disseminado e aceito na sociedade brasileira, que, não obstante, para ser significativo necessitaria uma passagem em que há a constatação pessoal deste código, com o estabelecimento de uma causalidade plausível e uma verificação de eficácia. A umbanda seria uma ética baseada nas condutas concretas e não em princípios abstratos (*ibid.*, p.448).

Neste sentido, as experiências indígenas que aqui descrevi passam por algo muito semelhante, e a proximidade ao contexto regional permite a passagem do xamanismo ao curandeirismo nestes outros termos sem uma quebra ou descontinuidade absoluta de códigos. Não obstante, os pontos que representam maior identidade coletiva no contexto umbandista, os rituais coletivos, não chamavam a atenção dos interlocutores indígenas abordados. Mesmo quando iam a terreiros, os indígenas consultavam-se em contextos particulares, sem procurarem maior integração a outras atividades. O distanciamento dos rituais públicos e coletivos nas redes indígenas parecia favorecer a consulta em um ambiente de ausência de definições precisas, onde as condutas e rituais mais próximo às práticas de curandeirismo são mais relevantes que as definições. Os rituais de atendimento individualizado, mesmo sem os esforços de tradução de seus elementos, permite um trânsito maior, pois o foco não está na doutrina religiosa, mas na prática e verificação de efetividade desta. A ausência de monopólio dos serviços sagrados por um único mediador, as irregularidades das fontes de ameaças, a questão da inveja, e a lógica de dar e receber como princípio moral no contexto umbandista, todas favorecem a possibilidade de adequação de expectativas indígenas às perspectivas colocadas pelos curadores.

O imediatismo indígena que vimos nestes casos indica para pouca preocupação, por exemplo, com as implicações do estabelecimento de uma relação cósmica determinada em um caso. O mais importante é o resultado almejado. Isto favorece a circulação e a comparação entre curadores, sem uma fidelidade ou constância absoluta frente a eles. Diante de uma dependência em relação aos curadores, por não se ter outra via de acesso às entidades do cosmos, há uma diversificação de consultas que permite, então, a verificação, validação ou desconfiança



sobre um curador, no seio de um jogo de oposições entre os próprios curadores. Se verifica o que dizem os curadores quando “todos dizem a mesma coisa” ou quando suas divinações são certeiras e seus serviços eficazes.

Não parece se colocar em dúvida as conexões cósmicas de um curador. O “aceitar para si” tais conexões e comunicações, em realidade, não tem início na consulta, mas sim no conhecimento dos casos tratados por ele. É o sucesso do curador em seus tratamentos e serviços que indica para uma efetividade de suas relações e, conseqüentemente, seu poder, ou indica que é um curador “bom”. Este conhecimento de casos através da indicação de outrem que vincula socialmente o curador é depois verificado pelo próprio paciente, testado. É a partir deste teste e das relações pessoais com um curador que se passa de um “diz que cura” a uma confiança em seus poderes. Neste sentido, o aceitar para si a efetividade das relações do curador implica processos simultaneamente ou inseparavelmente sociais e cosmológicos. Desta forma, quando o serviço não é eficaz, é a vontade do curador para com a causa e sua honestidade que são os pontos de maior desconfiança, acima de desconfianças sobre suas conexões cósmicas.

Chegamos então aos dois pontos colocados por Pérez Gil, de um lado a tradução de termos comuns, de outro, a lógica sociológica do xamanismo. Vimos vários conceitos partilhados, como “feitiço”, “fazer o mal”, “coisa feita”, ou noções como “susto”, “lombriga assustada” e a figura do “anjo” ou mesmo de “Deus”. Estes termos podem ser vistos no sentido de permitir comunicações, ainda que por vezes seu encontro se dê ora como equívocos, ora como deslizes semânticos difíceis de precisar. Tais recorrências seriam um dos meios pelos quais curadores tão diferentes entre si “falem o mesmo” ao paciente, confirmando diagnósticos. A importância deste ponto é revelada ao haver casos em que o consulente obteve diagnósticos completamente díspares e isso comprometeu sua crença nos curadores em geral, o que será mencionado no capítulo seguinte. No entanto, ao considerarmos as entidades a que se referem e suas potências, a tradução de termos tem menor peso, já que em alguns casos vemos que as formas de existência invocadas pelos curadores não passam por esforços de tradução, ainda que causem impacto na avaliação do curador pelo atendido. Nestes casos, a bricolagem permite correlações um tanto inesperadas no cosmos, e por outro lado, incompreensões em termos tão fundamentais como “caboclo”. Neste contexto, antes da traduzibilidade a seres conhecidos, a própria pluralidade de santos, orixás, e outras entidades invocadas, mesmo que desconhecida pelo atendido, é critério para se considerar a

força do curador, e a densidade da rede se dá mais por esta pluralidade entramada do que por reforços associativos em sentidos similares, ou em termos diferentemente definidos. É possível dar um lugar a estas entidades diversas sem haver esforços para uma tradução mais precisa dos termos em si.

Há uma recorrência da linguagem do curandeirismo de maneira mais larga, ainda que nem sempre se tenha um discurso mais elaborado sobre ela, que também permite as interlocuções. Pode não se saber como se dá a “feitiçaria”, mas ela está presente, de maneira mais ou menos velada, em um contexto bastante político de acusações. Ela envolve as relações de afinidade, em aldeias formadas por conjuntos de famílias nucleares com relativa independência econômica entre si, famílias extensas com grande influência política, onde os rituais como cultos evangélicos ou festas de santos católicas, como veremos no quarto capítulo, parecem mais reforçar as diferenças do que elaborar unidades, e o histórico de relações interpessoais e interfamiliares multiplica tensões em um espaço de residência restrito e longe do ideal, onde se reforçam barreiras entre uns e outros quando não se consegue mandá-los para longe. Passamos então à sociologia que envolve a consulta aos curadores e seus atendimentos.

#### 1.4.1. Sociologia entre curadores

Em termos de sociologia podemos ressaltar que assim como analisado por Pérez Gil, a ameaça da feitiçaria vem principalmente de dentro da própria aldeia, nas relações entre vizinhos, parentes afins ou mesmo consanguíneos, apesar de nem sempre ser muito relevante saber quem fez o feitiço. Nestes contextos, a desconfiança sobre as consultas aos curadores e grande integração de determinados curadores às redes de parentesco e política das aldeias pode implicar em tendências, em alguns casos, para a ampliação das redes de especialistas, buscando discrição por um lado, mas também a garantia de que o curador irá fazer o que promete. Não basta um curador ser forte, mas ele também tem que estar disposto a fazer o que se pede a ele, não “bater contra”.

Como disse, cosmologia e sociologia operam juntas na busca e na consulta a curadores. Neste sentido, a qualidade da relação de um ator com o curador pode favorecer maior grau de certeza sobre seus vínculos e fundamentalmente sobre suas intenções, ainda que tal certeza não seja nunca absoluta, pois toda relação é uma constante elaboração.

Para começar, diante de um problema de saúde ou outra questão aflitiva na vida de uma pessoa, não se envolvem apenas o ator

diretamente afetado e os curadores, mas também outros familiares. As situações de conflito frequentemente não chegam a ser levadas a mediações através de curadores. A mediação por estes aparece em casos em que a mediação através de outros meios não é viável, política ou socialmente, ou seria pouco efetiva. Casos de saúde podem envolver serviços biomédicos, que, como já apontado por Ghiggi (2015), tem pouco diálogo com o curandeirismo, apesar de haver relação no sentido inverso. A rede de consultas aos curadores, entretanto, pode se ampliar exponencialmente a partir da gravidade da situação e progressiva incorporação de novos elementos da vida pessoal e familiar ao rol de demandas.

Uma vez que tal mediação seja necessária, alguns curadores e *kujá* são claramente evitados, mesmo que isto implique em dispendiosas viagens em busca de outros. Contam aqui, como vimos, tanto o histórico das relações pessoais, a política e também avaliações éticas de que o curador ou *kujá* trabalharia fazendo o mal para os outros, que faria macumba. Veremos no próximo capítulo em maior detalhe, porém, que nem sempre só se consulta curadores considerados como “do bem” pelos próprios atendidos, algo que já ficou mais ou menos evidente aqui.

Podemos concordar aqui com Ghiggi (2015, p.142) no que diz respeito à autonomia das famílias nucleares nas terapêuticas, sendo ela fundamento para sobrevivência e reprodução do grupo, algo que Fernandes (2003, p.122) já apontava em outros termos, ao caracterizar o grupo doméstico como unidade social de direito próprio. No entanto, temos que considerar que nestes processos, ela simultaneamente pode ter influência direta de elementos alheios a ela e mesmo ao grupo doméstico. Ao mesmo tempo, no seio da família, vemos diferenças que indicam para a pessoalidade das relações entre cada indivíduo e seus curadores especialmente no caso de serviços que ultrapassam a questão da saúde e cura em sentido estrito.

A procura por curadores não se restringe aos contextos da consanguinidade e suas redes, tampouco à vizinhança e o compadrio. Além das relações estabelecidas através do histórico familiar e pessoal com um curador, a busca por curador avança subsequentemente sobre domínios da afinidade real ou potencial mesmo para além dos contextos aldeãos. Estas relações são colocadas justamente porque permitem ampliar a rede de curadores conhecidos. Assim, ela inicia com os afins mais próximos, os cunhados, e vai se ampliando através de compadres, companheiros de trabalho, amigos indígenas e não indígenas. Tal procura pode ainda ser concomitante a buscas mais individualizadas,

especialmente nas cidades, seja em um templo evangélico ou em terreiros de umbanda que eventualmente se venha a conhecer.

Também é possível considerar aqui as ambiguidades na relação entre cunhados, que ao mesmo tempo em que podem atuar auxiliando o contato com curadores também estão atentos às ações do cunhado em consultas a curadores. Assim, se como coloca Fernandes (2003, p.71) o casamento faz parte de um processo de aliança de famílias, como conquista da afinidade, conquista do cunhado, podemos colocar que esta consanguinização da afinidade envolve ambiguidades que podem permanecer no transcorrer do tempo. Ela pode simultaneamente implicar em ajuda mútua e controle social.

Isso leva a outra questão, que é a publicidade das consultas ao curador e a proximidade ou distância que favoreça ou desfavoreça o conhecimento sobre o evento da consulta por terceiros. Como descrevi, a disseminação das consultas a curadores é algo difícil de verificar justamente por seu contexto bastante doméstico e pessoal. Esta característica das consultas destaca a relação com o curador como algo muito íntimo, que favorece a evitação de qualquer publicidade das consultas. Algo um tanto distinto se dá com curadores indígenas ou *kujá*, como veremos. Isto reforça o caráter potencialmente reprovável moralmente de tais consultas e a desconfiança de feitiçaria sobre aqueles que recorrem a tais curadores. Até mesmo por esta questão, a relação particular com o curador tem preeminência.

Há uma equação em cada situação entre consultar um curador a que se conhece de longa data ou evitá-lo pela publicidade que pode implicar uma consulta a ele e as consequentes desconfianças por terceiros ou mesmo de que ele vá trabalhar a seu favor. Cumpre atentar que nos casos narrados cada ator tinha um ou no máximo dois curadores em que estava confiando mais em determinado momento e situação, cuja relação estava privilegiando, aos quais recorria como parâmetro de verificação dos outros consultados como complementação. No histórico destas relações, há a tendência em alguns casos do estabelecimento de relações de aliança com curadores, em especial aqueles que passam a se envolver com a família como um todo, onde o batismo das crianças e a consequente relação de compadrio se colocam.

Vimos que a relação de compadrio entre Marta e Antônio, por exemplo, se confundia com o próprio serviço desta curadora, o que não impedia que entre eles mantivessem desconfianças, mesmo com o longo histórico de suas relações. Tal relação também não impedia que terceiros desconfiassem das visitas de Antônio à curadora. Tal relação não implica em exclusividade e não garante favoritismo.

Nestes casos de curadores com bastante proximidade a várias famílias das aldeias, fica aparente que além da atuação com suas comunicações e agenciamentos cósmicos, corpóreos e espirituais, há também a possibilidade de sua agência em mediações diretas entre os envolvidos em dada situação. Estes curadores aparecem aconselhando, recomendando, tentando convencer o consulente das melhores alternativas, sejam elas referidas ou não a um plano cosmológico. Sobretudo, eles se envolvem nos contextos familiares, ajudam, se importam. Podem levar e trazer informações e favorecer relações a partir de sua posição na dinâmica das redes que compõem socialmente.

Neste âmbito, entra também a relação de compadrio. A incorporação do apadrinhamento e do compadrio por grupos indígenas tem indicado para uma possível comparação a relações de “amizade formal”, que inserem regionais em formas indígenas de relação. Apesar de não ser o caso de propor este tipo de associação, já que o esforço do presente trabalho não é em institucionalizar relações, algumas comparações podem ser colocadas para pensarmos o caráter da relação com os curadores através desta forma de aproximação do outro.

Para Manuela Carneiro da Cunha (1978, p.60; 74 *et seq.*) o amigo formal representa alteridade, podendo ser mediador e restaurador da integridade física e posição social através de processo de dupla negação, representando um grupo por alguém que lhe é exterior. No caso Krahó implicaria em evitação, o respeito absoluto e uma forte solidariedade, mas limitada a situações específicas. As relações sexuais seriam proscritas e haveria autoridade para com o parceiro, usada, porém, só em último caso. Os termos para a amizade formal e sua tradução como compadre ou comadre eram utilizados para marcar a relação com estranhos. Na proposta da autora (*ibid.*, p. 81), estas relações, antes de indicarem para formas de relação com a alteridade, seriam formas de estabelecimento de oposições, de criação de diferenças. Ela estaria em oposição ao companheirismo, que marcaria a identificação de semelhança a outro.

Já para Da Matta (1976, p.141 *et seq.*), a amizade formal entre os Apinayé indica para o estabelecimento de relações nos limites da comunidade, da aldeia, sendo idealmente dada no lado oposto desta. Seu estabelecimento, através de escolha por um pai adotivo, inseriria a pessoa em uma das metades *ipôgnotxóine/krénotxóine*. Os amigos formais seriam traduzidos como padrinho/madrinha e afilhado, sendo caracterizado o respeito, com casamento proibido, além de implicar em obrigações cerimoniais, e em especial em situações em que está envolvida a potencialidade de rompimento de relações com a

comunidade, estando justamente a reforçar o limite entre o dentro e o fora. As relações de compadrio neste caso não são colocadas, e a possibilidade de comparação é limitada, servindo mais para caracterizar relações com regionais (*ibid.* p. 53-55) onde o compadrio aparece como elo em um contexto onde predominam relações assimétricas, onde predominava o respeito. O compadrio parece surgir como uma alternativa, possibilitando a maior rotinização do contato e consequentemente uma menor hierarquização.

Como menciona Coelho de Souza a partir de passagem de Gonçalves (1981, p.62 *apud.* Coelho de Souza, 2002, p.499) o compadrio poderia ser colocado como uma forma de amizade formal entre os Apinayé, que seria uma circunstância especial estabelecida com os não índios, que implicaria respeito, o que em circunstâncias normais não seria dado. Os compadres representariam um papel de mediação entre o mundo Apinayé e o mundo regional. Desta forma, ao passo que para os regionais seria uma relação religiosa, para os Apinayé seria uma relação de amizade formal. Ou seja, estaríamos diante de uma equivocação cultural.

Para o caso *kanhgág* há breves menções que parecem querer equivaler amizade formal e compadrio. Veiga (1994, p.9; 146) admite a relação entre amizade formal e compadrio, sendo esta a única expressão identificada da primeira, e que implicaria, a exemplo de outros casos Jê, solidariedade, respeito extremo e evitação, com relações sexuais e casamento proscritos. O batismo cristão teria a função de estabelecer estas relações, que estabeleceriam contato com a sociedade envolvente. Seguindo Pires e Ramos (1980; PIRES, 1975), tal instituição permitiria ampliar o número de parentes e intensificar laços consanguíneos já existentes, proporcionaria um parentesco virtual que vincularia toda a população em uma aldeia. A multiplicidade de batismos (em casa, na água santa, na igreja católica<sup>40</sup>) levaria estas possibilidades ao máximo. Tal posição é similar à de Melatti (1976, p.149) que indica o compadrio como recurso de ligação ao regional, havendo preferência identificada para padrinhos brancos, ainda que em alguns casos fossem índios e também consanguíneos. De maneira mais profunda, Veiga (2000, p.150) identifica o compadrio como uma forma de reciprocidade também caracterizada como proteção, em uma relação hierarquizada.

Em meu campo, as relações de compadrio que não envolviam curadores nunca me chamaram muita atenção, mas havia menções a

---

<sup>40</sup> Tratarei da questão dos batismos no próximo capítulo.

demandas ou favorecimentos a alguém por seu padrinho e mais frequentemente a um cunhado ou cunhada, ou até mesmo filhos destes. As relações de compadrio existiam entre indígenas e também com não indígenas, neste caso geralmente representando alguma potencialidade de privilégio econômico. No entanto, no contexto da aldeia, elas não eram tão evidentes como as relações de parentesco, tendendo a se sobrepor e se complementarem, envolvendo também outros interesses, como de casamentos potenciais e alianças políticas, por exemplo. Alguns interlocutores em conversas jocosas comentaram a mim a questão de ser pecado ou não relações sexuais com a comadre, sendo esta, evidentemente, uma colocação que indicava para a tensão desta relação, quando se aproxima da família um afim potencial.

No caso dos curadores, porém, além de uma relação de ajuda econômica, há também uma relação destes no cuidado com a família, e em especial o cuidado e atenção à saúde das crianças. Se o batismo é representando popularmente como uma maneira de fortalecimento da criança, sendo comum que crianças doentias sejam imediatamente batizadas, isso indicaria para o interesse em realizá-lo com mediadores privilegiados. Na ausência de padres ou outros mediadores que se sintam capacitados para realizar o “batismo em casa” os curadores acabam sendo os candidatos ideais para este tipo de relação. Mediadores privilegiados, ao se envolverem com/na família, no cuidado dos filhos, representariam uma ajuda externa muito apreciável.

Podemos admitir, portanto, que o compadrio possa ser uma relação simultaneamente religiosa (ou cosmológica) e social, não se restringindo aos domínios da descrição sociológica clássica. O compadrio se estabeleceria justamente na interlocução destas duas esferas, já que estes mediadores podem articular tanto agências humanas como não humanas para a solução de problemas também nestas esferas tornadas indissociáveis. O privilégio destas relações, acredito, esteja justamente nesta possibilidade de agenciamento múltiplo, envolvendo, desta forma, o compadre e a comadre na complexidade que envolve a família nuclear em suas relações internas e externas, com agentes humanos e não humanos. O poder deste agenciamento pode vir a implicar em desconfiança e constante avaliação da ética do outro (seja ao compadre não fazer o serviço demandado ou compadre procurar outro curador), indicando que não são relações tomadas como certas uma vez estabelecidas, restando uma constante tensão e elaboração destas ligações.

Nos casos narrados, o compadrio não é uma relação obrigatória e o compadrio não é garantia nem de efetividade nem de vontade. No

entanto, quando esta relação está presente, ela não marca apenas uma rotinização, ela aproxima atores em uma espécie muito particular de parentesco virtual. Nela há uma hierarquização, mas não necessariamente por aspectos econômicos, pois estes nem sempre são colocados. Basta lembrar que as condições materiais de André e Francisco eram muito similares às dos indígenas. No caso dos curadores, esta hierarquização se dá pelos poderes desiguais de agenciamento cosmopolítico. E nesta diferença reside tanto o temor quanto as tentativas de familiarização.

Como discutirei em maior detalhe no capítulo 3, a relação entre o *kujá* e o paciente é destacada por Veiga (2000, p.153) como uma relação de proteção porque traz a união ao que é forte como participação de sua força e um movimento privilegiado pelos *kanhgág* em diversas relações. Veremos como, apesar de o compadrio não ser tão privilegiado com *kujá* indígenas, este tipo de posicionamento faz sentido nas ligações estabelecidas por estes e poderia ser replicado aqui através do estabelecimento da aliança representada pelo compadrio. No entanto, aqui, estes laços parecem potencialmente mais tensos, pois o esforço de familiarização exige mais cuidados, e a afinidade não se reduz completamente. Já a relação com *kujá* pode ser dada em terrenos da consanguinidade, como veremos.

A não ser pela proteção através de um mediador, ou agente não humano como santos e anjos, a vulnerabilidade ao ataque de feitiçaria parece mais ou menos generalizada. A fonte de proteção parece sempre estar na relação com o outro que tem poder. A este se tende a delegar a solução do problema. O poder dos curadores seria a capacidade de estabelecer estas relações de maneira privilegiada, podendo os demais, através de aliança com ele, aproveitarem deste seu privilégio. Isto também indica que estas capacidades sejam muito mais como diferentes graus de potencialidade do que as classificações de curador, benzedor ou *kujá* possam determinar. Ou seja, uma pessoa pode ter grau de relação mais imediata com a alteridade cósmica mesmo sem ser xamã ou curador, e também o inverso poderia ser verdadeiro, com curadores “fracos”<sup>41</sup>.

---

<sup>41</sup> Em alguns casos, pode-se considerar também a proteção através de objetos. Apesar de não ter ouvido sobre uso de amuletos, existia o costume de colocar água e areia da mina de São João Maria em uma garrafa cortada, que era pendurada na casa, como proteção contra inveja, segundo um interlocutor. Neste caso, talvez seja mais adequado pensar em energias e seus efeitos. Ou



A posição de alteridade étnica nestas relações não tem grande destaque. É evidente que ela está colocada. Por sinal, os curadores apresentados tinham pouca relação entre sua forma de trabalho e práticas de cura do grupo indígena que atendem. Isto contrasta com a maioria dos casos de que trata Rosa (2005), onde mesmo curadores não indígenas apresentados tinham uma relação por vezes bastante próxima ao xamanismo indígena. Neste sentido, parece inapropriado utilizar o termo “caboclo” ou mesmo “xamanismo” para caracterizá-los, já que se trata de curadores “brancos” que trabalham por outras influências, ainda que em alguns pontos suas práticas sejam similares às de *kujá* e vice-versa.

A relação étnica, porém, não é a grande diferenciadora apontada entre curadores no que foi apresentado neste capítulo. Veremos no próximo capítulo, porém, como ela se coloca neste contexto. Aqui o que vemos é que se busca o curador que é “bom”, no sentido de que é potente, capaz de curar. É a procura daquele que pode fazer o que se pede. Antônio me disse certa vez que ele preferia curadores brancos porque estes conheceriam mais santos. Os curadores brancos estariam mais bem posicionados cosmologicamente, portanto. Apesar disso, olhando os demais casos, não me parece que tal perspectiva fosse universal, antes pelo contrário, havendo pessoas que frequentavam igualmente a Maria Jesus e Marta, por exemplo, confiando igualmente nelas. Um índio pode eventualmente ser melhor curador que um branco, seja por ser mais confiável ou mais bem relacionado cosmicamente, a avaliação destas forças é pessoal e envolve a experiência da pessoa com os diferentes curadores, podendo colocar curadores índios e brancos em igualdade ou não. A consulta aos curadores brancos tende a ser mais discreta em vários casos, mas isso também não é garantido para todos eles.

O compadrio se coloca, então, como uma forma de reforçar ligações com um curador já conhecido, aproximando-o do contexto da consanguinidade, ainda que ele não vá efetivamente se tornar um consanguíneo. Em nenhum dos casos que conheci havia casamentos entre as famílias dos curadores, seus filhos, e os indígenas. Por isso, considero que o compadrio esteja nestes casos muito mais próximo de uma aliança cosmológica do que no âmbito econômico e do parentesco. É antes a aliança com um poderoso (“forte”) do que a aliança com um

---

seja, pensando a energia da água santificada contra uma energia maléfica, sendo esta ação independente dos atores humanos e suas forças particulares.

branco. Não fossem tais atores curadores, é evidente não teriam tantos compadres. Portanto, me parece que a noção de equívoco aqui não seja tão apropriada. A relação é, sim, desigual, no sentido que implica posições e agenciamentos diferentes a cada um dos atores, mas o sentido da consanguinização de afins potenciais indissociavelmente relacionado ao serviço de curador está posto para ambos os lados.

Em resumo, a força está nas próprias alianças cósmicas e políticas estabelecidas com as diferentes formas de alteridade, modelo que se repete na relação do curador com as entidades não humanas do cosmos e dos consulentes com os curadores. Para se proteger contra ataques reais ou potenciais, os atores procuram tais alianças, mesmo incorrendo nos riscos destas, que podem ampliar o contexto de conflitos e disputas do próprio ator caso a relação resulte malograda. E disso resulta que a relação assimétrica com os curadores pode envolver desconfiança mesmo em casos de longa relação e compadrio. Desta forma, a avaliação do trabalho do curador é constante, sob testes de sua efetividade, de sua ética, da correção de suas previsões e diagnósticos, até mesmo na comparação com relações com outros curadores.

#### 1.4.2. A política de fazer o bem

Mas se tratamos em termos de aliança, poderíamos nos perguntar se existiria uma contrapartida que equilibraria esta relação hierarquizada? Na maioria dos casos é o estabelecimento da relação monetária ou as doações que estabelecem a relação e compromisso do curador em efetivar os trabalhos a ele demandados. Neste sentido, a relação econômica inverte a relação do poder cósmico. Podemos perguntar em que medida o pagamento é feito ao curador ou ao santo ou entidade que agirá no caso. Isto aparece de forma um tanto ambígua, pois alguns curadores reforçam muito o fato do pagamento ser feito para comprar as coisas que serão usadas ao estabelecer a relação com as entidades. A doação de velas também reforça esta ambiguidade. Mas fica evidente que os consulentes consideram as ofertas ou pagamento como contrapartida de um serviço prestado pelo curador. O curador é quem promove a mediação e é em relação a ele que se contrai a dívida. Não sendo paga, é ele quem pode se voltar contra o consulente, não as entidades cósmicas diretamente.

Mesmo onde o compadrio está colocado, ele não garante que isso não ocorra também nestes casos. Neles, porém, a cobrança parece tender a ser mais flexível, às vezes bastando algum donativo, por vezes sendo completamente dispensável. Mesmo com dívidas, as relações de

compadrio perduram, nunca se deixa de ser compadre, ainda que as trocas efetivamente produzidas possam se reduzir e as relações serem prejudicadas até se chegar ao “fechamento” do caminho do compadre. Ou seja, o equilíbrio, se é que há algum, é sempre imperfeito, se mantém a assimetria onde o risco de um lado é não ser pago e de outro, no limite, é ter sua vida comprometida.

Quando não há o compadrio e quando se está começando a estabelecer ligações com um curador, o endividamento pode se aproximar a relações de patronagem, criando necessidades de atendimentos que parecem tender a crescer a cada consulta, ampliando a dívida e mantendo a necessidade das subsequentes consultas. Pensando especificamente no caso de Ronaldo, é interessante notar como as relações de compadrio não são privilegiadas por ele, ao contrário de outros curadores. A diferença em relação ao montante cobrado por ele parece ter relação a esta outra forma de ligações, menos familiares, mais hierarquizadas, mais arriscadas para o paciente. É este quem pode perder seus negócios, seus amores, seus parentes, sua vida. Por isso a assimetria implica na permanente desconfiança.

Por ser uma relação tão tensa, implica também que haja uma atenção à conduta de ambas as partes, com observação de cada gesto e movimento, especialmente a cada palavra que possa indicar as intenções dos atores. Um respeito absoluto é necessário nos encontros. Tal respeito pode abranger até mesmo curadores com os quais não se tem nenhuma demanda, justamente pelo medo de seus poderes. Caso o comportamento do curador não seja igualmente respeitoso, porém, pode-se denunciá-lo e principalmente procurar afastar-se dele o quanto possível, quando não o afastar da comunidade se for o caso.

Quando se é atacado por “feitiçarias”, “macumbarias”, “coisas feitas”, porém, a situação é diferente. A conclusão de que alguém está sofrendo tais ataques parte principalmente dos curadores, não estando presente como regra geral na causa dos padecimentos e aflições, porém. Pelo que vimos neste capítulo, ainda que feitiçaria possa ser distinguida pelos procedimentos realizados ou até pela cobrança pelos tratamentos, conceitualmente seria melhor definida pela distinção bem/mal, ou melhor, entre “fazer o bem” ou “fazer o mal” a outrem.

Voltando a comparar com o contexto umbandista, além da indefinição religiosa, também neste contexto a diferença entre o fazer o bem e fazer o mal é sutil, já que, como apontam Brumana e González Martínez (1991, p.65), a umbanda teria a feitiçaria como elemento interior a si. No próximo capítulo tratarei de diferenciações dos curadores na perspectiva indígena, mas desde já fica bastante aparente a

distinção moral fazer o mal/fazer o bem sobre uma distinção religiosa. O fazer o mal, porém, parece sempre ser uma acusação feita a outro, e nunca avaliação do que se faz junto aos curadores. Sempre parece se estar procurando o bem da pessoa, mesmo que isso implique em fazer um casal se separar, como no caso de Roseli, puxar uma pessoa para si, como queria Antônio, ou impedir seu sucesso econômico para que volte para casa. Em resumo, o fazer o mal parece ser algo que se coloca sempre em outro lugar, tanto da perspectiva de quem está demandando os serviços como quem os está mediando. Os casos observados não tratavam especificamente de vinganças, que também poderiam justificar ações mais fatais no mesmo sentido.

A vingança, aliás, parece muito pouco significativa. Dificilmente os culpados pela feitiçaria são revelados ou mesmo se procura saber quem são para fazer ações contra eles. O que se procura, antes, é neutralizar as potências negativas sobre si, ainda que isso implique o afastamento do agressor. É a neutralização, não o pagamento na mesma moeda que se coloca. Nos casos políticos isso é mais complicado, pois se trata de estratégias de impedir os efeitos do outro lado e também se colocar sobre ele, como uma ação política. Mesmo assim, não há caráter de vingança, mesmo quando há reprovação moral dos atos.

Os casos em que os culpados são revelados, o esperado, ou mais evidente, é que sejam afins, onde residem os pontos de maior tensão nos laços, em especial afins cujo processo de consanguinização foi invertido, deixando ligações em aberto, ou afins potenciais que negam a elaboração de alianças. Quando os acusados são consanguíneos isso é muito mais dramático, já que é uma inversão dos laços esperados. Quanto mais próximos na escala da consanguinização, mais se esperaria que os atores auxiliassem contra os ataques de feitiçaria, como vimos fazer em alguns casos, e não os promovessem, como vimos em outros. O lugar esperado da feitiçaria é entre os afins ou ex-afins, mas a feitiçaria pode aparecer em qualquer relação.

Os ataques podem ter alvos diversos conforme o tipo de conflito. Pode-se atacar a força produtiva, o trabalho e seu fruto, pode-se atacar o negócio, ou pode-se atacar a própria pessoa, com consequências sobre seu corpo, levando tanto à doença como mudança de seu caráter, ou ainda, impedindo de sair de casa, trancando seu caminho. A macumbaria pode ser efetuada pela introdução de objetos no corpo, através do nome ou outros elementos corporais da pessoa como exporei também no terceiro capítulo. Apesar de Francisco mencionar a possibilidade de ações não intencionais, como mau-olhado, parece haver a tendência a

que se considere uma agressão intencional, mesmo que motivada pela inveja.

Ao que vimos, o feitiço necessita de um mediador para ser produzido, seja um *kujá* ou um curador, indígena ou não indígena. Apenas eventualmente os próprios curadores podem aparecer como a origem do ataque. O curador acusado de proferir tal mediação pode por vezes estar bastante distante social e fisicamente da vítima assim como os curadores procurados para a solução do caso pelo enfeitado.

Com estas caracterizações podemos agora fazer algumas comparações com outros contextos. Na introdução foram mencionados alguns trabalhos que apontam a feitiçaria ou como algo exterior ou um poder de dissolução interno à comunidade. Entre os *kanhgág*, há poucos relatos sobre o tema, mencionado apenas de passagem, apesar de Veiga identificar uma categoria específica de “feiticeiros”, chamados *waikitō* ou *ndédn’ũ kórég*<sup>42</sup>. Em Rosa (2005, p.378 *et. seq.*) há um relato de “doença invisível provocada por malfeito”, que se aproxima bastante do que expus aqui<sup>43</sup>, onde estava presente a consulta a médico e diversos

---

<sup>42</sup> As categorias de feiticeiros, *waikitō* ou *ndédn’ũ kórég*, são traduzidos como “o que tem ódio dos outros” ou “é encomendado para fazer mal aos outros” (VEIGA, 2000, p.144). Mas mesmo o *kujá* poderia mandar um mal. Os feitiços se dariam em contextos de guerra em disputas políticas internas ou vinganças por desilusões amorosas (*ibid.*, p.135). Além de que, ao defender um, o *kujá* poderia deixar outro bravo. O *kujá* também poderia mandar o feitiço de volta. Havia a possibilidade de se considerar o tigre como guia com a feitiçaria (*ibid.* p.141). Melatti (1976, p.131) indica o feitiço visto como algo vindo de fora da comunidade, sendo utilizado serviços de “benzedoras” para se contrapor a eles.

<sup>43</sup> Um “malfeito” tinha sido enviado a uma casa, sendo o diagnóstico médico insuficiente para explicar o estado de saúde do doente. Uma vez considerado caso de feitiçaria como consenso entre os familiares, houve consulta a quatro curadores. De forma similar aos casos que apresentei aqui, o autor destaca ser necessário um agente humano preparado para localizar a causa e curar a enfermidade. Uma das xamãs consultadas confirmou ser “malfeito” e promoveu a extração de ossos de galinha e espinho de ouriço da garganta da paciente. Um dos xamãs consultados tinha o preceito de que era necessário mandar o feitiço de volta ao atacante. A procura por vários *kujá* e curadores consecutivamente teria gerado algum mal-estar e comentários na comunidade, considerando a rivalidade e desconfiança entre *kujá* e curadores, e deixara ao menos um dos curadores procurados irritado, recusando-se a continuar o tratamento. Neste caso, portanto, a consulta aos curadores parecia ser muito mais pública do que nos casos que observei. A causa do malfeito era relacionada a caso amoroso. Neste tipo de caso é ressaltada narrativa dos poderes divinatórios, da capacidade

curadores, e onde o autor conclui que a feitiçaria seria uma atividade belicosa que envolveria riscos ao enfeitiçador tanto quanto ao enfeitiçado.

Em todos os casos os contextos são muito semelhantes, com casos amorosos como pivôs de acusações de feitiços, cuja efetivação acusatória se dá através da relação com um curador ou *kujá*, mas cujo processo de resolução envolve vários mediadores diferentes, o que pode gerar novos conflitos.

A comparação, porém, faz ver que não há categorias específicas de especialistas que poderiam ser consideradas como feiticeiros de maneira incontestada, contra o que aponta Veiga ou mesmo a classificação elaborada por Oliveira (1996, p.90), mencionada na introdução deste trabalho. A categorização é dependente das avaliações individuais sobre o fazer o bem ou o mal e onde esta separação se coloca. Até mesmo Ronaldo, que a princípio quis exortar sua força em sentidos que indicavam para feitiçaria, posteriormente procurou destacar sua ética como curador.

Neste contexto, também se torna difícil localizar o “exterior”, como o extra aldeia, como sendo o lugar da feitiçaria ou dos curadores feiticeiros. Há perspectivas que colocam feiticeiros dentro e fora da aldeia, da comunidade, das Terras Indígenas. Não se trata, também, de localizar os curadores e mesmo aqueles que os procuram como agentes “antissociais”, “desviantes” de um referencial moral ou de convivialidade, como em discussões mencionadas na introdução. Afinal, dizer que a feitiçaria é antissocial precisa de uma forte noção de sociedade, que contraria a tendência deste trabalho. Nesta perspectiva, minha tendência seria antes considerar tais curadores, mesmo sendo brancos, dentro do *socius kanhgág*, na medida em que aparecem como

---

de o *kujá* ter conhecimento de toda a trama envolvendo o casal e poder contar ao paciente, de maneira muito similar ao que vimos na relação com alguns curadores aqui.

Ghiggi (2015, p.135) também relata um caso em que a feitiçaria estava envolvida em problemas de saúde. Uma ferida que não sarava foi atribuída a feitiçaria feita por ex-namorada, colocando os nomes dos envolvidos em um formigueiro no cemitério. Ele destaca (*ibid.* p.248) que nos casos de cobrança por atendimentos, o terapeuta poderia ser acusado de feitiçaria, além de haver acusações mútuas entre crentes e católicos. Ghiggi, assim como Melatti e Rosa, dá destaque para a procura de sucessivos curadores, *kujá* ou benzedores nos processos e itinerários terapêuticos, que reforça o que foi narrado neste capítulo.

atores neste, e, portanto, constituidores dele, mais do que como atores “externos” simplesmente.

Trabalhos como de Carneiro da Cunha (1978) e Teixeira Pinto (2003) destacam o caráter individualista deste tipo de prática, por a vontade do indivíduo colocada em primeiro plano. De certa forma isso está colocado nos casos aqui tratados, já que procura de curadores parece ir no sentido de encontrar aquele que faça o que se quer. Mas não devemos entender que por isso a ação individual vá necessariamente contra o “social”, já que pode se tratar, pelo contrário, de rearranjos sociais, de estabelecimento de determinados laços, tanto quanto rompimento de outros. E creio que tanto um movimento como o outro fazem parte da constituição do social.

A perspectiva de que a feitiçaria esteja localizada no exterior, contraria visões que destacam a feitiçaria Jê como algo “interno”<sup>44</sup>. Se considerarmos a proposta de Coelho de Souza exposta na introdução, teríamos muita dificuldade em definir o par externo/interno, já que a posição de alteridade tem lugares distintos conforme o ponto considerado. Aqui a feitiçaria não poderia ser vista como “interna” propriamente, pois tratamos relações que não necessariamente se limitam ao perímetro da aldeia, de maneira que permita considerar esta um “interno”. Isto fica evidente ao considerarmos a ação política dos curadores. As facções políticas transcendem ligações puramente “indígenas” se é que podemos em algum caso imaginar tal pureza. Os movimentos políticos *kanhgág*, como vemos aqui envolvendo curadores brancos e as agências não humanas mediadas por eles, também envolvem outros regionais, partidos, políticos locais, funcionários da FUNAI, etc., como bem mostra o trabalho de Fernandes (2006). Reforçarei este ponto no quarto capítulo, onde voltarei a trazer casos de procura de curadores e a influência destes na política. De maneira similar, uma curadora pode influenciar as relações comprometidas por um caso de adultério dentro de uma família indígena, lançando mão de estratégias políticas no sentido do apaziguamento ou rompimento entre as partes.

Como vimos no tópico anterior, as relações tratam de tentar consanguinizar o curador, no sentido de ampliar a possibilidade de confiança com o mesmo, ainda que esta nunca seja plena. Aqui a própria

---

<sup>44</sup> Ver o comentário de Sztutman (2005, p.161). A feitiçaria exposta por Maybury-Lewis (1974) para os Xavante, por exemplo, integraria o contexto de afinidade nas relações aldeãs.

acusação de feitiçaria, da mesma forma que a agência dos curadores e dos não humanos invocados por eles, ou mesmo o estabelecimento do compadrio, movem os graus de proximidade e distância entre os atores. Estas agências, assim como tratavam de maneira diversa Da Matta e Carneiro da Cunha sobre a questão do compadrio e amizade formal, são igualmente elaboradoras do social, criando identificações e diferenciações.

É possível traçar uma comparação, portanto, ao trabalho de Vanzolini (2015) sobre os Aweti no Alto Xingu, onde a feitiçaria é colocada como meio de afastamento do próximo. Se considerarmos a feitiçaria como acusação, daqueles que fazem, ou melhor, demandam o mal, poderíamos colocar algo semelhante, apesar do mediador da feitiçaria, o curador, poder estar até fora do âmbito das relações sociais regulares dos envolvidos. No entanto, se considerarmos os trabalhos dos curadores e *kujá* e não nos restringirmos aos momentos específicos da acusação de feitiçaria, vemos que eles tanto criam novos vínculos, aproximam, como os rompem, afastam. Não apenas entre curadores e pacientes, mas também entre aqueles que desejam, por exemplo, puxar uma mulher (criar afinidade real), ou mesmo unificar a chefia de uma TI, reduzindo o poder da oposição faccional potencialmente disruptiva. Estes trabalhos podem ser paz e podem ser guerra, podem ser consanguinização ou afinização, dependendo do ponto de vista. E resta então à feitiçaria, como sempre, como acusação, o lugar da contraposição e negatividade nunca ou raramente admitida, do fazer o mal.

Este aproximar e afastar, esta lógica da aliança, tem relação ao que Rosa coloca como caráter beligerante da feitiçaria e do xamanismo. Se aqui não vimos o enfeitador ser necessariamente atacado com um contrafeitiço, a relação entre os curadores indica para as oposições que fazem com que relações do consulente com os outros curadores sejam prejudicadas, seja enfatizando sua própria força sobre a dos outros, seja colocando como os outros curadores como “batendo contra”, como promotores do mal, ou com comportamentos inadequados, como curadores que se embebedam. A feitiçaria passa a ser aqui uma questão de perspectiva, não havendo limites definidos universalmente entre ela e o curandeirismo ou o xamanismo.

Nem sempre, porém, as oposições entre os curadores implicam que os consulentes não consultem simultaneamente a ambos, procurando comparar suas falas e somar suas forças. Se, como aponta Veiga (2000, p. 144), podem haver “partidos” de *kuiãs* em oposição, algo próximo ao que eu também pude perceber com os curadores



“combinados”, estas relações podem ser bastante mais complexas ao se considerar as ligações de cada indivíduo envolvido em uma situação particular. Até mesmo as oposições entre curadores podem ser deixadas de lado momentaneamente de acordo com a gravidade da situação e vinculações políticas da família. Mas, mais uma vez, se está a lidar com uma complexa teia de relações, em que a previsão sobre as reais ações e intenções dos outros ficam cada vez menos evidentes. O risco aumenta progressivamente.

\*\*\*

No presente capítulo, estivemos acompanhando consultas a curadores e procurei analisar de que maneira estes trabalham e como se relacionam com os atendidos. Vimos que há vários critérios para as escolhas dos caminhos tomados nas circulações e trajetos entre os curadores. A abertura aos diversos tipos de especialistas é algo que fica explícito neste capítulo e que indica para a pluralidade de ligações possíveis, em diálogo direto com o contexto religioso brasileiro. Neste, podem se alimentar muito mais de imprecisões, indefinições e multiplicidade de caracterizações do que de uma simbologia bem demarcada, uma classificação discreta bem estabelecida.

Pudemos ver que ao mesmo tempo que há aspectos sociológicos que permitem o estabelecimento destas redes, também há aspectos muito pessoais de avaliação e de atualização das relações. O teste, a verificação, porém, é o principal elemento que permite avaliar a força de um curador. Ele, porém, não é suficiente para avaliar a intenção de um curador, nunca plenamente garantida na relação assimétrica entre curador e consulente. Nem as tentativas de aproximação do curador através do compadrio e o envolvimento deste em termos de afinidade real permitem eliminar desconfiças de que o curador não esteja “falando certo”, que esteja “batendo contra”.

Apesar de pouco desenvolvidas aqui, também fiz menção a algumas possibilidades de aproximações e afastamentos em relação a referências sobre o xamanismo ameríndio em geral. Assim, mencionei a pouca centralidade dos atendimentos no corpo, mas a presença fundamental dos nomes. Vimos que tanto nomes como elementos como “anjos da guarda”, em traduções divergentes, seriam componentes ou entidades através das quais se pode mudar destinos, relações, a saúde e o comportamento das pessoas. No entanto, noções como a de “feitiçaria” parecem se difundir como uma linguagem comum e que não parece sujeita a grandes equívocos, no entanto, o “fazer o mal” parece colocado sempre em outro lugar, nunca naquilo que o próprio ator realiza.

Como afirmei, este início de nosso caminho tinha a intenção justamente de desafiar os limites entre certas definições. Promovi isso seguindo alguns atores em suas relações com curadores. Nosso percurso cósmico, porém, não fica tão evidente por enquanto. Mas este início já nos permitiu indicar a oposição entre o fazer o bem e o fazer o mal como questões perspectivas e fundamentais ao contexto do curandeirismo e da feitiçaria. Invertendo de certa forma a proposta deste capítulo, em seguida buscarei compor com diversos interlocutores algumas categorizações, classificações e comparações dos curadores e xamãs e de suas relações cosmológicas. Tentarei avançar dando destaque, como aqui, para a particularidade das perspectivas, mas destacando suas potenciais incompatibilidades e oposições. A partir daí poderemos seguir para a abordagem cosmopolítica de maneira mais aprofundada.



## 2. TRADUÇÕES, OPOSIÇÕES E MISTURAS

No capítulo anterior vimos alguns curadores não indígenas cuja formação e trabalho afirmem serem distintos daqueles dos *kujá kanhgág*, ainda que os curadores tenham em geral ligações mais duradouras com os indígenas. As circulações em diferentes serviços ampliam as possibilidades, em especial nas grandes cidades, onde se procuram curadores sem uma rede de relações mais ampla e histórica com a comunidade, podendo inclusive incluir igrejas evangélicas. Procurei no capítulo anterior, ao contrário de promover classificações, indicar para algumas lógicas que envolvem a consulta a estes mediadores, as motivações e escolhas envolvidas. Vimos que alguns termos de tradução eram colocados, mas outros eram deixados em sentidos e posições ambíguas.

Ainda que a distinção entre *kujá* e outros curadores seja recorrente, e estejamos a todo tempo tentando caracterizar o divino, diferentemente do capítulo anterior, onde é possível alinhar de certa maneira discursos e práticas dos indígenas, no presente capítulo procurarei indicar justamente a diversidade que pude encontrar entre perspectivas indígenas sobre o trabalho dos diferentes especialistas. Trato neste capítulo de pessoas que eram socialmente distantes entre si, compondo grupos políticos, religiosos e familiares bastante afastados em alguns casos, tendo os interlocutores experiências bastante diversas. Por esta razão optei por organizar o capítulo privilegiando a posição dos atores sobre as temáticas que pude trabalhar com cada um deles, para que o leitor não perdesse a lógica que conforma cada uma destas perspectivas. Entendo que isto compromete a linearidade do capítulo, por isso também fiz algumas junções temáticas onde avaliei que havia maior benefício disso em relação às perspectivas particulares. Reuni três blocos de temas: inicialmente foco na questão da tradução e as agências que definem a pessoa, seus guias, espíritos, etc. Em seguida trato de experiências e classificações entre curadores, *kujá* e igrejas com foco em posições mais bem demarcadas em termos religiosos. No terceiro tópico apresento perspectivas que invertem, desarrumam algumas definições. Ao fim, discuto comparativamente os casos apresentados. Trato da figura divina presente em quase todos os casos, da importância da classificação moral nos julgamentos dos curadores e *kujá*, entre *há* e *kórég*, cruzando-a com a avaliação de força dos especialistas. Finalmente discuto a noção de “sistemas ideológicos” proposta por Rosa (2005) ao xamanismo *kanhgág*. Estas discussões guiarão todos os

demais capítulos, que tratam de perspectivas específicas relacionadas ao *há* ou ao *kóreg*.

## **2.1. Traduções entre agências humanas e não humanas e a constituição da pessoa**

No capítulo anterior descrevi, a partir principalmente dos curadores, perspectivas distintas sobre a conformação da pessoa. Apresentei curadores influenciados pelo que poderíamos chamar de “espíritos” com que mantinham contatos, e outros conformados por entidades diversas que definiam até seus gostos e caráter. Abordei as possibilidades de influência de diferentes entidades sobre as pessoas, fazendo elas mudarem seus comportamentos e suas relações para com as outras. Se mostrou interessante, então, o termo “anjo da guarda” sobre o qual havia diferentes acepções. Esta seção explorará de maneira mais detalhada diferentes perspectivas que envolvem esta e outras traduções, discutindo comparativamente entendimentos diversos sobre que tipo de entidades, espíritos, seres, estão relacionados à pessoa, de que forma, e qual o papel de curadores e *kujá* em relação a eles.

### **2.1.1. Curas por Jesus Cristo e ajuda do Anjo da Guarda (Virgínia e Sandra)**

Lembro que a curadora Marta mencionara a cura de Virgínia através da interseção de um “médico” com quem Marta mantinha contatos em suas visões. Virgínia, com 42 anos, era filha de Serafim, índio de outra etnia casado com *kanhgág*. Ela demonstrou a mim bastante insegurança ao falar sobre Marta e sobre sua experiência de cura. Mesmo tendo visto, ela custava a acreditar e dar um sentido ao que ocorreu. Com diagnóstico médico de câncer de mama, Virgínia recebeu a visita noturna de um homem de cabelos e barba longos. Com ele havia outras pessoas, todos vestidos de branco. Ela pensava que era Jesus Cristo, e dentre os demais reconheceu Nossa Senhora. Jesus Cristo afirmou que iriam tirar a doença dela. Depois daquela noite, voltou a fazer exames antes de sua cirurgia no hospital, mas o câncer desaparecera, surpreendendo os médicos. A experiência é ainda mais surpreendente porque Virgínia havia se confundido sobre qual lado estaria o tumor, mas Jesus Cristo acertara o lado.

Sendo assim, temos uma diferença entre atores que vieram tirar a doença de Virgínia, sendo para ela Jesus Cristo e Nossa Senhora, e para Marta, espíritos de médicos e enfermeiros. É interessante que esta

diferença se mantenha mesmo com a insegurança da própria Virgínia sobre o que ocorrerá, sem que tomasse como certo o discurso da própria curadora, cujo papel neste caso fica em segundo plano. Mesmo com esta experiência, Virgínia afirmava que certas doenças não podiam ser curadas por curadores. Desta forma, sua filha que estava com pedra na vesícula se preparava para uma cirurgia no hospital.

Virgínia era neta de Gaspar, curador que falecera pouco antes de meu campo e que vimos ter passado sua mesa para Francisco. Tive oportunidade de, junto com Virgínia, conversar com Sandra, que dizia que Gaspar fora o único curador em quem acreditara. Sandra não tinha parentesco direto com a família deles. Gaspar teria salvo a filha de Sandra quando era pequena que estava fraca e sem comer. Com o benzimento e chá de Gaspar, a menina expelira uma bicha viva pelo nariz, ficando melhor de imediato.

Sandra contou outro caso, que assim como ocorria com Virgínia, a deixava em dúvida. Seu sobrinho se acidentara, batendo a cabeça. Quando foi ao hospital já estava perdendo os movimentos das mãos e tinha muita dor. Ao ser encaminhado para a sala de cirurgia, o médico, mesmo já tendo a ciência formal do próprio rapaz, reforçou com a família que não sabia se o rapaz sairia vivo. Mas após a cirurgia, o médico falou que o rapaz era muito forte, que o espírito dele devia ser muito forte. Sorridente com o sucesso da cirurgia, o médico revelou que durante a cirurgia ele viu uma pessoa sentada na cadeira que ficava ao lado do oxigênio na sala de operação. Estava toda de branco, coberta por um véu na cabeça, olhando para baixo, com a mão erguida sobre o rapaz. Três pessoas na sala viram esta pessoa ali. O médico, assustado, mandou a pessoa sair, pois ali não podia entrar ninguém. O médico disse que seria alguém que morrerá. Virgínia disse que devia ser o “anjo da guarda” do rapaz que estava ajudando ele se curar. Sandra confirmou que o médico disse que era alguém que morrerá, mas ela também achava ser o “anjo da guarda”. Virgínia comentou que o anjo da guarda, como seu avô Gaspar sempre falava, era como pessoa mesmo, podia ser homem ou mulher, vestido de branco.

Novamente vemos a noção de anjo como uma relação de proteção e ajuda. Neste caso, ao invés de santos, podem ser formas de existência que aparecem como pessoa, vestida de branco. Por outro lado, pessoas vestidas de branco que vem operar Virgínia são traduzidas como Jesus Cristo e Nossa Senhora. Ao passo que estes últimos estariam em posição de operar, dispensando a ação médica, o anjo aparece em posição de ajuda ao enfermo durante o procedimento médico. O anjo teria uma existência independente do paciente. Nota-se, porém, a grande incerteza

sobre estas experiências e suas traduções, admitindo-se influências múltiplas que são retraduzidas e reavaliadas, mesmo quando a experiência em si é narrada por um médico ou um curador. Vejamos com Cida outra forma possível de tradução do “anjo da guarda”.

### 2.1.2. Traduções possíveis do *jagrẽ* e o trabalho dos *kujá* (Cida)

Cida era professora bilíngue aposentada e já trabalhara com vários antropólogos. Ela utilizou a tradução “anjo da guarda” para tratar dos *jagrẽ*, que seriam como espíritos, com um lugar próprio deles, que só viriam quando a pessoa precisava. A filha de Cida, Paula, achava a tradução de *jagrẽ* como “anjo” inapropriada, por seu peso religioso. Ela preferia a tradução como “espírito”, considerando haver, por exemplo, “espírito da mata”, e os espíritos “donos”.

Segundo Cida, cada pessoa teria o seu guia ou guias que “regeriam” a pessoa. O *jagrẽ* poderia ser bom ou ruim, por isso ela comparou ao “anjo de satanás” e ao “anjo de Deus”, conforme o caso. Comparando com as igrejas evangélicas ela também comparou o *jagrẽ* ao “espírito santo”.

A religião diz que isso não existe, que Deus... Mas, sei lá, para mim... Porque assim como Deus faz o bem, o espírito mau, o Diabo, faz o mal. A mesma coisa, tem o espírito bom, que vem de Deus, tem o espírito mau que vem do Diabo, do coisa ruim.

As figuras unificadas ou unificáveis de Deus e Diabo podem corresponder às diferentes atitudes dos espíritos, derivando estes dos primeiros. Haveria os *jagrẽ kórég* e os *jagrẽ há*<sup>45</sup>. Conforme seu *jagrẽ*, as pessoas teriam determinadas atitudes. Um *jagrẽ há* implicaria em bons comportamentos. Um *jagrẽ kórég* implicaria atitudes erradas. Cida conseguia observar, através do comportamento da pessoa, se ela tinha um *jagrẽ há* ou *kórég*, ainda que não conseguisse identificar qual o *jagrẽ* exato da pessoa. Seria como os brancos dizem: “o meu santo não combina com o dele”. Apenas os *kujá* saberiam identificar o *jagrẽ* de uma pessoa.

---

<sup>45</sup> “*Há*”, segundo o dicionário de Wiesemann (2011), teria o sentido de “feito”, “bom” e “bem”. “*Kórég*” seria “feito”, “pobre”, “estragado”. Adiante voltarei a trabalhar estas categorias.

O *jaḡrê* acompanhava a pessoa desde seu nascimento, mas poderia ser trocado através da mudança de nome, especialmente de uma criança que estivesse muito doente. A doença poderia ser causada porque o nome da criança era um nome fraco ou não era dela, sendo um nome de outra marca, *kamé* ou *kairu*<sup>46</sup>. O *jaḡrê*, portanto, ora aparece como um ser com ligação, mas distante da pessoa, e que deve ser afastado dela através de rituais, ora aparece como um espírito que uma vez afastado da pessoa faz com que esta enfraqueça, devendo ser resgatado ritualmente ou pela mediação de um *kujá*. Apesar do mesmo termo, portanto, estamos falando de ligações distintas, sendo necessário aproximar uns e afastar outros, mas não ficando evidente se há diferença ontológica entre estas formas de existência. A dificuldade em elaborar

---

<sup>46</sup> De maneira similar ao que coloca Cida, Oliveira (1996, p.114), chamando a atenção para as divergências nas descrições do cosmos *kanhgág*, identifica como ponto comum a existência de vivos e mortos e de *kuprîg-hà* e *kuprîg-kòrèg*, que poderiam ser traduzidos como espíritos bons e maus. Tommasino (2004, p.155), a partir de suas pesquisas na Bacia do Tibagi, também indica que todos os humanos teriam um *yangré*, e os *kujá* seriam aqueles que se dedicariam a seu *yangré*. A autora ressalta a aquisição das qualidades do *yangré* pela pessoa, destacando a existência de *yangré* bons e ruins, pacíficos e agressivos, bravos e mansos. Não ficava clara a distinção entre *yangré* e o *kuprîg*, que também podia ser traduzido como espírito de uma pessoa. Destaca-se a diferença aqui de que os guias não necessariamente seriam animais, mas poderiam ser humanos, como era o caso de Cida. Tanto Oliveira como Veiga (2000, p.110) colocam a relação do recebimento da alma a partir do nome, recorrendo aos discursos respectivamente de Fokâe e Miguel Kajêr, havendo a possibilidade, como coloca Veiga, de um *kujá* mudar o nome de uma pessoa, em seu caso, com o objetivo de mudar a pessoa de seção.

É interessante que as autoras ao tratar dos espíritos, acabem tratando simultaneamente da separação entre vivos e mortos. No caso de Cida esta separação não foi colocada de maneira mais evidente, sendo considerada a relação com os espíritos em forma geral, incluindo a relação entre espíritos de vivos, ainda que tenha mencionado a separação dos espíritos através do que chama de “ritual do remédio”. Este ritual poderia ser comparado ao ritual do *kiki*, que segundo Veiga seria o ritual que promoveria a separação entre espíritos dos mortos e os vivos. Sem a realização do *kiki*, Cida chegou a fazer um ritual público com o remédio que mencionara, para promover a separação dos espíritos, que tinham que estar no mundo deles, não destacando serem os espíritos dos mortos, porém. Neste caso o “remédio” teria uma agência muito similar ao do *kujá* como ator cósmico-ritual.



classificações discretas bem delineadas parece ser uma característica que transcende a diferença das informações de um ou outro interlocutor. Parece ser a tradução o problema. Não apenas a tradução ao português, mas à linguagem discreta, similar ao que vimos ao tratar de Ronaldo.

Além de serem ligados às pessoas, os espíritos também poderiam estar em determinadas localidades, “lugar dos espíritos ruins”. Os *kujá* seriam as pessoas com a capacidade de identificar tais lugares. Maria Jesus havia indicado que o morro na saída da aldeia seria um lugar “deles”, que desceriam por um caminho atravessando a aldeia toda. Cida considerava que as pessoas não deveriam circular por ali, mas era inevitável. Uma família que tinha seu rancho sobre este caminho acabou se mudando por causa disso. Ali havia morrido uma criança, que sem qualquer sinal de doença, dormira e não acordara mais. Estes espíritos maus poderiam causar mortes assim, ou fazer com que as coisas dessem errado para a pessoa. Eles levavam embora o espírito daquela pessoa, especialmente das crianças.

Desta forma, o território passa a ser recortado por influências positivas e negativas que afetam as pessoas. Não seria apenas o território, mas todo o cosmos estaria dividido por estas influências. Para ela, antes os *kujá* explicavam o que podia e não podia, onde não passar, com quem não conversar, até mesmo as árvores com as quais não deviam mexer. Cida considerava que antes os jovens acreditavam nisso e não saíam à noite, período em que estes espíritos andam, mas agora os jovens passavam as noites nas baladas, andando pelas estradas, sofrendo a influência de tais espíritos, que estragavam suas vidas.

Ele pode pegar qualquer um. E tem o espírito fraco. Se você não está seguindo certo os... pode se dizer os mandamentos... se você não está seguindo certo o que é para cumprir, o espírito mau lhe pega.

Sendo assim, há uma dupla relação moral. Os espíritos influenciam as pessoas a fazer o bem ou o mal, mas ao mesmo tempo as pessoas que não seguem certo são mais suscetíveis aos ataques dos espíritos ruins. Ao fim do capítulo retomarei este e outros casos para tratar destas distinções morais, que veremos reaparecer de diferentes formas no decorrer do capítulo.

Apesar de os *kujá* serem os responsáveis por indicar estas influências, Cida sentia-se mal em lugares em que havia influência de espíritos assim. Ela contou de uma vez quando ao passar por um caminho no mato escutou um “rachador de lenha” em um lugar que já lhe haviam contado ser lugar dele, lugar onde devia haver ouro. Ela teve

vontade de procurá-lo, perguntar quem era. Mas por estar com sua filha pequena, desistiu, pois o espírito da criança é mais fraco. Ela temeu que pedissem a filha dela ou que ela ficasse doente por perder seu espírito ali. As crianças podiam perder seus espíritos facilmente. Quando Cida ia com elas a algum lugar, sempre ao retornarem chamava as crianças para que seus espíritos não ficassem para trás.

Ela também contou alguns casos de doenças de suas filhas que comprovavam isso. Em um deles, sua filha se assustou com uma cascavel que tinham matado. Os exames médicos não confirmavam qualquer doença. Fora Luis César, um curador já falecido, que dissera que ela tinha se assustado e o espírito tinha saído dela. Ele então assoprou, fez as orações e na manhã seguinte disse que já havia trazido o espírito de volta para ela. Em outra ocasião, outra filha sua começou a ter febre após ter se assustado ao brincar no rio<sup>47</sup>. Dias depois a menina não queria mais comer e começou a ter diarreia, estava com o “olho feio”. Ela procurou um *kujá* que após examiná-la disse que ela “morrera” na água. Ele recomendou que a levasse no mesmo ponto do rio quando o sol estivesse quase se pondo e desse para ela beber três punhados daquela água, e outros três jogasse em sua moleira. Para Cida, todas as doenças seriam espirituais e poderiam ser tratadas pelos *kujá* e com remédios indígenas. As doenças espirituais dos brancos, porém, não poderiam ser curadas destas maneiras.

O “susto” parece, então, como outro elemento de tradução, estando presente no discurso de curadores e *kujá*, e aqui com o sentido da perda do espírito. A noção de susto, assim como a “lombriga assustada” permite uma interlocução direta entre indígena e não indígena. Os dois podem levar a sintomas similares. No entanto, no primeiro caso, o tratamento será uma recomposição da pessoa, resgatando sua alma perdida. Já no segundo, se apazigua a lombriga ou a extrai.

Vimos no capítulo anterior com Ronaldo a noção de “anjo da guarda”, como uma zona, uma região da pessoa, suscetível às influências de outras entidades, também vinculados ao nome, sendo através deste especialmente vulneráveis, vimos a suscetibilidade da pessoa à influência de seres outros que poderiam alterar seus comportamentos. Desta forma, é possível perceber como estas noções podem ser colocadas em paralelo. No entanto, nos casos descritos, há

---

<sup>47</sup> Ver também a noção de “susto” em Veiga (2000, p.135), com sentido muito similar ao narrado aqui.

um foco, naquele caso, em um afastamento da influência maligna, ao passo que aqui o foco está na reaproximação da influência benigna e fundamental à pessoa.

Estas traduções parecem bastante diferentes da independência que parecem ter os “anjos” para Virgínia, Sandra e mesmo Roseli. Nestes casos, estes seres aparecem como “outros”, sendo eles Jesus Cristo, Nossa Senhora ou outros santos vinculados à pessoa, podem a ajudar ou a curar. São “anjos” protetores. Notemos como este sentido da proteção não é desenvolvido por Cida, que utiliza a tradução de “guia”, “regente”. Vejamos agora como outros agenciamentos dos *kujá* podem relacionar tais perspectivas, diversificando as possibilidades das ações visando proteção espiritual e formação do caráter da pessoa.

### 2.1.3. Batismo e remédios: caráter e capacidades da pessoa (Pãgfy)

Outra forma de agência espiritual do *kujá* seria através do batismo<sup>48</sup>. Pãgfy, um sobrinho de Antônio então com 40 anos, contou um pouco do trabalho de um curador que falecera há pouco tempo, chamado Vicente. Segundo Pãgfy, Vicente teria batizado seu filho com ervas, falando para ele que o menino não iria pegar nenhuma doença. Vicente iria esconder o espírito do menino em um lugar que só Vicente mesmo saberia. Se o menino ficasse doente, sararia em dois ou três dias apenas. Pãgfy não sabia dizer onde o espírito de seu filho estava escondido. Outra pessoa lhe dissera que estaria embaixo de alguma pedra, pois as pedras eram as coisas mais fortes no mundo, então nem a doença poderia “entrar” na pedra. Outro filho dele, que não fora batizado da mesma forma, ficava muito doente, e dera muito trabalho

---

<sup>48</sup> Oliveira (1996, p. 111-114) descreve três batismos a partir do relato feito por Fokãe. Haveria a atribuição do nome no terceiro dia da criança e um batismo por volta de um ano de idade, feito na água corrente, para evitar doenças da infância, sendo nesta ocasião também atribuído um “nome do mato”, ou seja, um nome na língua *kanhgág*, caso isso não tivesse ocorrido no primeiro. Neste caso, haveria um casal de padrinhos além de uma apresentadora. Outro batismo poderia ser realizado na fonte de São João Maria, também com ação preventiva a doenças. Veiga (2000, p.113), recorrendo a esta autora, também coloca o batismo como uma forma de fortalecer a alma que a criança traria de nascença, e fixá-la no corpo. O batismo “indígena” seria feito com atribuição de nome e banho com chás. Além destes batismos, também fariam o “católico” em casa e o batismo na igreja. Soube que na TI Apucarana ocorriam batismos na mina de São João Maria, mas não pude saber maiores detalhes sobre eles.

quando era pequeno, tinha muitos “sustos”. O espírito dele iria para outro lugar, o *Věnh Kuprîg Jamã*, que Pãgfy traduziu como “cidade do espírito do mal”<sup>49</sup>. O resgate do espírito teria que ser feito por *kujá*, em seus sonhos, “colocando” de volta o espírito no moleque. Com o batizado de um de seus filhos, Pãgfy considerava Vicente como seu compadre.

Neste caso, temos outra possibilidade na constituição da pessoa. O batismo representa não apenas uma agência para fixação do espírito, dentro dos esforços rituais de aproximação dos elementos conformadores da pessoa. Pelo contrário, pode ser uma ação para ocultamento do espírito. O espírito não precisa ficar necessariamente próximo à pessoa, em seu corpo ou junto a seus outros elementos. Este ocultamento é vantajoso desde que o espírito não esteja perdido. O *kujá* neste caso passa a ser o elo de garantia da localização do espírito, e, portanto, da sobrevivência e longevidade da pessoa. Estas possibilidades reforçam a concepção, já mencionada por Cida, de que as doenças atacam o espírito, e se não conseguirem atacá-lo serão fracas contra o corpo. Aqui também aparece mais uma vez a doença como algo que “entra” na pessoa através do corpo, buscando relação com seu espírito. É interessante notar como o ocultamento poderia prevenir ataques de outros curadores, aproximando a noção do espírito (ou anjo) como um elemento mais vulnerável da pessoa, através do qual curadores podem agir.

Pãgfy contrastou o trabalho de Vicente ao de Luis César, já mencionado por Cida e no capítulo anterior por Antônio, e que Pãgfy considerava como *kujá*. Segundo ele, Luis César era “bom” assim como Vicente. Mas Luis César falara para Pãgfy que não podia fazer o batismo como Vicente fizera. Por isso, Pãgfy considerava que os *kujá* eram todos diferentes<sup>50</sup>. Segundo Luis César lhe falara, Vicente podia

---

<sup>49</sup> Ele não se lembrava de outra tradução, mais apropriada. Outros interlocutores traduziram como “morada dos espíritos dos mortos”. Em Wiesemann (2011): *věnh* = de si mesmo, de alguém; *kuprîg* = espíritos; *věnh kuprîg* = espíritos dos mortos; *jamã* = moradia.

<sup>50</sup> Para Pãgfy, o trabalho de Maria Jesus também era “diferente”. Ela falava com Deus e com “nossa Mãe”, Nossa Senhora Aparecida, para prever o que iria acontecer e como seria a pessoa. Pãgfy foi o único interlocutor a espacializar a atuação do *kujá*, localizando o trabalho de Maria Jesus na aldeia Água Branca, e outro *kujá* na aldeia Apucarantina, caracterizando que Deus “escolheu” cada um deles para “cuidar” de cada uma destas localidades. Destaco que a noção de

também tirar os espíritos destes lugares que escondia. Se Luis César escondesse, não poderia mais tirar e tampouco poderia garantir que o espírito não mudasse de lugar. Então quando o menino ficasse doente e Pãgfy fosse procurar Luis César, este teria que procurar o espírito, sem certeza que o pudesse encontrar, e o menino poderia ficar mais doente. Por isso o filho caçula de Pãgfy não teve o espírito escondido, e as doenças pegavam mais rápido nele.

Mesmo não sendo *kujá*, Pãgfy conhecia alguns recursos com efeitos similares ao batismo narrado. Ele explicou que, nascendo uma criança, poderia pegar um pedaço do umbigo quando seco, e colocar num buraco de uma pedra ou sob uma pedra. A criança iria morrer só quando estivesse muito velha. Ele não tinha feito para seus filhos por ter medo de fazer errado e isso trazer alguma consequência ao filho. O umbigo poderia ser colocado também em um buraco da árvore *pir fé*. O efeito neste caso seria uma pessoa disposta à briga, o que seria perigoso, pois poderia bater em qualquer um, procurando briga quando bêbado. Também teria dificuldade de ter marido ou mulher por brigar demais. Um dos remédios que queria fazer para seus filhos era para serem bons jogadores de futebol. Deveria matar uma saracura e queimar suas pernas, passando nas crianças como carvão. Isto teria que ser feito ainda com as crianças pequenas, mas mesmo com adultos poderia funcionar. Outra que conhecia era a árvore sapua, que sangra quando é cortada. A associação desta árvore a uma criança a tornaria “matadora”, podendo matar em qualquer briguinha, sem que ninguém descobrisse o ato. A pessoa que lhe revelara este remédio dissera, porém, que o remédio “não prestava”. Haveria portanto remédios bons e remédios ruins.

Esta pessoa que o ensinara era um “meio *kujá*”, que é como Pãgfy caracterizou pessoas que conheciam um pouco dos remédios. Sendo assim, a diferenciação não se daria entre as diferentes associações cósmicas, mas os conhecimentos acumulados, permitindo uma gradação de conhecimentos xamânicos, com os remédios tendo uma agência xamânica similar aos dos próprios xamãs. As pedras, árvores, partes de corpos de animais, podem se tornar agentes, com propriedades que permitem endurecer, enrijecer, ou então tornar forte, hábil, etc. O umbigo, assim como o anjo e o espírito, aparece como uma extensão ou parte da pessoa peculiarmente vulnerável a estas manipulações.

---

que os “*kujá* são diferentes” é título da tese de Rosa (2005). Comentarei isso ao fim do capítulo.

De forma similar a Pãgfy, Fëgnu descreveu a forma de tratamento do *kujá* soprando e depois podendo esconder a pessoa, por exemplo, em um oco de um pau, junto a algum passarinho, para que este cuidasse da criança perseguida por doença e esta não ficasse mais doente. Neste caso, se coloca, portanto, um sentido de proteção direta entre o agente não humano e a pessoa, passando a independer, portanto, da ação do *kujá*.

Em termos comparativos, é interessante contrastar com a ocultação de espíritos como procedimento de feitiçaria. Entre os Suyá analisados por Seeger (1980, p.115), por exemplo, o feiticeiro oculta os espíritos de sua vítima. Isto torna a vítima uma pessoa incompleta, ainda que não a leve necessariamente ao óbito. Esta incompletude pode levar a pessoa, pelo fato de ter seu espírito junto aos animais, plantas ou peixes, a ter um papel na realização de rituais. O que vemos aqui, pelo contrário, é que o ato de esconder o espírito não necessariamente é um ataque, podendo ser uma proteção e aparentemente não implica em tendências xamânicas ao paciente, também não sendo uma pessoa menos “completa” por isso, o que também contrasta com o que nos apontava Cida. Ou seja, o espírito, desde que se saiba onde ele está e que um xamã possa controlar sua localização ou mesmo que seja cuidado por um não humano, pode estar afastado da pessoa. E isto ao invés de enfraquecer, protege a pessoa.

É notável que mesmo que Pãgfy e o “meio *kujá*” citado considerassem alguns dos remédios como “ruins”, os conhecimentos dos mesmos ainda fossem repassados. Isto indica para a possibilidade de seu uso, e que este devia trazer potencialidades valorizadas em determinados contextos, ou mesmo que sua classificação como “ruins” fosse um discurso específico para o pesquisador. Pude explorar isso com outros interlocutores.

Um irmão de Pãgfy, então com 36 anos e ainda solteiro, considerava positivamente a posição de brabeza colocada através da interposição de remédio, justamente por colocar o indivíduo em posição de superioridade em uma briga. Segundo ele, havia “tios” seus que teriam utilizado um remédio que deixava a pessoa calma para ouvir, mas havendo briga, teria a coragem e presteza para esfaquear e matar o agressor. Por sinal, em uma ocasião quando o encontrei bebendo em um bar, ele falou a mim que iria matar uma liderança da área. A família dele acabou mudando de aldeia depois disso. Outro irmão deles revelou que havia passado um remédio em um casal de filhos seus, isto fez com que eles tivessem muita força para brigar, ele próprio não conseguia apartar os dois quando brigavam.

Outro interlocutor, neto de um conhecido *kujá* há muito falecido, afirmava que seu avô, um dia que tinham ido pescar, teria lhe dado três pedrinhas para ele engolir, dizendo que era remédio. Depois que ele as havia engolido, o avô disse que era para ele viver muitos anos. Este interlocutor também comentou de remédios similares aos descritos por Pãgfy, que serviriam para ficar forte, podendo destroncar um em uma briga. Também comentou do miolo de quati, cuja cabeça é muito dura, e que uma vez ingerido, após cozido, daria grande resistência contra golpes.

É possível esconder o espírito, e diversos remédios e procedimentos sobre o corpo ou suas extensões (umbigo) teriam igual poder de definir capacidades, com uma ligação paralela entre remédio, elementos não humanos, corpo e caráter<sup>51</sup>. Mas a pessoa também pode ter outras origens, não sendo “composta” depois, mas advindo de um meio outro.

*Filho da Água Viva e filho de Nossa Senhora Aparecida (Antônio; Ademir)*

Uma forma de agência descrita por Antônio dizia respeito a uma *kujá* já falecida havia muitos anos. Antônio e sua mulher já tinham várias filhas mulheres na época e queriam um filho homem. Eles comentaram com esta *kujá* que lhes disse que ela iria “pegar” um filho para eles em uma mina de água, localizada hoje próxima a um

---

<sup>51</sup> Na bibliografia, Oliveira (1996, p. 115), divergindo de Veiga (1994, p.128) que considera que idealmente a constituição física e o nome enquanto espírito/caráter deveriam coincidir, acha mais pertinente a relação alma-nome, especialmente pelo resgate de almas se dar, segundo ela, através do nome. Veiga (2000, p.109) posteriormente destaca a “crença” de que as pessoas nasceriam com qualidades herdadas do ancestral encarnado ou de seu nome, mas também os remédios seriam destinados à prevenção de doenças e fortalecimento. Dentre alguns citados, está o cipó de tigre (*mĩng mrũr*) usado com a finalidade de ficar “bravo”. A associação às potencialidades das coisas é algo que parece recorrente no xamanismo *kanhgág* (p.ex. TORAL; SILVA, 1997, p.155), aparecendo de maneira muito similar ao que é colocado aqui em Rosa (2014, p.117) com remédios utilizados para garantir características profissionais (caçador, melador, pesador) a novatos. Certamente também não é uma exclusividade *kanhgág* (CHAUMEIL, 1998, p.145s). Aqui vemos que as formas de associação parecem privilegiar a relação espírito-caráter, mas com associação “espiritual” dada de múltiplas formas com elementos diversos e diversas origens no cosmos.

cruzamento da estrada. Ela disse que ali tinha filho macho e pegaria para eles. Um dia esta *kujá* falou para ele que a mulher estava grávida, ela já tinha pegado para eles na mina, era um menino. Ela revelou que ele era “filho da água viva”. Não poderia faltar doce àquele menino e tinham que cuidar para que ele não assustasse. Efetivamente a barriga da mulher de Antônio começou a crescer e ela deu à luz a um menino. Ele só queria comer doce e era muito assustadiço. No capítulo quinto tratarei do destino desta criança.

Sendo assim, não apenas um *kujá* pode tratar de esconder espíritos, resgatar aqueles que se perde, ou juntar-lhes a determinados elementos que deem determinadas características, forças e proteção à pessoa. O *kujá* pode pegar crianças de um “outro mundo”, da água, e levar ao casal. Isto permite pensar a própria água como tendo uma perspectiva. A água viva. Esta perspectiva é transportável aos humanos através da *kujá*. O filho, tornado “humano”, é, porém, fraco e tem gostos peculiares.

Outro caso ocorreu com Ademir, de quem tratarei adiante neste capítulo. Maria Jesus teria contado a Ademir que Nossa Senhora iria mandar um filho para ele e a esposa. No entanto, ele não seria igual aos outros. E realmente o menino tinha medo de qualquer coisa, acostumando-se muito lentamente com as coisas. Qualquer coisa tinham que levar a Maria Jesus, não podendo dar remédios farmacêuticos para ele, que lhe faziam mal. Ele tinha que ser curado apenas por Nossa Senhora. Até para cortar seus cabelos tinham que pedir para Nossa Senhora e deixar uma mecha para ela. Haveria, assim, uma diferente construção da pessoa e corporalidade a partir de uma origem da pessoa no santo. Não foi destacado neste caso o possível destino xamânico da criança, porém. O menino tinha então sete anos de idade.

Estas experiências, ainda que sejam raras, multiplicam as possibilidades de formação da pessoa, ou mesmo sua origem. Não apenas as crianças podem ser moldadas a partir de práticas xamânicas, como estas práticas podem trazer crianças de outros mundos, sejam estes os mundos não humanos da água ou dos santos.

Em todos estes casos, há implicações à pessoa, em seu corpo, seu caráter e suas capacidades. As várias possibilidades de agência sobre os espíritos e ainda as várias concepções sobre como estes se relacionam na formação da pessoa contribuem para as possibilidades de comunicação entre experiências xamânicas e as de curadores que vimos no primeiro capítulo, ambas agenciando parcialidades da pessoa, por vezes apartada dela, por vezes constituinte dela, e promovendo as associações, ligações,



aproximando e afastando suas influências, com a diferença que no caso xamânico há uma maior agência dos objetos, sejam eles da mata ou não. Começamos a ver também que aquilo que é bom, *há*, e o que é ruim, *kórég*, têm conotações variáveis conforme os contextos em que são empregados, podendo um caráter pessoal ser considerado algo “que não presta” em um caso, e em outros ser uma grande vantagem. Isso se tornará bastante mais evidente a partir da consideração das forças com as quais trabalham os diferentes *kujá* e curadores, que passarei a descrever em maior detalhe.

## 2.2. Igrejas, curadores e concepções do divino

Vimos no capítulo anterior que a distinção do trabalho dos curadores passa por avaliações de sua força e eficácia através do conhecimento de casos de terceiros e sobretudo da experiência direta na relação com cada um deles. Neste item retomo a caracterização de alguns curadores, especialmente alguns que não pude conhecer pessoalmente, e a caracterização diversa de seu trabalho a partir do posicionamento e relação de cada pessoa com eles. Traçarei maiores considerações sobre as formas diferenciadas de trabalho dos curadores a partir destas classificações, procurando avaliar até que ponto estas distinções têm implicações nas potencialidades do trabalho de cada um deles e se resultam em opções de frequentar ou evitar um curador ou *kujá*. Nestas classificações se torna necessário também passar a considerar a posição dos interlocutores quanto à religiosidade e as igrejas de maneira mais detalhada.

### 2.2.1. Curadores “misturados”, as igrejas e a transformação da cultura (Cida)

Segundo Paula, no passado o *kujá* estaria no topo da “hierarquia dos *kanhgág*”. Para sua mãe Cida, seria como o cacique atual. Ele teria o papel de um conselheiro espiritual, dizendo o que podiam ou não fazer, prevendo o que aconteceria. Cida acreditava que não havia mais *kujá* na TI Apucarana que trabalhassem como os antigos, e ela tinha interesse em conhecer *kujá* de quem ouvira falar em outras TI. Ela mencionou a possibilidade de se formar um *kujá*, cuidando de uma criança desde pequena para tanto, mas ela não estava bem segura de todo o processo, que talvez pudesse iniciar com um de seus netos. Ela mesma teria uma tendência a ser *kujá*, segundo já tinham lhe revelado, mas não se dedicava a isso, pois tinha que ser uma dedicação exclusiva.

Para Cida, Maria Jesus e Luis César misturavam. Este último falava coisas como *kujá*. O *kujá* não via na hora o que estava acontecendo ao paciente, ele “diz que vai ver”. O *kujá* assoprava, não fazia oração. E assim fazia Luis César. Ele sonhava, pedia para a pessoa voltar no dia seguinte para ele revelar o que estava acontecendo, se era algum “espírito mal” que estava fazendo a pessoa ficar doente. Mas ele também tinha as imagens de santo. Já Maria Jesus falava que ia conversar com o santo, com Nossa Senhora, de quem Maria Jesus era “devota”, coisa que *kujá* não faria<sup>52</sup>.

Mas esta distinção de uma “pureza” no trabalho do *kujá* não impedia que Cida procurasse os serviços destes dois curadores. Já vimos que ela havia consultado Luis César. Ela também consultou Maria Jesus quando teve uma ferida na perna que não sarava. Maria Jesus revelou já estar sabendo que alguém a chamaria, descrevendo que Nossa Senhora já lhe mostrara. Maria Jesus fizera algumas orações e dissera que eram “os bichinhos” que estavam fazendo isso, mas ela iria tirar esses bichinhos e a ferida sararia. Na sexta-feira seguinte o pé de Cida já estava desinchando e a ferida foi fechando até sarar. A cura impressionou até aos médicos. Por ter sido curada, Cida avaliava que não podia “desacreditar” o que dizia Maria Jesus.

Reforçando o que foi dito no primeiro capítulo, o que define a procura de um ou outro curador, antes de integrar uma lógica abstrata que diga respeito às mediações em si é mais relacionada aos recursos conhecidos e disponíveis, os quais se experimenta. Se tratam das ligações possíveis a cada ator em cada momento e lugar, dos históricos de relação pessoal com cada curador, benzedor e *kujá*, e da efetividade dos tratamentos apresentados.

A “mistura” não se colocava ao Cida falar das igrejas. Sempre procurando uma associação à “tradição” *kanhgág*, Cida disse acreditar em Deus, sabia que os índios acreditavam em Deus. Ela afirmou ter muita fé, sendo que considerava seguir mais o que chamou de “religião indígena” que seria a “crença nos espíritos”.

A religião indígena era a mais perfeita, eles adoravam tudo que Deus fez, não destruíam nada, para derrubar árvore eles pediam autorização para Deus. Para fazer o *kiki*, para derrubar o pinheiro

---

<sup>52</sup> Como fica evidente há caracterizações muito diversas do trabalho de cada curador ou *kujá*. Caso haja necessidade, o leitor pode adiantar a consulta a uma tabela resumo que consta na página 196.

primeiro eles faziam uma oração, falavam com Deus, para fazer o *kiki*, que era uma religião, a maior religião. O *kiki* era a base da organização *kanhgág*, hoje não faz mais! Como é que vão se organizar? Em que eles vão se basear? Religião? Estão todos perdidos, uns vão, outros não vão. Outros vão numa semana, num mês, numa festa, [mas] quando tem um bailão dos não índios, estão tudo lá, e na religião deles eles obedeciam à risca. Porque eles temiam – ah! Tem um ser superior!

Ela posicionava-se contra as igrejas entre os índios, pois teriam tirado tudo destes: rituais, danças, mitos. Primeiro a católica, depois a evangélica, dizendo que essas coisas eram pecado, que eram do demônio. Seu pai, que fora uma importante liderança da TI, se convertera à Assembleia de Deus décadas antes de Cida nascer. Tal conversão teria ocorrido em outra TI, depois de um chefe de posto ter matado um primo seu. Os índios se revoltaram e queriam matar todos os brancos que estavam lá. Nesta época um pastor da Assembleia de Deus convenceu os índios que eles não podiam brigar, que era pecado, que tinham que perdoar, porque Deus iria castigar, e os índios se converteram todos.

Os padres, os jesuítas, tinham sido trazidos pelos europeus para a domesticação dos índios, para “amansar”, como dizia sua mãe. Atualmente muitos indígenas “não querem saber da cultura, porque ainda dizem que é do demônio, que não é de Deus”. Cida, no entanto, não culpabilizava aqueles que seguiam a igreja, lembrando-se da conversão de sua família. Mas se preocupava com a perspectiva de passividade frente aos ataques dos brancos pregada pelas igrejas através do “amor”, “perdão”, sem os quais não se iria para o Céu.

Apesar desta oposição às igrejas, que não se coloca em termos de “mistura”, ela comparou que a igreja Assembleia de Deus seria a mais parecida à forma de religiosidade indígena, por haver a crença em espíritos, anjos, nos quais os índios também acreditavam. Mas ela se colocava contra o “fanatismo” que afirmava que a religião de fora, dos brancos, era a certa, que a deles era errada. Ela admitia que tanto a religião como a escola tiveram papel similar para “civilizar”. Proibiram a língua nativa e queriam ensinar outra. Agora a escola teria o papel de devolver tudo aos índios, se não era possível reavivar os rituais como antigamente, pelo menos fazer os jovens conhecerem e valorizarem. Como professora ela lutara para isso. Se não houvesse o fortalecimento da cultura, os jovens não iriam ser nem índios, nem brancos, não sabia o que seriam. Ela considerava que a inconstância na frequência às igrejas

se dava justamente porque as religiões eram algo que não era deles. Os jovens não obedeceriam a mais nada, nem aos pais, nem ao ritual, nem à igreja.

A busca de uma pureza da cultura tradicional *kanhgág* permitia a Cida traduzir em termos da existência de uma “religião *kanhgág*”, frente a qual determinados elementos aparecem como “mistura”, e outros aparecem em flagrante oposição a ela. Se curadores indígenas operam o que podemos chamar de uma apropriação de elementos alheios, mantendo ou não elementos “próprios” indígenas, de outro lado, os pastores, influenciados pela negação do “próprio”, ou melhor, atribuição de tal esfera ao maligno, promovem uma negação de si mesmos, evidenciada na passividade diante das agressões fatais dos brancos, mas nem por isso se tornam eles mesmos “brancos”. A igreja não é “deles”, eles, ainda como indígenas, mas sem cultura tradicional, não pertencem efetivamente a estas igrejas. Eles não são nem uma coisa nem outra. Não são mistura, mas a negação.

Se lembrarmos aqui do que propõe Kelly Luciani (2016) teríamos operando aqui, no exposto por Cida, duas lógicas de relação ao outro. A posição destes pastores se aproximaria da posição *criolla* exposta por este autor, uma posição onde não se é nem uma coisa nem outra, uma posição entre. Mas, vista de fora por Cida, não se trata do resultado de uma máquina de fusão, mas de negação, onde o devir outro (aparentemente desejável pelos atores) é impossível de se alcançar. Aqui é justamente o esforço de negação e de demonização o ponto central da crítica de Cida, e é o que promove dissociação ao invés de fusão. Do outro lado, temos a “mistura”. Aqui, como no caso de Gow (1991) e como desenvolvido por Kelly Luciani, poderíamos avaliar que ela se processa com base em um esforço de incorporação positiva, no plano da experiência, consonante com a cosmopolítica ameríndia do devir outro. As posições assumidas como “mestiço”, como “índio” ou como “branco” são relacionais, não se fundiriam, se oscilariam entre um estado e outro a depender da relação estabelecida. No exposto aqui, isso fica claro no que diz Cida sobre Luis César. Temos a possibilidade de um curador “falar como *kujá*” ao mesmo tempo em que, tendo seus santos, poderia também “falar como curador”. No entanto, há outros que parecem já não falar mais como *kujá*. No caso de Maria Jesus, sem negar a posição indígena, sem negar o indígena como os evangélicos, há um diálogo com, uma “devoção” a, elemento estrangeiro, o santo, Nossa Senhora. Maria Jesus talvez seja “espírita”, ela não é *kujá*. Aqui, portanto, é Cida quem promove uma determinada negação, a partir da “cultura”. Se os pastores negam aquilo que os índios têm, mas não

conseguem mudar tudo o que são, Cida nega por aquilo que os curadores não têm (religião indígena). Só a retomada da “tradição” pode representar um retorno ao ser indígena adequado. Assim como atribuído aos pastores, o que prevalece aqui, portanto, é a lógica da mestiçagem, não da antimestiçagem, mas com dois pontos de vista distintos.

Deixando para tratar do caso de Maria Jesus a partir do próximo capítulo, conheçamos um pouco de como isso se coloca a partir das palavras de um pastor indígena, pois, como afirmei, o propósito deste capítulo é indicar para as contradições de perspectivas distintas.

### 2.2.2. Caminhos distintos de curadores e evangélicos (Marco)

Marco era um dos pastores da Igreja Evangélica Kanhgág (IEK). Ele era também professor bilíngue, conhecedor da “cultura”, ou do que os antigos falavam. Marco construía um discurso reflexivo sobre as próprias crenças ao mesmo tempo em que tendia a se opor e a demonizar o trabalho de curadores indígenas, sendo que as conversas comigo também contribuíram para suas reflexões e mudanças em seu discurso amenizando este posicionamento. Ele foi um dos que narraram de maneira mais detalhada relações existentes entre *kujá* e seus guias animais, a partir de curadores já falecidos. As narrativas que trago aqui também servirão de comparativo ao que será apresentado no terceiro capítulo.

#### *Kujá e seus guias*

Tinha um curandeiro [...] tal de Antônio [Velho]. Aí ele falou para mim – eu tinha um filho doente, eu não era curandeiro na época. Mas daí ele tomava remédio, mas cada vez mais piorando. Fiquei preocupado com ele. Um dia de tardezinha, me deu sono, me deu vontade de dormir. Eu peguei no sono, dormi. Então sonhei. Veio uma mosca conversar comigo. A gente fala Dona das Moscas. É uma mulher. Ela falou – teu filho está doente, mas você quer que ele sare? – Quero que ele sare – então vá lá no mato, pegue aquela erva lá, faça o remédio e dê para ele. Ele vai sarar – então ele acordou, foi lá no mato, pegou aquela erva que ela explicou para ele, fez um chazinho e deu para o filho dele. No outro dia o filho dele estava curado! Depois daquela vez, toda as vezes que ele sonhava vinha aquela mosca conversar

com ele. Começou a explicar para ele. Ela ficou de companheira de trabalho. Virou curandeiro. Ele curava os outros, os doentes.

Mas haveria um problema, completou Marco. Estes espíritos cobriam seu auxílio pedindo um filho do curador, que levariam para eles. Antônio Velho teria negociado, porém, ao invés de entregar seu filho, dar um cavalo muito bonito que tinha. Ele levou o cavalo ao local indicado e o cavalo se enroscou na corda e morreu. O espírito não trabalharia de graça.

Marco contou também uma história de Benedito Campina, pai de Maria Jesus, sogro de Marco. Benedito revelara que trabalhava com o espírito do pássaro tesourão. Estes espíritos que o ajudavam a curar os doentes eram seus companheiros de trabalho. Benedito contara que os espíritos de outro curador vieram quando estava dormindo, e queriam jogá-lo no salto Apucarantina. Mas os passarinhos que eram seus companheiros o agarraram antes que atingisse o chão. Era seu compadre, Antônio Velho, que queria matá-lo. Por isso Marco considerava que estes ajudantes não eram de Deus. Ele descreveu também outra mulher que posara um tempo em sua casa por um filho de Marco estar doente. Ela viera fazer remédio e falara que o espírito do menino estava no “mundo dos mortos” e não queria retornar. Por isso a criança estava fraca e ia morrer. Esta mulher então disse ter levado a onça para lá, por ser um animal mais feroz e veloz. Ela pôde trazê-lo e o menino melhorou.

Estes relatos caracterizam o trabalho do *kujá* de maneira muito similar ao já apresentado por pesquisadores como Oliveira (1996), Veiga (2000) e Rosa (2005) a partir de seus interlocutores. Há consenso em apontar o trabalho do *kujá* como mediador entre o mundo aqui, dos vivos, e o mundo outro, dos mortos, podendo transitar recuperando espíritos dos vivos que vão para o mundo dos mortos com a ajuda e relação íntima com um guia espiritual animal, o *jagrê*, de sexo oposto ao do *kujá* e que pode se apresentar na forma humana<sup>53</sup>. Na bibliografia,

---

<sup>53</sup> Uma particularidade aqui seria a mosca como guia, já que na bibliografia consultada são raros os guias insetos, sendo presentes, por exemplo, no levantamento de Rosa (2005, p.137s), felinos (onça, tigre, gato do mato, jaguatirica), veados, cobras e aves (gavião, coruja, beija-flor, pomba), guia vegetal como a Maria da Erva (OLIVEIRA, 1996, p.79), e até cachorros, adentrando a esfera doméstica que Marco excluía como possibilidade, e apenas um guia abelha (CRÉPEAU, 2002, p.119). O espírito do tesourão também não foi especificado por Marco como sendo feminino.

alguns interlocutores também caracterizam tal guia como sendo um espírito “dono”, como é o caso aqui (CRÉPEAU, 2012, p.319). Retomarei tal questão no próximo capítulo para contrastar com as relações estabelecidas por Maria Jesus.

Como já mencionado, segundo Veiga (2000) haveria uma tendência ao estabelecimento de oposições entre *kujá*, que utilizariam seus poderes de enfeitiçamento e desfeitiçamento uns contra os outros, formando também alianças entre *kujá* contra outros. Mas aqui vemos operar esta oposição em nível dos guias dos *kujá*. Se lembrarmos da discussão realizada antes em torno da noção de “anjo da guarda” e suas traduções, talvez pudéssemos aproximar também aqui esta noção, ao comparar com estes seres outros, espíritos de animais, que podem atuar em favor de um *kujá* contra outro e seu guia. Espíritos que podem salvar o *kujá* de um ataque fatal. Neste caso, a aliança entre *kujá* e *jagrê*, cujo estabelecimento trataremos adiante, representa auxílio para cura de terceiros e proteção ao próprio *kujá*.

A principal diferença apresentada aqui seria, no entanto, a característica de cobrar o serviço de cura levando outra pessoa, outro espírito, por assim dizer, algo ausente na bibliografia mencionada. No caso de Marco, esta característica o ajuda a se contrapor aos trabalhos do *kujá*, mesmo quando atuasse conforme a cultura. O cuidado em não demonizar estes seres “estranhos” que “não eram de Deus” se desenvolveu ao longo de nossas conversas, estando ausente no primeiro momento, mas depois reaparecendo, especialmente para o caso dos curadores que usavam santos e não os espíritos de animais:

O demônio, diz que está ao redor de nós. Então quando a gente pede alguma coisa para o santo, aquele demônio faz as coisas para a gente. Então a gente acha que o santo fez milagre. Mas diz que não é milagre de Deus. É milagre de alguma outra coisa. Então, mudou nosso pensamento. Nós temos outro pensamento diferente, por causa dessas coisas. Agora se não tivesse entrado essa imagem, santo, eu acho que a gente se apegava mais com isso [espírito dos animais]. Mas entrou coisa do branco, Nossa Senhora, São Benedito...

### Curadores com santos

Apesar de conhecer alguns remédios, em uma primeira conversa Marco afirmou se referindo aos curadores: “não é certo mexer com essas benzeduras. Eles falam que é coisa do capeta”. Da maneira em que foi colocado, isso já indicava que os remédios indígenas podiam ser

também criticados por evangélicos, tendo ele que se colocar em uma posição espontaneamente defensiva. Ele comparava, de forma similar a Cida, que os benzedores de hoje já eram “misturados”, eram mais “para o lado dos brancos”, pois já falavam com santos. Entre outros, este seria o caso de Helena e Maria Jesus. Os curadores indígenas, pelo contrário, trabalhavam com os espíritos dos animais.

Sobre Maria Jesus, disse que “aquela lá diz que é feiticeira, mesmo”, e destacou que “tem pessoas que querem dizer que são alguma coisa, que querem ser mais do que os outros, querem aparecer”. Maria Jesus já era assim quando era crente, pois ela já fora também da IEK. Desta forma, ele procurava desvalorizar o “poder” de Maria Jesus, que falaria mais do que efetivamente podia fazer. A posição de demonização, porém, era atribuída a terceiros (“eles falam que”), afastando Marco desta colocação.

A presença desta tendência à oposição aos trabalhos destes curadores, comentada por Cida, não impedia, porém, uma valorização da cultura indígena similar à dela, mas que então enfrentava conflitos internos. Se os curadores eram misturados, ou mais do lado dos brancos pela presença dos santos, a relação entre a igreja e a cultura indígena era algo que deixava dúvida pela presença da Bíblia.

Tem horas que a gente fica confuso, porque o crente tem que seguir a palavra de Deus, mas a gente tem que conhecer também a cultura, porque a gente é índio. Então tem que explicar para os nossos filhos as coisas que os índios faziam, para valorizar nossa cultura, para que não se perca.

Marco parecia estar justamente no ponto de tensão, parecendo-lhe neste momento que a palavra de Deus e a cultura indígena teriam incompatibilidades. Em outra conversa, quase um mês depois, essas temáticas reapareceram em conversa com Marco, de maneira bastante mais relativizada.

Nós [evangélicos] estamos em um caminho, e o curandeiro está em outro caminho. Então [...] vamos pegar só a nossa linha, crente. E os curandeiros, eles não gostam dos crentes também. Então vamos deixar de lado. Deixa que eles façam o deles, [...] e nós vamos levando o nosso.

Ele reforçava, assim, a separação entre evangélicos e curandeiros (católicos) sendo que cada um devia seguir o seu caminho, respeitando a opção do outro. Segundo ele, porém, Maria Jesus não respeitava e falava que os crentes iam morrer queimados. Marco contrapunha dizendo serem “invenções” as histórias de Maria Jesus quando dizia que ia ao



Céu, onde conversava com Deus, não sendo isso possível na concepção de Marco. “Querer ser mais do que os outros”, “querer aparecer”, se mostra como sendo o oposto do “respeito”. E na medida em que Maria Jesus avançaria neste sentido, Marco se contrapunha a ela, deslegitimando suas falas como “invenção”, no sentido pejorativo.

Algo muito similar foi colocado por Sandra, de quem tratei no início do capítulo. O pai dela fora curador também e ela lembrava ele e sua tia, que era da Congregação Cristã, ficavam orando, cada um em um canto da casa. Um começando quando o outro começava. Para Sandra, eles faziam isso para “se achar”. Católicos e crentes eram a mesma coisa, apesar de os crentes terem o evangelho, a “palavra”. Cada um tinha que respeitar o outro, não podia “abusar”. Ou seja, é também é fundamental o “respeito” ao outro e há uma noção de igualdade, sendo que os curadores e evangélicos não poderiam se colocar como melhores que os demais.

Um detalhe é que, neste caso, a própria Sandra via com reserva a atividade do pai, pois “ele não era para poder curar” as pessoas, pois ele havia assassinado sua primeira esposa, grávida e o amante dela. Sendo assim, a avaliação moral de toda a vida do curador é fundamental. Foi quando estava na prisão que o pai dela recebeu seu “dom”. Lá ele rezava muito, pedindo perdão a Deus, e começou a ter sonhos em que se via curando outras pessoas. Se perguntava: “eu não sou Deus, será que é possível curar?”. Esta dúvida indica este conflito entre um poder superior e a igualdade pressuposta, com uma tensão em um potencial deslocamento hierárquico do curador<sup>54</sup>.

Há, portanto, um sentido moral tanto na oposição católico/crente que se mostra na possibilidade ou não do respeito ao caminho do outro, com uma zona de tensões entre atores que demonizam o caminho do outro, como também na própria diferenciação que o trabalho como curador pressupõe. Quem seriam eles para curar? Quem seriam eles para dizer que estamos no caminho do Diabo?

### Deus vivo

Segundo Marco, os evangélicos não acreditavam em santos por serem feitos pela mão do homem. Não havia, em sua percepção, uma ligação para além daquelas imagens de barro, não eram “vivos”, como o “Deus vivo”. Deus vivo seria o criador, presente em tudo o que vemos,

---

<sup>54</sup> Discutirei a questão política do *kujá* na terra no quarto capítulo, onde retomarei estas caracterizações.

mas que ninguém vê. Na tradução ao *kanhgág* seria *Topê*. Antigamente *topê* se referia a estes espíritos animais. Cada um tinha o seu. *Êg topê*, ou seja, o “deus dele”<sup>55</sup>.

Na perspectiva de Marco depois é que vieram a conhecer o Deus, através da religião evangélica e os brancos. Ele colocava a tradução de *Nūgme* como Inferno e *Kanhkā* como Céu, mas dizia ser diferente do que “falavam antigamente”, a morada dos mortos, *Vēnh Kuprīg Jamā*. Os mortos também viriam deste lugar à noite e apareceriam para algumas pessoas, ou faziam barulhos. A noite para eles seria dia e vice-versa. Ele associava os assobios que se poderia escutar à noite aos espíritos. Segundo ele “aquele espírito não pode ver ninguém. Se ele ver a gente, a gente vomita e morre, se não tiver curandeiro por perto”. Eles não poderiam permanecer no meio das pessoas vivas. Os *kujá* conheceriam este lugar, indo lá quando dormiam, podendo buscar os espíritos de pessoas que estavam doentes ou fracas<sup>56</sup>.

Mas com as religiões, houve uma mudança. Agora não falavam mais em *Vēnh Kuprīg Jamā*, mas sim em Céu. Os espíritos agora não iam mais para o mundo dos mortos, mas sim para o Céu. Não se trata, portanto, apenas uma questão de tradução, são mudanças cosmológicas. Os destinos daqueles que morrem são outros. Tal mudança é reconhecida como histórica a partir do contato. Apesar dela, Marco ressaltava sua religiosidade nas experiências que observava, mesmo considerando serem coisas aprendidas com o branco. Ele não podia mudar seu pensamento, pois ele tinha sua Bíblia, ele via os milagres e o poder de Deus, expresso em cada movimento do mundo. Deus que não se vê, mas que está oculto em cada coisa no mundo.

A religião parece ser para ele uma forma de pensamento e crença, mas tem base naquilo que verifica na prática com apodrecimento das imagens de santo e ao mesmo tempo a possibilidade de crença em um

---

<sup>55</sup> Relato do indigenista Rocha Loures, poderia ser aproximado desta explicação dada por Marco: “Por um simples instinto creem haver um Ente criador de tudo, ao qual dão o nome de Tupã. Cada um dos Caciques e Velhos fazem representar essa Divindade por um animal feroz, como por exemplo, por um tigre, um leão, um tamanduá, uma cobra, um gavião e a que dão o nome de Jangrê (que quer dizer companheiro meu), e a quem cada um em sonho vai consultar ao seu, sobre as aventuras da guerra, a que se vão propor” (LOURES, 1869, p.141, *apud*. VEIGA, 1994, p.154). Ou seja, simultaneamente à ideia de Deus criador, há uma pluralidade de divindades *jagrê*.

<sup>56</sup> Tratarei dos espaços cósmicos mencionados nos próximos capítulos. A relação com os mortos e estas aparições serão retomados no quinto capítulo.

ser que não é visível, desde que verificada pelos milagres e curas realizados. Este sentido prático que vimos no primeiro capítulo aplicado ao serviço dos curadores se recoloca aqui através da concepção de “milagre”. Há uma mudança temporal e espacial em termos cósmicos, já que o poder divino passa a necessariamente ser transcendente, não mais temporalizado e espacializado, ou melhor, é presente em tudo e sempre, e não dado nas interações contingentes com determinadas formas de existências, que relacionam cada um a particularidades específicas. Deus não pode apodrecer, ele não pode ter corpo, para lembrar a anedota levistraussiana, que se mostra aqui em um lugar um tanto inesperado. A corporalidade dos santos nas imagens, portanto, é falsa. Deus não pode ser visto, pois ele está vivo em todas as coisas, todos os movimentos do mundo. É ali, em todo lugar, que ele “se esconde”. Ele é absoluto.

Esta “mudança de pensamento”, em uma perspectiva histórica, abre a brecha para a relativização da crença, reforçada pelas diferentes interpretações da Bíblia que Marco comparava, a partir de outros pregadores evangélicos que também o deixavam “confuso”. E ele procurava ler a Bíblia para entender estas diferentes interpretações, indicando para mim alguns trechos em especial com que se debatia.

Deixando para tratar o tema da conversão evangélica e suas implicações em maior detalhe em outros trabalhos, fica ressaltada aqui que a conversão tem um caráter bastante profundo neste caso, uma mudança de pensamento, de concepção das formas de agência no mundo, a composição deste e suas posições. De uma miríade de elementos cosmológicos, passa a haver apenas Um de um lado (mas ao mesmo tempo em tudo), sendo a multiplicidade relegada ao outro lado, o lado do Diabo ou da mentira. Com isso, passam a haver dois caminhos a partir do evangelismo, com uma oposição evidente entre os evangélicos e católicos, pela associação destes aos santos e seres outros que não o Deus.

Diferente do que vimos com Cida, porém, a igreja não representaria o outro, o branco. Segundo Pedro, a igreja era “misturada”, pela presença da língua indígena de um lado e da Bíblia dos brancos de outro, questão bastante debatida entre as igrejas evangélicas nas aldeias que deixo para discutir alhures.

### Marco e o Espírito Santo

Reforçando o sentido das experiências pessoais, trago ainda duas situações vividas por Marco. Uma delas se deu antes de ele virar evangélico. Estando a antiga igreja católica na aldeia prestes a desabar, Marco ficara com os santos dali em sua casa. O padre dissera para ele

rezar todos os dias para os santos e assim Marco o fizera. Tanto rezou que os santos começaram a falar com ele, talvez estivesse sendo “encabeçado”<sup>57</sup>, pensava ele, deveria estar virando benzedor.

Marco conversou então com um amigo seu que trabalhava com o “livro supriano”, como chamam o livro de São Cipriano, popularmente conhecido no Brasil como sendo de magia negra, referência ausente entre interlocutores que comentaram a mim sobre ele. Seu amigo explicou a Marco que ser curador era bom, pois poderia atrair qualquer mulher que quisesse, poderia fazer tudo que quisesse. Com isso, Marco se convenceu a virar curador também. O curador disse para ele ir à sua casa à meia noite. Mas à noite Marco se questionou se queria isso mesmo, pois o padre lhe falava que adultério era pecado. Acabou não indo.

Após sua conversão, talvez a experiência mais forte para Marco como evangélico tenha sido em uma ocasião em que foi “tocado” pelo Espírito Santo. Após uma briga na igreja que quase o fez mudar para outra denominação evangélica, Marco, aconselhado por um pastor não indígena, fez jejum, permanecendo as noites na igreja orando. No sexto dia, Marco sem aguentar mais, deitou-se num sofá na igreja, dormiu, mas continuou rezando:

Eu fazia uma oração contrária, sabe. Aí eu acordava – opa! Não é assim não – orava de novo, dali a pouco me dava sono... então eu caí. Parece que eu estava no ar, deitado. Eu não estava dormindo, eu estava ouvindo todas as coisas que estavam acontecendo, só que eu não estava no chão, eu estava no ar. [...]. Aí eu pensei – Espírito Santo agora está me tocando. [...] Eu vou andar – falei – eu vou voar! – Aí eu fui. Voei lá em cima, eu estava ouvindo tudo aqui no mundo. Acho que

---

<sup>57</sup> “Encabeçar” tem um sentido que pode ser próximo de “idear”, também presente no vocabulário *kanhgág*. No dicionário de Wiesemann (2011) encabeçar está como descrição do termo *krîn*, também traduzido como “dar ideias”, com exemplo bastante reflexivo, de “dar ideias um ao outro”. Me parece haver uma diferença, porém entre eles na tradução, pois idear expressa um aconselhamento em sentido mais simétrico, como um cunhado idear o outro. Já o termo encabeçar implica uma relação assimétrica na qual há uma mudança daquele que sofre a ação, que passa a seguir junto com o outro a ideia, ou mesmo o jeito (*jykrê*). Neste sentido, ser encabeçado pelo santo implica em passar a seguir este, não em uma troca simétrica. Este sentido aparece em outros lugares deste trabalho e será importante em passagem do capítulo quarto.

o Espírito Santo entrou no meu corpo. Eu estava olhando lá, aquela cidade [...]. Parece-me que eu voei o mundo inteiro. Eu vi aquele mar, verde, escuro assim. Falei – esse aí é o rio, né – eu acho que eu andei tudo, no mundo inteiro.

Marco ficou muito alegre depois desta experiência. Sua vida mudou para melhor, seu pensamento se abriu. Ele tinha dó de todos. Teve dó da mulher com quem brigara na igreja, orou por ela. Passou a voar todas as noites. Ele próprio comparou esta experiência à dos curandeiros, que também voavam desta forma. No entanto, ele parou de fazer jejum e então deixou de sentir aquilo. Se voltasse a se dedicar a isso poderia voltar a ter estas experiências, mas ele não se sentia motivado o suficiente para fazer tanto jejum e orações. Suas orações duravam apenas alguns minutos. Já os pastores da cidade trabalhavam só fazendo isso, orando, jejuando, por isso seriam fortes. A oração fortaleceria o espírito.

Ele citou o caso muito semelhante ocorrido com uma senhora residente na cidade, que era “católica firme”. Isto não acontecia apenas aos crentes, portanto. Mas seria necessário fazer jejum, orar bastante e “ter a mente só com Deus”. Segundo Marco também era possível que o demônio entrasse no corpo de uma pessoa. As experiências de incorporação, portanto, poderiam se dar em crentes e católicos e ser consideradas positivas, com o Espírito Santo, ou negativas, com espíritos malignos, demônios.

Juntamente com a figura divina incorpórea e onipresente, o Espírito Santo aparece como outra presença acorporal, mas que pode incorporar nos fiéis, sejam eles católicos ou crentes. O Espírito Santo seria uma forma do absoluto, parte integrante de Deus, sendo sua tradução *Topě Kupřig*, ou seja, “espírito de Deus”. É o espírito de Deus que entra na pessoa que se dedica a este. Ele espalha compaixão e alegria na vida desta pessoa.

Seguindo a perspectiva de Marco, me parece que tendemos a divergir da possibilidade de considerar uma lógica de aliança com a divindade como veremos em outros casos, uma vez que, apesar da noção de dedicação, há uma presença divina universalizada pressuposta. Além disso, aquilo que se afasta das possibilidades experimentadas por ele parece tender a um valor nulo e não uma oposição demoníaca direta. Apesar de ele já ter conversado com santos, esta experiência parece-lhe duvidosa a partir de sua conversão. Santos são de barro, não são vivos. Não é possível ver Deus. Suas interpretações das experiências passam por orientações de outros homens, mas há uma proximidade deste

processo com aqueles de iniciação xamânica<sup>58</sup>. A própria conversão parece ser algo que dialoga com a curiosidade xamânica da experiência das diferentes práticas e agências a que se tem acesso. Vemos então experiências de quase morte, ou de perda da consciência e viagem que implica a visão de um mundo transformado. No entanto aqui, ao invés de uma viagem guiada, o que temos é a “incorporação” do Espírito Santo. O guia está dentro do iniciante. Marco não encontra nenhuma entidade personificável nesta viagem. Ele vê o mundo. O mundo, com seus rios, mares, cidades, é Deus. Deus está nele mesmo e em todo o resto, não há outras entidades além Dele. Deus é a própria viagem. A diferença se dá entre aqueles que se dedicam ou não a Ele, fortalecendo o espírito de Deus que já tem em si, sejam católicos ou crentes.

No caso de Marco, e, em sua perspectiva, dos evangélicos, ao tratarmos de uma incorporação do Espírito Santo fica evidente que quem se dedica a tal incorporação pode efetuar curas de doenças graves. O Espírito Santo não sendo uma entidade figurativa, mas como uma força, uma energia, pode estar mais ou menos presente. Pode aumentar ou diminuir, subir ou baixar, dependendo de quanto se dedique a Ele. A presença do Espírito Santo não deixa de existir. A “incorporação” seria uma potencialização dessa força, que leva igualmente a poder fazer muito mais do que os homens, mas não traz o risco que uma incorporação de outros seres poderia trazer.

Esta perspectiva do divino e tal forma de interação com ele destoa de todos os outros relatos que trago na presente tese, por isso servirá em grande medida de contraste com outras concepções. Vemos que ela é diferente da de Cida, que considera a existência de um ser superior, mesmo com a presença de uma diversidade de almas boas e ruins. No próximo capítulo compararei este tipo de experiência com a dos *kujá*. Vejamos agora uma visão um pouco mais usual do Deus na perspectiva de um católico.

### 2.2.3. *Topẽ mré jé* (Valdemar)

Se Marco fala de um Deus abstrato e incorpóreo, mas de certa maneira “incorporável”, apesar de já estar em si, Valdemar expôs uma concepção do divino a partir da perspectiva católica, que permite

---

<sup>58</sup> Tenho em mente relatos xamânicos diversos como em Crocker (1985, p.201) e Kopenawa (KOPENAWA; ALBERT, 2015), por exemplo, além dos aqui descritos.

dialogar com noções de aliança, adoção e proteção que viemos tratando desde o capítulo anterior e que será fundamental aos próximos capítulos. Na realidade, vários interlocutores mencionados aqui falaram de Deus como único, mas como entidade personalizada, sendo Valdemar um dos que mais desenvolveram este sentido.

Valdemar fora um dos catequistas católicos indígenas que atuaram na década de 1990 em Apucarantina. Ele explicou-me que *Topê*, Deus, seria o mesmo que o Deus dos brancos, não existindo dois Deus. Existiria também o filho dele, *Topê Kósin*, filho de Deus, Jesus Cristo, mas os índios falavam mais em *Topê*, pois ele seria o “principal”. Só existiria Ele. O *Topê* que falavam era Jesus. “*Topê jykre inh há jé*, vamos caminhar nas estradas de Jesus”, falavam assim para andar bem. Por causa de *Topê* é que caminhamos, que enxergamos, que escutamos. *Topê mré tog an mÿ sér ti, mÿ sér ti pẽ tog ti*, “com Deus a gente sempre fica alegre. Estar com Deus é alegria para nós”. Ter o pensamento em Deus, “*Topê mré jé*”<sup>59</sup>. Se pensasse sempre Nele, nunca esquecesse, nunca se iria errar para o outro, iria respeitar a família do outro. “Com respeito a gente está com Deus. Sem o Deus você não tem o respeito”.

A molecada não tem juízo. Mexe aqui, mexe ali, então ele não está com Deus. Só que nós, como pai, somos igual Deus para eles, que a gente evita de se machucar, evita de bater no outro, evita de pisar no caco de vidro, evita se queimar. Então o Deus é assim. *Topê mré jé*, eu estou com Deus. Você tem uma criança, você está cuidando dele. E o Deus está cuidando de você também. Então você está com Deus. Teu filho está com Deus, e é você mesmo o Deus para ele. Você é o pai. O *Topê* é o filho de Deus, é o Jesus. E ele cuida do Jesus.

Nossa Senhora Aparecida seria protetora da Terra, defenderia a comida das pessoas para não faltar nada. Trabalhariam todos juntos. Ela seria nossa Mãe do Céu, protetora da Terra. Pedir a Jesus seria pedir a Deus. Deus guiaria o Jesus, que por sua vez guia a pessoa. Outros santos como São Gabriel, Santo Antônio, São Pedro, São João, São Jorge Guerreiro, defenderiam a pessoa para que não caísse no buraco, não

---

<sup>59</sup> As traduções são de Valdemar. Acompanhando as definições conforme Wiesemann (2011) teríamos algo como: *Topê jykre inh há jé*, estar no bom jeito de Deus; *Topê mré tog an mÿ sér ti, mÿ sér ti pẽ tog ti*, com Deus eu fico alegre, alegre de verdade; *Topê mré jé*, estar com Deus.

pisasse fora do caminho, cada um tendo alguma especialidade, por assim dizer.

Diferente de uma divindade diluída em todas as coisas, escondida nestas, há uma personalidade divina aqui que agrega Deus e seu filho, *Topê* e *Topê Kósin*. Eles são praticamente substituíveis um pelo outro, pois ambos estão na posição superior, paternal, em relação aos humanos. Mas a tradução como “filho de”, coloca Jesus em um papel subordinado a uma potência maior. Este poder maior de Deus, o “principal”, e sua comparação ao pai protetor indicam que a posição perante Deus não é uma relação de aliança, aos moldes daquelas estabelecidas entre curadores e seus guias animais. Apesar dos guias dos curadores protegerem também os *kujá*, como narrou Marco, a relação aqui parece muito mais hierarquizada, como uma relação de pai a filho e não uma relação entre homem e mulher, entre cunhados, através de uma aliança que implique retribuições equitativas. Deus é como um sujeito de humanidade, de perspectiva, como uma figura humana, sendo a sua família um espelho de uma família humana ou vice-versa. A relação Pai-Filho no Céu é de mesmo tipo que a Jesus-católicos ou Deus-católicos. Ela implica em estabelecimento de uma ordem superior, do respeito, dos comportamentos corretos e da proteção daqueles que se colocam na posição de filhos. Existente em termos de parentesco efetivo, é marcada pela alegria, característica da festividade entre parentes. A retribuição, neste caso, como veremos adiante, não é dada com elementos equiparáveis, ela é desigual, constituinte das relações assimétricas. Veremos a implicação disso no trabalho de Maria Jesus como *kujá* no próximo capítulo.

Deixando para tratar comparativamente estes casos ao fim do capítulo, discutindo a relação com o divino e a religiosidade, avancemos sobre outras perspectivas onde o posicionamento religioso não é tão evidente.

### **2.3. Entre os de Deus e os do Diabo**

Na seção anterior estivemos explorando, concepções e traduções sobre a divindade em casos em que a posição dos atores é bastante bem definida em termos de uma “religião”, seja seguindo a “religião indígena”, a evangélica ou a católica, com elementos e relações distintas no cosmos a partir destas vinculações. Isto de certa forma permitiu-nos organizar três posições, ainda que em oposição e divergência. Vejamos agora como concepções relativas a Deus e o Diabo e em relação às próprias igrejas podem se colocar em termos práticos para alguns



interlocutores, de maneira bem menos demarcada. Voltemos agora a tratar os casos de Fêgnu e de Antônio que acompanhamos no primeiro capítulo para verificar como eles se colocavam diante destas religiões e em relação às suas circulações em diferentes curadores.

### 2.3.1. Missionário, espiritista, curandeiro, macumbeiro, crente, sou tudo... (Fêgnu)

Um dia, ao perguntar a Fêgnu se ele era católico, ele me respondeu que era “de tudo, missionário, espiritista, curandeiro, macumbeiro, crente...”, complementando que onde estavam falando de Deus ele podia estar. Assim como Valdemar, considerava que Deus era um só, e, portanto, não importava o lugar ou quem estivesse falando Dele ou como, não vendo conflito entre as igrejas desde que cada uma entendesse e fizesse o seu, não obrigando os demais a fazer igual. Quando eu insisti sobre a diferença de doutrinas entre as igrejas, como colocavam diversos evangélicos, com a questão das roupas, ele ironizou sua flexibilidade frente a isso:

F: então! Se eu for a outra religião, eu vou de terno, se eu for a outra igreja, eu vou de bermuda, se é tudo de bermuda. Se outra igreja quer só de calcinha, vou só de calcinha! Porque eu tenho que respeitar a deles, e eles têm que respeitar o meu. Porque mesma coisa que você fala: mas não dá conflito? Então para não dar conflito, tem que fazer assim. Se uma igreja é pelado, eu vou pelado.

L: mas daí num dia você vai a uma, no outro dia...

F: no outro vou vestido! (risos)

Fêgnu também diferenciava o trabalho de *kujá* e curadores. O *kujá* não falava no nome do santo, trabalhando com animais. Assim como Cida, Fêgnu considerava não haver mais *kujá* deste tipo. Os “curandeiros” já teriam outras ligações, talvez com algum Deus ou outra coisa. Falavam muita coisa que nem se podia entender, e rezando em nome de algum santo ou nome de não se sabe o quê. Falavam então que tinha tal doença e era para tomar tal coisa. Reforçava, desta forma, que mesmo sem saber como um curador trabalha, isso não impedia que o consultasse e confiasse nele. Os acertos do curador asseguram uma ligação de algum tipo sobre a qual não se tem certeza.

No caso de Fêgnu teríamos uma abertura a vários tipos de experiência, não excluindo as várias possibilidades. Lembro, porém, que ele acusava Maria Jesus de feiticeira. Tempos depois desta conversa,

sem que esta abertura entrasse em minha cabeça, eu insistia em classificá-lo, percebendo suas vinculações. Questionado sobre alguns comportamentos seus, ele chegou um dia a dizer que era crente, revelando a qual igreja ia, mas em outra ocasião disse que após a morte da primeira esposa ele deixou a igreja. Em outro momento afirmou-se “espiritista”. Afirmou então que igreja para ele era invenção dos brancos, porque Deus era um só. Apesar da ideia de “invenção” aparecer tanto para as igrejas como para os curadores não índios, sua vinculação e suas experiências não indicam para uma noção de falsidade que tal concepção poderia pressupor neste caso, diferente do uso feito por Marco. De qualquer forma, as categorizações não eram adequadas em seu caso.

Em oposição ao que vimos com Marco, talvez aqui pudéssemos tratar em termos de uma “inconstância”, ainda que ela, de forma similar a uma concepção colocada por Valdemar, seja subordinada a uma ideia de Deus único, ao qual todas as igrejas seriam relacionadas. Sendo assim, se temos, por um lado, uma mudança de “roupas”, que no sentido evangélico são relacionadas a “doutrina” e uma moralidade<sup>60</sup>, por outro lado, temos um elemento que permite reunir estas diferentes roupagens: Deus. E ainda temos a consulta aos curadores que não necessariamente se relacionam a Este, e cuja relação, em realidade, desde que efetiva, não é tão relevante. A este respeito, porém, como no caso de Cida e como veremos a seguir com Antônio, há uma nítida separação entre os *kujá* e os curadores atuais que trabalham com santos e velas. Ao contrário destes casos, porém, não havia tanta restrição ao se vincular inclusive às igrejas evangélicas, antes pelo contrário, podendo ser “tudo”.

### 2.3.2. Perspectivação do Deus (Antônio)

Voltemos agora ao caso de Antônio. É importante retomá-lo pois veremos que as vinculações específicas de cada curador podem implicar em diferença de suas forças e que eventualmente tais ligações podem trazer implicações para aqueles que as procuram. Este caso será fundamental para trabalharmos as relações entre perspectivas de crentes, curadores e *kujá* e suas acusações mútuas, em um terreno de posições perspectivas.

---

<sup>60</sup> Temas que devem ser desenvolvidos em trabalhos futuros.

### O Diabo como deus

Em primeiro lugar, com este caso podemos colocar em perspectiva quem é o guia de um curador. Apesar de Antônio recorrer a traduções de curador e benzedor alternativamente para tratar dos especialistas indígenas, ele diferenciava, assim como Cida, que havia uns que trabalhavam em sonhos com a busca de espírito de crianças perdidos após sustos. Mas com outra perspectiva de distinção, Juvêncio e Vicente haviam explicado para Antônio como se dava a relação dos benzedores/curadores alternativamente com Diabo ou Deus<sup>61</sup>.

Segundo Juvêncio lhe contara, para aqueles que eram benzedores, o Diabo virava como seu pai, Deus. Usando roupas brancas ou vermelhas, podiam, como aqueles de Deus, arrumar um serviço para alguém. O curador não faz nada na Terra, quem manda para eles é Deus. Assim também falara Vicente, compadre de Antônio. Deus é quem decidia se alguém poderia se curar ou não. Deus dissera a Vicente que não poderia “forçar” para que alguém ficasse na Terra, quando não podia curá-lo. O trabalho do curador é limitado pois ele é apenas um mediador da vontade divina (de seu deus).

Ele falou para mim que – quando você virar *kujá*, daí Diabo vira Deus também, assim que ele falou. Mas Diabo sai numa grota. Sai de dentro de uma grota assim<sup>62</sup>. Sai lá e vem onde que você está. Ele quer tirar você da mão do Deus. Mas se você estiver tongo mesmo você fala – então vou trabalhar com você – Daí você vai aprender tudo as coisas, tudo o ruim, tudo oração ruim. Vai colocar tudo na tua cabeça. Ele vai colocar para matar gente, para estragar sorte da gente [...]. Mas Deus não é assim. Deus vai colocar tudo as coisas boas para você, vai falar para você, você faz oração para criança, alguma doença, oração você tem que falar isso. Mas Diabo não, vai colocar tudo coisa ruim na sua cabeça. Você vai querer matar gente, [acabar com a] sorte dele. Assim que vai ser bom para você.

Há uma diferença de perspectiva do que é o “bom” conforme o deus do curador. Há possibilidade da mudança de perspectiva conforme

---

<sup>61</sup> Sobre Juvêncio ver também a tese de Ledson Almeida (2004). O autor traz descrições muito distintas da de Antônio sobre este mesmo curador/*kujá*.

<sup>62</sup> A relação entre o diabo e fendas ou grotas na rocha será tratada no quinto capítulo.

a vinculação cósmica estabelecida, ou seja, quem é aquele que é o pai da pessoa, quem é o “deus”, como posição, não como figura. Quem é aquele que “encabeça” a pessoa, utilizando o termo colocado por Marco, quem lhe dá a perspectiva.

Isto nos faz recolocar a questão da distinção moral que vimos no primeiro capítulo, entre fazer o bem/fazer o mal, cuja passagem, em contextos umbandistas vimos como sutil. Aqui, em realidade, ela é perspectiva. Isto é evidenciado ainda ao Antônio colocar que Vicente Velho ou “Vicente Saravá” seria, segundo Antônio, “mesa preta”, assim como sua comadre Marta. Mesa preta, segundo Antônio, seria bom porque poderiam curar qualquer doença. Já Juvêncio falava que era curador, mas que curador era fraco. Ele não falava com Nossa Senhora para curar, apenas assoprava, cuspi na barriga, na cabeça do paciente, conforme sua doença. Antônio revelou ainda que Juvêncio dissera que não podia fazer nada para puxar a mulher dele porque era “fraco”, por isso ele só tratava de crianças ou doentes.

Há uma conexão entre as relações estabelecidas pelo curador e sua “força”. Aquele que trabalhava com o Diabo era mais forte. Seria o caso de Mru, por exemplo, segundo Juvêncio. Mas a oração que um benzedor fizesse só pegaria em alguém que estivesse “fraco”, mesmo o benzedor sendo “forte”. O curador então estragaria a “sorte” da pessoa, que não conseguiria fazer mais nada e perderia seu dinheiro, como Mru fizera a Antônio, “jogando ele na pinga”. Há, portanto, uma duplicidade na consideração de um curador “bom”, pois um curador mesa branca pode ser fraco, não fazer tudo o que se deseja, e um curador mesa preta pode ser “bom”, por poder curar tudo, mas ao mesmo tempo ele pode fazer o mal. Consultar um curador do Diabo não necessariamente seria negativo para Antônio, não seria fazer o “mal”, evidentemente caracterizado como matar ou tirar a sorte de alguém. Mesmo assim, Antônio coloca que quem aceitasse pegar o serviço com o Diabo seria “tongo”.

L: Mas daí você vai aos curadores, você nem sabe se eles são “bom”, se são “ruim”, com o quê eles trabalham...

A: É, fica... Por isso eu não falo nada para o curador, curador falar alguma coisa para mim, aí... – então vamos estragar a vida dele – Daí o cara [Ronaldo] cobrou 700, [se] não pagar para ele, ele está vendo que estou fazendo dinheiro aqui. Está vendo lá, aí vai cortar para mim [...]. Então, por isso eu fico respeitando curador.

Assim, o risco de um curador “bom” que pode fazer o mal é contornado pelo “respeito”, procurando-se não contrariar o curador. Mas, como vimos, Antônio fez justamente isso com Ronaldo, não terminando de pagá-lo.

Neste caso, ao invés de atentarmos às classificações como curador, *kujá*, benzedor, o que importa é saber qual é o “pai” deles, se Deus ou o Diabo, pois isso implica em sua força. As práticas tidas por Cida como mais tradicionais ou não misturadas teriam sido colocadas por Juvêncio como as mais fracas. O próprio Juvêncio é caracterizado como similar a um *kujá*, mas que seria fraco, por não usar santo. Mas não teríamos a garantia de que *kujá* indígenas ou curadores brancos fossem vinculados necessariamente a Deus ou ao Diabo. O vínculo do *kujá* poderia ser ao Diabo, “o Diabo vira Deus”.

Isto se coloca em paralelo ao que nos dizia Marco, para quem os *kujá* teriam “seu deus”, *êg topê*. Algo similar foi colocado por Sandra, ao descrever o já mencionado trabalho de seu pai. Sandra atribuía o poder de seu pai ao “deus dele”, narrando um caso de cura de um não indígena que tivera a perna queimada. O deus de seu pai devia ser muito forte para poder curar. Seu pai, porém, não dizia “deus” e sim “João Maria”, de quem tinha uma foto e de quem também recebia visitas. Como destaquei na introdução, narrativas de visitas de São João Maria aos *kanhgág* são bastante difundidas. Este santo, popular na região, também teria deixado diversas minas de água com poderes de cura. Crépeau (2007a) destaca a denominação deste santo como *Pai kofã*, Pai Velho, Deus, *Topê Kuprig* (Espírito de Deus ou Espírito Santo), reforçando sua posição de ancestral. O que vemos aqui é o reforço da posição divina. Mas não um divino absoluto, mas uma posição de divindade que pode ser relacionada tanto a este como a outros santos. Deus seria uma posição, uma forma de relação, mais do que um ser. No entanto, esta colocação também tem que ser perspectivada, pois assim como Sandra afirmava isso em relação a seu pai, houve uma mudança semântica ao ela mencionar o curso de história que fez, onde ela lembrava que o professor dissera que “o Deus é um só”, de modo similar ao que já vimos com Fêgnu e Valdemar.

A posição de Deus pode ser ocupada por santos, mas também pelo Diabo. Desta forma, mesmo um curador falando em Deus, não fica claro com quem estaria falando na perspectiva do consultente. Antônio inclui a possibilidade do trabalho dos curadores com o Diabo em seus perigosos cálculos e relações com os curadores, nem sempre observando estritamente o suposto “respeito”, como vimos em suas relações com Mru e Ronaldo. Além disso, como vimos no primeiro capítulo, por mais

reforços de vínculos sociais que se estabeleça, não parecem em nada suficientes e garantidores de que o curador não possa voltar-se contra si.

Agora vejamos o que a vinculação ao Diabo pode trazer para aqueles que consultam estes curadores.

### Batismo e destino infernal

A possibilidade de perspectivação dos guias dos curadores traz consigo os perigos das associações realizadas através deles, notadamente traz mudanças no destino pós-morte.

Um dos curadores que Antônio considerava trabalhar com o Diabo era Antônio Velho, que lhe dera seu próprio nome. Dissera que, quando morresse, Antônio ficaria em seu lugar. Seu nome, assim, não acabaria mais. Ele também era seu compadre, tendo batizado sua filha mais velha. Assim como padres o faziam antigamente, o batismo feito por este curador incluía colocar um pouco de sal na boca do batizando. Antônio Velho fizera Antônio se tornar bom jogador de futebol benzendo a chuteira de Antônio. Mesmo jogando bêbado Antônio conseguia fazer gols, até o dia que a chuteira se rasgou por completo. A partir de então, Antônio não fez mais gol algum.

Fora a mãe de Antônio que lhe disse que este curador trabalhava com o Diabo. Isto porque ela sempre procurava este curador mas não era curada. Afinal, o velho dissera que ia curá-la com seu “amigo” que morava no rio, iria batizá-la com eles. Por isso sua mãe contava que o dia que ela morresse iria para o “lugar do Diabo”. Todos os batizados por Antônio Velho iriam para lá. Ele também batizara Antônio, que teria o mesmo destino. Regina, a filha de Antônio batizada por Marta, ao contrário, iria ao “Deus”. Este sentido pode se aproximar a outro termo de tradução, a “entrega” da alma ao diabo, presente no catolicismo popular. Neste caso a alma pode ser entregue ou ser associada, tanto aos santos e a Deus como ao Diabo através do batismo. É digno de nota que um neto de Antônio Velho considerava, pelo contrário, que seu avô era “preparado por Deus”.

No caso de Antônio, há demonização do trabalho do curador com ajuda de seu “companheiro”. Mesmo com estas considerações, porém, isso não implicava que Antônio admitisse que iria realmente morar com o Diabo quando morresse, e aqui remeto o leitor à epígrafe deste trabalho, sendo fala também de Antônio, dizendo a mim que iria ao Céu morar com Deus quando morresse, e que eu me encontraria com ele lá.

Como vimos na primeira seção deste capítulo, várias formas de batismo podem ser utilizadas pelos *kanhgág*, com propósitos que podem variar. Neste caso, o batismo é colocado também como forma de curar,

auxiliado pelo companheiro do curador, o que comprometia o paciente com o companheiro. Ou seja, não apenas o curador estabelece estes vínculos, mas aqueles os quais batiza também acabam associados aos mesmos companheiros e podendo eventualmente sofrer consequências similares. Não apenas são definidas suas capacidades, mas também seus destinos pós-morte, reforçando o sentido “sócio-cósmico” desta vinculação, pois ao se vincular ao curador pelo batismo, também se está vinculando àqueles com quem ele trabalha, algo que, por sinal, não é tão pronunciado onde não há relações de batismo.

Assim como as formas de batismo podem desenvolver as capacidades da pessoa, esta associação do curador também parece poder lhe dar capacidades físicas especiais.

Mas se você visse aquele velho! Trabalhava. Aquele tempo turma usava faca, colocava comprido assim de 12 [polegadas], aqui, outra aqui [na cintura]. Todos os lados [...]. Carregava um punhado de facas no cinto dele. E trabalhava. Um velho gordo. Carpindo... depois... quando [...] cascavel morder, ele falava que – pode morder à vontade – [...] ele tirava o punhal dele quando estava picando, atravessava o punhal na cabeça dela! É, o velho não precisava nem remédio. Falava – eu não vou morrer, mas você [cobra] vai morrer – [...] Ele colocava café no litro de pinga, levava no bernal. Gente passando ali, já gritava para eles. Mas não parava mais – úuuuu.... – [...] Não sei como não acabava no corpo dele. Gritando até uma meia hora, [...] gritava alto. Mas depois ele morreu...

O curador é caracterizado por possuir algumas características sobre-humanas, como poder ser picado por cobra e não morrer, mesmo sem qualquer remédio, tendo fôlego e voz extraordinários, além de muita força e coragem. A sobre-humanidade do curador é expressa em seu corpo, além das possibilidades de mediação que promove. Apesar de algumas pessoas também considerarem os velhos como mais fortes que os índios atuais, esta forma de descrição tão extraordinária foi a única que ouvi.

Se esta vinculação pode dar ao curador uma corporalidade especial, por outro lado, há casos em que o guia também incorpora no curador. Com outro caso narrado por Antônio, podemos nos afastar mais uma vez da distinção indígena/não indígena neste ponto.

As incorporações pelo Saravá

Mencionei que, para Antônio, Vicente seria “mesa preta” ou “saravá”. Vejamos então a descrição de seu trabalho por Antônio. Vicente batia com uma colher num copo com água para fazer “descer caboclo”. Antônio imaginava que caboclo era uma pessoa que morrera há muito tempo, um curador velho talvez. O caboclo era o primeiro a descer. Quando o caboclo “entrava” no corpo, a conversa dele era diferente: “ô, meu filho, porque você está me chamando?”, atendia, com um cigarrão, meio litro de pinga, fumando e bebendo. Depois que curava, chamava outro caboclo, *Kātân Féj*, “folha de canela branca”. Apesar da dúvida de Antônio, o nome indígena evidencia que o “caboclo” seria *kanhgág*. Vicente também incorporava crianças e um mudo, se comportando como tais. Ele não se lembrava do que falara enquanto incorporado.

Segundo Antônio, duas outras pessoas na aldeia também incorporavam caboclo ali, sem serem curadores. Isto se dava quando bebiam. Muitas vezes as pessoas que incorporavam não sabiam “tirar”, ou seja, não tinham controle sobre a incorporação.

Vicente era “curador bom”, mas Antônio não pedira para ele “puxar” sua ex-mulher porque não queria se comprometer a dar bebida para Vicente, indicando que uma vez estabelecida a relação, caso Vicente pedisse, Antônio teria que dar bebida, sob o risco de ter o saravá contra si. Neste caso, a dívida do paciente parece não ter fim, sendo a bebida um idioma da eterna ajuda que este deve ao curador. Vicente teria puxado de volta para a aldeia, a pedido da mãe de Antônio, um irmão de Antônio que fugira com uma mulher para outra TI. Ele dizia que “caboclo vai lá trazer ele”. Antônio comparou o trabalho de Vicente ao de outros curadores da cidade, equiparando, portanto, os curadores indígenas e não indígenas que trabalhavam com incorporações.

Vãn Fej, sobrinho de Antônio, narrou de maneira similar o trabalho de Vicente, caracterizando-o como “espiritualista” ou “que chama espírito”. Afirmou que o espírito “entrava nele”, conversando com o paciente. Vãn Fej especificou que quando incorporava brancos, falava em português. Vãn Fej conversava em português com ele então. Depois ele incorporava um índio, “que está lá em cima também”, um “Índio Velho”. Neste caso, conversavam os dois em *kanhgág*. Ele contava os remédios que deviam fazer. Ele tratara da esposa de Vãn Fej, que havia sido laçada por um diabo que morava em um pinheiral nas proximidades da aldeia. Eles estavam passando ali de dia e ela sentiu uma dor no braço. Segundo Vicente lhe contara, se o diabo a tivesse pego no pescoço ela teria morrido. Ela sarara com o benzimento de



Vicente. Voltarei a tratar destes casos de diabos em tópico específico no capítulo quinto. É importante notar que estas descrições parecem contrariar a de Pãgfy, que explicou a operação com espíritos ao Vicente fazer batismos de crianças. Pãgfy não citou nada sobre incorporações de Vicente, e não utilizava o termo saravá, espiritualista, mas sim *kujá*.

Este caso evidencia que a separação indígena/não indígena deixa de operar ao se separar as diferentes práticas dos curadores. Com as diferentes descrições da atividade de Vicente talvez pudéssemos apontar para diferentes perspectivas de trabalho, algo similar às colocações de Cida ao dizer que um curador pode “falar como” *kujá*, tendo ao mesmo tempo práticas outras. Mas o mais interessante aqui parece ser considerar a possibilidade de incorporação por indígenas de outros indígenas falecidos, bem como de caboclos, crianças, brancos... Os incorporados não eram pessoas que foram conhecidas em vida ao que parece, mas sim entidades como na umbanda. Indubitavelmente alguns são *kanhgág*. A incorporação destas entidades não parece diferir da que vimos, por exemplo, com o pai de santo Zé. E de maneira similar ao que explicava Ronaldo, as entidades podiam agir recomendando remédios, mas também agir sobre outras pessoas, puxando-as de volta ao convívio de seus familiares.

### *Crentes do Diabo e a vingança dos santos*

Para encerrar o tópico, vejamos outra perspectiva da vinculação ao Diabo: os crentes, e qual a posição dos santos frente a estes e vice-versa. Críticas muito similares são feitas a crentes e católicos reciprocamente, nos dando a ideia de uma perspectiva equivalente, mas que se inverte conforme a vinculação da pessoa.

Antônio já fora crente, mas ele não se cansava de falar que os crentes eram os mais “bagunceiros”, narrando vários casos de adultérios que envolviam tanto ele como outros crentes. Este argumento era usado com frequência para inverter a imagem de moralização de condutas que os crentes defendiam. Esta imagem também era invertida ao se avaliar que, através de suas condutas e discursos, os crentes queriam se colocar como melhores que os demais. Assim, Antônio relatava criticamente o caso de uma tia sua que era crente e falava que o mundo iria acabar em fogo e Deus iria resgatar apenas alguns que escolheria. A crítica de Antônio era que os crentes “queriam falar como Deus”. Algo, portanto, próximo ao querer ser mais do que os outros que já vimos como acusação contra os curadores. Outra crítica neste sentido, feita por Serafim, de quem tratarei adiante, era de os evangélicos, em seus discursos mais radicais, restringirem a “salvação”. Ele também

reclamava de um pastor indígena que queria restringir as relações cotidianas entre evangélicos e crentes, infringindo, desta maneira, formas básicas de sociabilidade aldeã.

Além disso, havia a inversão da relação Deus/Diabo a partir da relação com os santos. Antônio e Roseli, por exemplo, afirmaram que crente era “do diabo”, pois não tinham protetor, o santo, ao qual fossem devotos. A negação da “vida” do santo, entendidos como “de Deus”, implica em estar relacionado ao Outro, ao Diabo, estar “na mão do Diabo”. No caso de Antônio, isso era reforçado por uma experiência pessoal.

Antônio sempre carregava um santo em sua carteira. Também tinha santos em sua casa. Um dia, porém, sua cunhada evangélica chegou a sua casa e revelou que quando via os santos dele ela tremia. Aqueles santos não eram bons, não eram do Deus. Um dos santos estava quebrado ao meio, prova de que era nada mais do que massa, podia ser jogado fora. Antônio falou para a cunhada que ele não gostava de santo também e os jogou fora como ela recomendara. Dias depois, passou muito mal, com forte disenteria. “Eu brinquei com santo”, considerou, “vou morrer agora”. Ele foi encaminhado para ser operado. Estava muito magro. Mesmo após a operação sentia muita dor. Por ter dito que não gostava de santo eles “arrebentaram” suas tripas. Por isso ele não brincara mais com isso e voltara a carregar sempre a santa, Nossa Senhora Aparecida, na carteira. Ele também tinha uma imagem de São Benedito em casa, para o qual acendia vela, por exemplo, quando de tempestades, além do já mencionado anjinho plástico com quem conversara para curar seu neto e ainda quadros de Nossa Senhora Aparecida e da Sagrada Família.

Note-se que estas críticas e a associação dos crentes ao Diabo podem se relacionar tanto com uma perspectiva de Deus uno como da pluralidade de “*êg topê*”. Se tratamos de perspectiva ao considerar quem é o pai do curador, esta relação com os santos aponta que os santos podem se voltar contra aqueles que os abandonam, que os agridem, desprezando suas imagens, que não os respeitam. A lógica da aliança neste caso, em que se pode vincular a determinados santos, tendo apoio deles, implica que a oposição a eles os torne inimigos poderosos, arrebentando tripas daquele que os traiu. Os santos não parecem as figuras do perdão e da compaixão. Eles estão em um jogo de oposições e alianças possíveis, assimétricas, com “outros” humanos. Vejamos agora com Ademir outro tipo de posicionamento nesta disputa entre bem e mal.

### 2.3.3. O bem contra o mal e a relação direta com santos (Ademir)

Vimos que, para Antônio, usar os serviços de um curador ruim pode ser bom, mas é evidente que isso não é uma regra geral. Será interessante agora trazer uma perspectiva que contraria esta possibilidade de ampla circulação. Ademir, um homem de meia idade, ao contrário do que vimos em outros casos, utilizava os serviços de Maria Jesus apenas. Segundo ele, os outros curadores eram todos macumbeiros, só faziam mal para as pessoas. Ele tinha medo de ir consultá-los, pois eles podiam voltar-se contra si se outra pessoa os procurasse.

Além do poder de cura, ele destacou o poder divinatório de Maria Jesus, que lhe garantia uma espécie de poder regulador social, uma vez que saberia dos casos extraconjugais, por exemplo. Para ele, esta *kujá* seria a única que garantia o bem e a sobrevivência deles ali, diante do mal. Parecia que para ele se tratava de uma luta do bem contra o mal se efetuando na aldeia. Do lado do mal, além dos curadores, estariam os crentes, que trabalhariam com “outro bicho”, com o “Diabo”.

Ele sempre ajudava Maria Jesus levando alimentos e ajudando nas festas de santo, representando trocas diretas ou indiretas pelos trabalhos de *kujá*. Além disso, a relação dele com Maria Jesus e entre as famílias deles passava por vários vínculos de compadrio. O compadrio não era uma relação privilegiada por outros interlocutores ao falar de Maria Jesus, que era dita ser “tia” da maioria das pessoas que a consultavam, o que veremos ser bastante significativo. Acredito que isso se devesse a ele ser mestiço e nem ele nem sua esposa terem relação ancestral com a família de Maria Jesus.

Apesar da grande importância dada à *kujá*, não há caracterização de uma dependência a ela. Às vezes não era necessário ir até Maria Jesus, pois eles tinham santos em sua casa, numa mesa. A mulher de Ademir sabia conversar com eles, e uma conversa com a santa poderia bastar para que as crianças melhorassem. Eles traziam água da mina que Maria Jesus benzia e deixavam em um prato para os santos beberem. No caso de Ademir, assim como em outros, a relação exclusiva com uma *kujá* é acompanhada da relação direta com os santos de maneira mais expressiva. Como descrevi antes, Ademir recebera um filho de Nossa Senhora Aparecida.

### 2.3.4. Trabalho com Deus ou com a onça (Serafim e Mru)

Para encerrar os casos deste capítulo, trago outras duas experiências de pessoas bastante ligadas à igreja católica. O primeiro caso é de Serafim, indígena não *kanhgág*, pai de Virgínia, que já foi mencionado por ser conhecedor de remédios do mato. Seu caso indica que as acusações de feitiçaria, que eram direcionadas a curadores também podiam se dar em sentido inverso, trazendo implicações à própria “crença” em curadores.

Serafim, que não se considerava curador ou *kujá*, era conhecido por alguns como “chefe dos saravá”. As acusações narravam fraudes e engodos nas “curas” feitas por estes “saravá”. Ele devia ser alvo delas pelo fato de ter frequentado por um período um terreiro de candomblé na região, mesmo ele sendo bastante ligado à Igreja Católica Romana. Estas acusações em geral eram veladas. Mas, Maria Jesus, sempre com um caráter combativo, acusara-o abertamente, tendo afirmado que ele teria feito feitiço para uma das filhas da própria *kujá*. Com as acusações contra si, Serafim dizia desconfiar dos curadores, pois o que falavam “nunca batia”, sempre com diagnósticos distintos, e muitos usavam bebidas alcóolicas. Ele acreditava apenas nos remédios do mato e nas promessas para os santos. Ele já fizera promessas para Nossa Senhora Aparecida, tendo ido a Aparecida do Norte (SP) para cumpri-la, o que era bastante incomum entre os indígenas. A relação direta com os santos, neste caso, portanto, é independente do trabalho dos curadores, diferente do caso de Ademir.

Para contrastar com o caso de Serafim, podemos tratar agora de Mru, índio *kanhgág*, curador, que também fora responsável pela igreja católica em sua aldeia. Também trabalhava com ervas, produzindo garrafadas comercialmente, sendo esta sua principal dedicação econômica, valorizando sua posição de indígena ao vender na cidade. Mru preparava um aprendiz, Marcelo, ensinando a ele os processos de produção dos remédios.

#### Coordenador da igreja e a cura pelas ervas

Fora o pai de Mru quem começara a lhe ensinar remédios. Este conhecimento foi complementado depois que Mru entrou na Igreja Católica, onde fez cursos e obteve materiais produzidos pelas

pastorais<sup>63</sup>. Ele sempre reforçava bastante seu aprendizado através da hierarquia da Igreja Romana, mas admitia que os índios não entendiam seu trabalho através da Bíblia. “Os índios” só entenderiam de seus próprios rituais.

Depois chegou sacerdote, entrou no meio, comprou tudo os índios também, já quer ficar... já quer que a gente dirija a Igreja junto, catequista, coordenador, presidente da Igreja. Então isso ali que estragou o ritual dos índios. Agora, também depois da Católica, entrou Evangélica. Várias igrejas.

Assim como Marco, portanto, seu trabalho parecia se colocar em tensão com a “cultura” indígena, o que levava à própria dificuldade em realizá-lo. Mas esta questão, como no caso de Marco, se colocava muito mais na interlocução com um antropólogo que em suas práticas cotidianas. Por outro lado, este reforço de sua vinculação à Igreja parecia querer combater uma relativa marginalidade de sua posição na aldeia e também acusações de feitiçaria que acumulava. Esta relação com a Igreja também era determinante em sua cosmologia.

Do jeito que eu estudei a escola bíblica, eu considero assim como Deus que é Pai, Deus que é Filho, Deus que é Espírito Santo. Pela interseção da Virgem Maria, que é mãe de Deus. [...] Eu sempre falo. Eu fui batizado. Em nome do Deus Pai, Deus Filho, do Espírito Santo, interseção de Nossa Senhora Aparecida, Mãe de Deus e minha Mãe. Ela é minha catequista, minha advogada, senhor Jesus é meu coordenador, ele é meu advogado, é meu juiz. A Bíblia que me ensinou isso.

Deus fizera todos os remédios, criara todas as plantas para curar os doentes. Então era por causa Dele que era possível curar. Mru não trabalhava com outros santos, que ele chamava de “apóstolos”, apenas com Deus e a Bíblia, apesar de colocar Nossa Senhora Aparecida como “intercessora”, “Mãe”, “catequista” e “advogada”. Ainda que Mru

---

<sup>63</sup> O trabalho de pastorais junto aos *kanhgág* é descrito por Ghiggi (2015) em relação à TI Xapecó, indicando para o recurso a ervas e fitoterápicos e processos de formação e divulgação através de cartilhas, estabelecendo algum diálogo com conhecimento medicinal indígena, que passaria por estudos antes de entrar no rol de ervas divulgadas. Dentre as TI em que estive, soube de trabalhos de pastoral apenas na TI Faxinal.

mantivesse imagens de santos em sua casa, entendi que não realizava benzimentos. Ele dava ênfase sobretudo a seus conhecimentos de remédios, fazendo garrafadas compostas por vários deles para diversos fins. Além delas, ele passava uma dieta para o paciente e exigia que parassem de tomar pinga e fumar durante o tratamento. Segundo ele, já curara doenças que médicos não curavam. Os próprios remédios, porém, não teriam efeito se a pessoa não pensasse em Deus ao tomá-los, não orasse, não levasse a sério.

Sendo Deus o criador, apenas Ele teria poder. Este poder divino, porém, dava medo a Mru, por ser onisciente, conhecendo até mesmo os pecados por pensamento da pessoa. E Mru, como “comedor de feijão”, era pecador. Há novamente a noção de igualdade, portanto, que se coaduna com sua posição de curador que não é mais que os outros, cujo poder reside na fé em Deus, diante do qual todos são iguais. Com esta posição soberana de Deus, Mru invalidava o trabalho de curadores que diziam “fazer a cabeça da pessoa” para gostar de outra. Mru já fora conhecer vários curadores próximo aos locais em que já morara. Ele os “media”, observando como cada um fazia. E os curadores erravam suas previsões e adivinhações. Até mesmo Marta teria errado ao ser consultada.

Ele também detalhou seu confronto com Maria Jesus. Há alguns anos ela e outros crentes diziam que Mru era o falso profeta revelado na Bíblia, chamavam-no de “Feiticeiro”. Alguns católicos, no entanto, o apoiaram contra tais acusações. Passados alguns anos ele ouviu dizer que Maria Jesus era curadora, que falava com Nossa Senhora Aparecida estranhando tal mudança. Eles voltaram a se confrontar após nova acusação de feitiçaria por Maria Jesus contra ele. Mru contrastou que Maria Jesus dizia tirar as coisas das pessoas, bichos e outras coisas, mostrando para seus pacientes, mas ele considerava que isso seria “magia”, e que “Jesus nunca andou fazendo magia”. Mru sempre reforçava seu conhecimento por ter estudado a Bíblia.

As acusações de feitiçaria rondam, portanto, o trabalho dos curadores e *kujá*. E suas vinculações a Deus e aos santos ou até à Igreja parecem sempre se colocar como defesa e prova de que não fazem o mal. Mas, como vimos com Antônio e Ademir, nem sempre estes posicionamentos revelam as reais relações dos curadores. Se no primeiro capítulo tivemos oportunidade de observar a oposição entre curadores não indígenas, aqui são dois curadores/*kujá* indígenas que se acusam mutuamente. Ou melhor, novamente não se trata neste contexto da divisão indígena/não indígena, mas sim das vinculações de cada curador

e de suas intencionalidades. As críticas de Mru eram dirigidas a todos os curadores, indígenas e não indígenas.

Suas críticas aos evangélicos reforçam que o ponto central não é étnico, mas moral. Ele criticava as caixas de som usadas pelos evangélicos ao orarem, ao passo que Jesus falara que quando fosse orar, devia-se orar escondido. Não obstante, ele próprio considerava que podia fazer pregações públicas, pois estudara para isso. Outra crítica aos evangélicos era a falta de humildade tirando dinheiro dos outros e usando ternos, ao passo que Jesus, como um homem simples, usava apenas sandálias.

### *Tornar-se kujá: o “bom” que não é de Deus*

Mru diferenciou seu trabalho daquele do *kujá*. Ele expôs a possibilidade de se tornar *kujá* com espírito animal, explicando-me como poderia fazê-lo. Ele contou que seu avô, que trabalhava com espírito de onça (“tigre”), lhe havia ensinado como estabelecer uma relação deste tipo:

Você tira aquele cacho de coqueiro, aquele cacho que não foi aberto ainda, aquela flor que está para sair [...]. Daí diz que lá para o lado de lá do sol, nascente. Não para cá do outro lado, que diz que para lá dá mal. Para cá dá certo. [...] Se alguém quiser ser de tigre, se alguém quiser ser de outra coisa, pode ser. Agora do meu avô era de tigre. [...] Daí eles cortam a ponta dela assim, [...] eles abastecem com água ali. [...] Fica de repouso lá. [...] Quando você vai lá ver amanhã de manhã, o espírito de tigre já... tomou um gole lá. Então com aquilo ele [o iniciante] se banha, o corpo, cabeça, corpo inteiro. Daí quando chega noite, o espírito de tigre já vem nele. Se você for homem, daí vem a onça fêmea. Se for a mulher que quer ser assim, aí vem a onça macho daí.

Mru afirmou que se fizesse para o poente “dava pardo”. Devia se referir à onça parda. É possível que funcionasse da mesma maneira, mas houvesse algo ruim em ter guia “pardo”. Esta descrição é bastante similar à narrada com maiores detalhes por Henrique Karóí a Oliveira (1996, p. 148), e também descrita por Crépeau (2002, p.119). A principal diferença seria que no caso de Mru não aparecia a restrição de o coqueiro ser localizado no “mato virgem”, desde que o ritual se completasse numa área de mata para o lado nascente em relação a este coqueiro, cujo cacho selecionado também deveria estar nesta direção.

Não seria necessária a preparação prévia apontada por Jorge Kagnã Garcia e Rosa (2005, p.198s). Mru não mencionou nenhuma restrição sexual ou alimentar ao *kujá*, nem mesmo no processo de iniciação, e indicou que o mesmo poderia beber e fumar. Assim como evidenciado por estes autores, também aqui o espírito animal seria do sexo oposto ao do *kujá*. O espírito animal seria um duplo espiritual. Ele ficaria com o *kujá* sempre e em todo lugar, sendo que o poder do *kujá* era o poder de seu guia. O animal permanecia na mata.

O *kujá* não poderia ser enganado, pois ele, através de sonho, receberia informações de seu guia, que explicava tudo que acontecera. Assim também ocorria no caso do tratamento de doentes. Após o *kujá* assoprar o doente por todo seu corpo, ele dormia, e então o espírito de tigre explicava se o doente estava com susto, ou outro problema, ou se a pessoa mentia. Mru também considerou a possibilidade de o próprio guia animal ir curar o doente, lambendo o mesmo, e de o *kujá* ir buscar o espírito perdido de uma pessoa.

O espírito de onça é perigoso e poderia atacar os desafetos do *kujá*, que, portanto, teria que cuidar muito bem de suas relações com as outras pessoas. O *kujá* teria que tratar a todos como irmãos (*régre*) ao serem referenciados ao espírito de tigre. Caso o *kujá* afirmasse seu desafeto para com outra pessoa, o “onça puro” atacaria aquela pessoa. O guia seria, portanto, uma defesa ao *kujá*, ao mesmo tempo em que representa sua força. Mru ressaltou, porém, que não se tratava de “nada de mal”, pois era uma defesa e que permitiria cura dos doentes. Para Mru, o poder de cura do *kujá* através da relação com o espírito animal seria maior que o dos médicos. Neste sentido, afirma-se aqui uma qualidade de “bom” que não provém de Deus, podendo ser incompatível com a perspectiva que tenha este (Deus bíblico) como fonte de poder.

Mru não tinha feito o ritual para se tornar *kujá*, e também não poderia fazê-lo uma vez que ele era formado para ser coordenador da Igreja. Havia a possibilidade de ele fazer, mas ele tinha medo que houvesse complicações por estar “misturando”, por estar mudando de forma de trabalho:

Estou com medo de misturar. Que Deus, Ele sabe que eu estou trabalhando em cima disso. Agora eu querer mudar para *kujá*!? Já era para ter feito, já do começo. [...] Já era para ser *kujá* antes de pegar essa Bíblia. Agora de pegar a Bíblia, depois virar *kujá*? Isso que me dá medo. Porque eu não brinco com a escritura de Deus! Eu não brinco! Acontece cada coisa, viu!



Há incompatibilidade entre o trabalho guiado por espírito animal e o trabalho com Deus através da Bíblia. Isto é interessante, pois seu trabalho com Deus não parece ser um trabalho guiado, na distinção proposta por Crépeau (2002, p.118), uma vez que ele não recebe seus conhecimentos em relação direta a não humanos, mas sim através de conhecimentos humanos, reconhecidamente limitados. E os autores citados mostram casos de *kujá* que trabalhariam guiados simultaneamente por santos, Deus, e por animais, ainda que este não fosse o caso mais recorrente<sup>64</sup>, já que em muitos casos se trabalha ou com santos ou com animais. Apesar desta restrição, Mru não excluía a possibilidade de um *kujá* ir à igreja católica. Não poderia chegar, porém, às igrejas evangélicas.

Assim como no caso de curadores, também para o *kujá* a distinção entre indígena e não indígena não se coloca como central. Mru confirmou a possibilidade de eu mesmo me tornar *kujá* através dos procedimentos descritos. Já teria havido um caso de um branco que ele ouvira dizer que tinha conseguido estabelecer a relação com o espírito animal, e, com ele, curado muitos doentes. Apesar de minha pergunta ter sido um recurso retórico, ele a levou a sério, mas eu, avaliando tal possibilidade, mas reticente em pagá-lo porcentagem por cura que viesse a fazer, “reprovei” no interrogatório que fizeram, que se revelou, afinal, um processo de preparação. Não descarto, porém, que talvez eles não estivessem seguros sobre a possibilidade colocada, já que ele não iniciara Marcelo através deste método.

No próximo capítulo terei oportunidade de contrastar este processo de tornar-se *kujá* com guia animal com o processo descrito por Maria Jesus, com guia santo.

#### Companheiro de Mru segundo Antônio

Sempre manteve uma desconfiança em relação a Mru, talvez despropositada e decorrente da desconfiança bastante difundida que ele sofria e reconhecia por não entenderem seu trabalho.

Já mencionei que Antônio considerava que Mru tinha “estragado” para ele, fazendo-o vender todas suas coisas e ainda o jogando na pinga. Antônio também ironizava Mru andar com Bíblia, dizendo que curador

---

<sup>64</sup> Por exemplo, ver os casos de Ivanira na TI Xapecó (CRÉPEAU, 2007a, p.435), Luisa Jagnigri, Madalena de Paula na TI Votouro e Maria de Paula na TI Ventarra (ROSA, 2005) e o próprio caso de Jorge Kagnã Garcia (ROSA, 2017).

não usava Bíblia, era crente que carregava Bíblia. A relação deles piorou após Antônio afirmar que conhecia o “companheiro” de Mru, com quem ele trabalhava. Era um moreno, preto, alto, que antes de Mru chegar vinha primeiro e tentava estrangular Antônio em sua cama. Antônio não podia gritar ou se mover, sem voz, clamava três vezes por Nossa Senhora Aparecida para ser solto. Antônio desconfiava que Mru tivesse “entregado” ele para o Diabo, tendo cogitado também a culpabilidade de Mru quando da morte de um parente seu. Após confrontar Mru, este passou a destratar Antônio e um dia urinou dentro de sua casa. Depois disso eles se evitavam.

O fato de Mru durante alguns períodos passar dias bebendo na cidade era usado por Antônio contra o curador. Para ele, quem andava fazendo coisas ruins, quando “estragava” algo para ele, ficava “bagunçando”. Mais uma vez inter-relaciona-se a ética do *kujá* com sua forma de trabalho.

Com esta visão do “companheiro” de Mru, podemos estabelecer um paralelo entre a guia animal como descrita pelo próprio Mru, que pode atacar alguém que se considere “não irmão”, e, por outro lado, experiências voltadas ao espiritualismo como descritas no início do capítulo, neste caso com a presença de um companheiro espírito em forma humana, que não apenas serve para curar, mas também para afligir e até matar um inimigo. Companheiro não plenamente controlado pelo *kujá* ou curador.

Também é importante destacar que, se vimos com Pãgfy a possibilidade de se considerar uma gradação entre os conhecimentos de uma pessoa até a mesma ser considerada *kujá*, não sendo caracterizado por seus guias, mas por suas capacidades e conhecimentos cumulativos, podemos ver com Antônio outras possibilidades de atividade xamânica a partir de não especialistas, com sonhos, visões e interações com entidades não humanas, de maneira não controlada.

Noto ainda que, sendo o segredo uma característica do trabalho de *kujá* com guias animais, como já destacava Crépeau (2002, p.119), estas relações podem ser deliberadamente ocultadas.

## **2.4. Pontos de comparação**

Neste capítulo vimos uma série de casos nos quais procurei destacar diferentes traduções, classificações e elaborações cósmicas. Não pretendi aqui estabelecer um acervo das possibilidades *kanhgág*. A intenção foi justamente ressaltar as diferenças entre várias perspectivas, justapondo-as e destacando suas divergências e pontos de convergência,

sem perder a referência de cada ator em particular, e sem pretender esgotar as possibilidades e nuances, e, é claro, as mudanças históricas dos próprios atores. Mas com tal apresentação já temos boas condições de destacar pontos abordados para comparação mais sistemática.

#### 2.4.1. Religiosidades e a presença divina

A influência religiosa nas experiências pessoais abordadas aqui é mais ou menos pronunciada em todos os casos. E em nenhum deles houve uma negação da existência divina. No entanto, vimos formas diversas tanto de se referir a Deus como das possibilidades de se vincular a ele.

Podemos sistematizar analiticamente quatro entendimentos sobre a divindade a partir das diversas perspectivas colocadas, tendo elas diferentes formas de vinculação possível a Deus. Temos o entendimento notavelmente expresso por Valdemar, com Deus como Pai, protetor, conselheiro, regulador de comportamentos, que garante a própria socialidade ideal ou aceitável e viável. Esta posição pressupõe uma relação em termos de parentesco, de consanguinidade com uma hierarquia bem marcada. Assim como um pai trata um filho, Deus trataria Jesus, e ambos tratariam os humanos que estão com eles. Ou seja, em simultaneidade a uma ideia de parentesco há uma noção de aliança, pois se uns estão com eles, outros não estão, como é o caso dos jovens, que andam igual loucos por aí. Isto nos leva a uma segunda concepção, expressa por Marco. Para Marco haveria dois “caminhos”, um de evangélicos, ligados a Deus e à Bíblia, e outro exemplificado pelos curadores, que se ligam a “outros seres”, com possibilidade que estes sejam demonizados de alguma maneira. Nesta concepção, os termos de aliança são predominantes. No entanto, Marco também suporta uma terceira concepção de divindade, de um Deus que está em todos e todas as coisas. Neste caso, a ligação com Deus parece ser muito mais de grau, de dedicação, do que de filiação ou aliança. Ele é englobante do próprio sujeito, ou presente nele, e não aliado ou em oposição a ele. Um Deus que não pode ter corpo, que não pode ser visto, em resumo, que não é uma figura outra, mas que está em tudo.

Estas concepções ainda convivem com uma quarta concepção, que também é colocada em termos de aliança, de “*êg topê*”, *jagrê*, e da múltipla possibilidade de associações no cosmos. Se isto aparece com Marco como tais “outros seres”, guias animais dos *kujá*, em outras elaborações, como na de Cida, são mais diversas, podendo incluir espíritos de mortos, animais, e representam um grande papel na vida da

pessoa, compondo-a de certa maneira. Esta concepção é tratada ora em termos de aliança, ora em termos de composição da pessoa desde seu nascimento. Ela traz a possibilidade de divindades não absolutas, um deus como posição, que poderia ser relacionado a diferentes entidades, diferentes santos ou mesmo espíritos animais. Cada *kujá*, cada curador teria seu deus (*êg topê*). Esta perspectiva que traduz o guia do *kujá* como seu deus permite abranger a diversidade das formas de trabalho destes especialistas e simultaneamente tende a ser recortada por atributos morais.

Esta perspectiva, ao ser colocada junto à oposição Deus/Diabo, coloca em dúvida se animais, santos, espíritos na posição de deus seriam “de Deus” ou “do Diabo”. Entidades que não se enquadram como sendo “do Deus”, podem ser assim demonizadas. Mas também é possível que tais entidades, mesmo não sendo de Deus, sejam boas, promovam curas, sejam fortes, ainda que possam trazer maiores riscos. Esta posição não contradiz a possibilidade de um Deus único e absoluto, o “mesmo” Deus de católicos e evangélicos. Mas a relação com este Deus difere, contrastando também o que representa esta figura, e pode gerar “confusões” e dificuldades de traduções pelos interlocutores. Estas diferentes concepções não são excludentes e tampouco tão estritamente distinguidas, pelo contrário, elas estão relacionadas umas às outras.

Podemos considerar que a oposição binária parece tanto mais forte quanto maiores foram as experiências pessoais em relação a igrejas evangélicas, seja através de conversão, de casos familiares, ou mesmo em oposição a elas como maneira defensiva contra suas acusações. No entanto, não se trata de uma distinção clara entre discurso de católicos e de evangélicos, mas sim de uma influência cristã e mais pesadamente evangélica contemporaneamente, mas que nem sempre é muito evidente. Isto também não quer dizer que pessoas que passaram pela experiência evangélica necessariamente passem a fazer este tipo de distinção, mas que existe uma tendência neste sentido em determinados contextos, especialmente quando se trata de explicar e traduzir a terceiros suas opções.

A estas diferentes elaborações da divindade correspondem formas distintas da composição da pessoa. Como discuti em referência às análises do primeiro capítulo, há concepções que podem considerar a pessoa como resultado de um contínuo aproximar e afastar de influências corporais e espirituais. Também vimos como podem haver espíritos e componentes corporais da pessoa que podem ser ocultados ou aproximados a outros objetos de forma a protegê-la de forças maléficas, de maneira similar aos movimentos de aproximação e afastamento que

vimos, no primeiro capítulo, os curadores operarem. Ao passo que a vinculação aos curadores e a seus diferentes “deuses” parecem dizer mais respeito a capacidades e qualidades da pessoa, além de sua eventual proteção e dos outros a que se associam indiretamente a ela. Já a associação ao divino diz respeito também à proteção mas pode revelar um aspecto moral. Moral do respeito ao próximo, de não se colocar sobre os outros, mas também de uma alegria. É a alegria de estar com Deus.

A agência espiritual sobre a pessoa, já destacada por Oliveira (1996), que aparece aqui em falas como de que “toda doença é espiritual”, aparece na prática e na relação com as diversas formas de trabalho dos curadores. Assim como os *kujá* podem ir resgatar almas perdidas neste ou em outros mundos, os curadores podem enviar caboclos, boiadeiras puxar a pessoa através de seu anjo, que ora aparece como a proteção da pessoa, ora o lugar de sua maior vulnerabilidade. O anjo, portanto, é o lugar privilegiado da agência, da força e da fraqueza. E, ao mesmo tempo que temos a presença desta noção de pessoa compósita que permite tais agências, é concebível a incorporação de entidades, indígenas e não indígenas, entidades “de Deus” e “do Diabo”. Também é possível conceber a “entrega” da alma, do espírito de alguém para Deus, para os santos ou para o Diabo. Tampouco aqui há incompatibilidades ou contradições pronunciadas.

Já a incorporação do Espírito Santo, ao mesmo tempo que é comparável à incorporação destas entidades, diz respeito a outra forma de concepção divina e leva a pensar em uma presença espectral das forças. Não mais se tem o Deus como outro, mas sim como algo também em si, como potencialidade a ser desenvolvida com a dedicação a ela.

Assim como são possíveis incorporações, também é possível a criação de pessoas a partir de elementos de outros mundos, filhos de “outros”, filho da Água Viva ou filho de Nossa Senhora Aparecida. Não como “filhos de santos”, de presença espiritual espectral, mas como crianças enviadas, geradas neste mundo por estas forças outras.

Além das religiões cristãs, existem outras influências, como a noção de “cultura” que podem modificar as tendências mencionadas, gerando ambiguidades. E, finalmente, mesmo com a experiência evangélica, esta tendência pode ser revertida em favor de uma unidade cristã e espécie de inconstância ritual, como nos mostra o caso de Fêgnu. Frente a uma figura divina universalizável, as igrejas podem aparecer como mudanças de corpos, de roupas, de moralidades. Sendo

fiel ao “mesmo” Deus, se pode trocar de roupa conforme a ocasião. As igrejas, afinal, são invenção. O que não é invenção é Deus.

A passagem entre as posições em relação a Deus, múltiplo ou uno, se dá até mesmo para um mesmo ator. Ou seja, em determinado conjunto de relações considera-se a multiplicidade de atores em operação. Em um momento seguinte, ao se tratar a experiência nas igrejas, as forças “outras” parecem em alguns casos até mesmo perder sua potência, sua validade. Há evidentes mudanças de perspectiva, quando se ressalta os contrastes destas posições, como quando Marco contrapõe as experiências dos curadores antigos à das igrejas evangélicas ou quando Sandra passa a considerar sua experiência acadêmica em contraponto à de seu pai. Mas em outras situações a passagem é feita de maneira mais sutil, com deslizamentos semânticos nos esforços de tradução, passando da pluralidade dos *jagrê* para a figura de Deus superior, por exemplo, sem que haja contradição, até pela possibilidade de hierarquizar os *jagrê* sob *Topê*, ou mesmo integrando este, sendo Ele considerado figurativamente ou não

Estas considerações nos levam a discutir as diferenças de perspectiva e sua relação aos afetos. Ao tratar do caso de Cida, comparei noções de mestiçagem e antimestiçagem propostas por Kelly Luciani (2016) por ela operar uma distinção entre indígena e não indígena e aquilo que seria a “mistura”. Vimos em seguida, que Marco operava diferentemente o que seria a “mistura”, em especial no caso das igrejas, podendo conceber que no caso da IEK estariam “misturados” e não seriam como os brancos. A igreja não misturaria mais do que curadores que usam santos. No entanto, a distinção indígena/não indígena parece não se colocar em maior evidência em outros casos. Pelo contrário, por vezes os cruzamentos são vistos como possibilidades abertas, prevalecendo, então, distinções morais sobre os diferentes especialistas.

Se tomarmos a noção de fractal e de perspectiva da proposta mencionada, vemos que no caso da relação com Deus e o Diabo ou mesmo com outras entidades vinculadas a eles, há uma perspectivização dos vínculos, ao passo que se vincula de maneira semelhante à relação entre os polos relacionáveis, quase sempre tendendo ao jogo de oposições duais, mesmo ao se considerar “*êg topê*”.

Se a incorporação do outro ou abertura ao outro seriam características do xamanismo *kanhgág* como observa Rosa (2005), vemos aqui uma abertura do cosmos a estas diversidades, mas ora em oposição, ora em “mistura” com elas, ora em um jogo de posições relativas que não impedem os cruzamentos entre polos. Inserem-se os personagens e forças em relação em uma cadeia de avaliações

perspectivas, tendo esta tanto potencial de ação como de contraposição ativa, a partir de colocações e necessidades que venham a se evidenciar e ser verificadas a partir destas potenciais relações. A presença de novos “xamãs”, curadores diversos, permite que sua forma de trabalho coloque novas formas de agência sobre outros (agentes de doenças, agentes de feitiçaria, ou componentes da pessoa). Os xamãs e remédios podem agir sobre corpos e espíritos. Podem juntar, esconder, trazer de outros mundos, podem alterar capacidades e caracteres. Essas forças podem ser usadas, experimentadas, ou pode se contrapor a elas com referência a outras potências. As alianças, porém, podem mudar de acordo com as necessidades observadas através destas possibilidades. A opção por fixar as posições parece ser apenas uma das alternativas, talvez a mais radical, e mesmo nestes casos não deixa de considerar e refletir sobre as outras forças possíveis. Esta fixação, aliás, pode vir a ser a mais suspeita, justamente por tomar os lugares relacionais como garantidos. E na posição de Deus nem sempre está o bom, nem sempre está o mais forte.

Esta forma de oposição binária faz com que os discursos anti-evangélicos sejam dados nos exatos mesmos termos com os quais os evangélicos se contrapõem aos não evangélicos. Um apelo eminentemente moral e comportamental, que ainda que também esteja presente de maneira mais ou menos disseminada, no caso da avaliação de *kujá*, curadores, crentes e católicos, assume tom acusatório e bem definido.

As avaliações dos curadores como sendo “do Diabo” ou “de Deus”, como sendo curadores ou *kujá*, puros ou misturados, passa pelos entendimentos derivados destas influências em cada caso. E, a partir disso, a distinção entre curadores pode tender a ser dada muito mais em termos morais do que em termos étnicos. Sendo assim, passa a ser muito mais significativo a “quem” o curador se vincula, com quem trabalha, quem é seu “companheiro” e como isso se demonstra em suas ações cotidianas e em sua vida, do que se ele tem práticas indígenas ou não indígenas, mesmo que em vários casos elas sejam reconhecidamente distintas. Como vimos, há curadores indígenas com práticas bastante similares às práticas umbandistas, e os interlocutores reconhecem tais diferenças, mas dão diferentes valores a elas. E em seus processos terapêuticos, a avaliação social e moral parece prevalecer. Discutamos então tal dualidade nos termos morais e na avaliação dos curadores, católicos e crentes.

#### 2.4.2. Entre *há* e *kórég*, *tar* e *krój*

A operação das categorias *há/kórég*, bom/ruim, de um lado e de forte/fraco, *tar/krój*, de outro, aparecem em quase todos os casos tratados para efetuar diferentes oposições. Como mencionei na introdução, estas oposições já foram ressaltadas por Oliveira (1996, p.85), que chama a atenção para a noção de *tar* como “força”, que indicaria para a saúde entre os *kanhgág*. A perda da força levaria à doença (*kaga*), associada ao fraco (*kròj*). O par forte/fraco é mostrado pela autora no mito de criação do Sol e da Lua relatado a ela por Vicente Fokâe, onde os dois irmãos sol se encontraram e um acabou furando o olho do outro, que ficou sem força. A noção de força também seria usada para descrever os poderes dos diferentes mediadores, que, como mencionado na introdução, a autora qualifica como “curador”, o “*kujá*”, e o “feiticeiro”, sendo o *kujá* o mais forte deles (OLIVEIRA, 1996, p.90).

Neste capítulo vimos, por exemplo, que Cida promovia três tipos de avaliação moral, uma relativa a espíritos relacionados ao nascimento (*jagrẽ há/jagrẽ kórég*), uma atualizada pela pessoa através de seu comportamento (pessoas que não seguem certo) e a terceira de entidades alheias à pessoa e que podem vir a influenciá-la até independentemente de seu comportamento, raptando o espírito das crianças, por exemplo. Já em relação ao forte/fraco, há exemplos como o que nos conta Antônio, considerando que uma pessoa forte seria imune aos ataques de curadores, ou como colocava Serafim, ao dizer que um espírito forte não poderia ser afastado da pessoa por curadores.

Em relação à caracterização dos curadores e *kujá*, já ressaltai serem bastante variáveis. Uma tabela resumindo avaliações de alguns interlocutores sobre os principais curadores e *kujá* mencionados neste capítulo pode evidenciar as diferenças de perspectivas (ver Tabela 1 nas próximas páginas). Note-se como ao passo que para Cida nenhum dos curadores é *kujá* propriamente dito, para Pagfÿ todos o são. Nenhum foi caracterizado por eles como fazendo o “mal”. Já para Marco, Antônio e Mru, prevalecem casos de curadores ruins ou que não eram de Deus, ainda que tivessem atitudes diferentes para com estes. Em quase todos os casos as descrições apresentam divergências consideráveis, tanto de práticas terapêuticas como, e principalmente, na avaliação de cada curador.



TABELA 1: Descrição de curadores conforme diferentes interlocutores.

| Interl./<br>Curador | Cida                                                                                                               | Pagfÿ                                                                                        | Marco                                                                                           | Antônio                                                                                                                                                       | Mru                                                                                                      |
|---------------------|--------------------------------------------------------------------------------------------------------------------|----------------------------------------------------------------------------------------------|-------------------------------------------------------------------------------------------------|---------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------|----------------------------------------------------------------------------------------------------------|
| Luis César          | Dizia coisas como <i>kujá</i> (sonhos) e coisas como curador (santos).                                             | <i>Kujá</i> (bom). Não podia esconder espíritos com segurança de os encontrar novamente.     |                                                                                                 | Colocava dinheiro embaixo de Nossa Senhora Aparecida, com quem trabalhava.                                                                                    |                                                                                                          |
| Vicente             |                                                                                                                    | <i>Kujá</i> (bom) Escondia espírito das crianças.                                            |                                                                                                 | Saravá, mesa preta. Bom porque cura qualquer coisa. Incorporava caboclos, índios <i>kanhgág</i> , entre outros.                                               |                                                                                                          |
| Maria Jesus         | Devota de Nossa Senhora Aparecida, não seria <i>kujá</i> . Seria “espírita” talvez. “Misturava” coisa dos brancos. | <i>Kujá</i> , fazia previsões e adivinhações, conversava com Nossa Senhora Aparecida e Deus. | Curadora “misturada”, feiticeira, quer ser mais que os outros, “inventando” encontros com Deus. |                                                                                                                                                               | Fazia “magia” tirando objetos das pessoas. Jesus não fazia isso. (Também Fëgnu a considerava feiticeira) |
| Antônio Velho       |                                                                                                                    |                                                                                              | <i>Kujá</i> com guia Dona das Moscas. Entregou um cavalo à guia (não é de Deus).                | Trabalho com Diabo, seu “amigo” que morava no rio. Fazia batismos parecidos com o dos padres ou com seu “amigo”. Com elementos de corporalidade sobre-humana. |                                                                                                          |
| Benedito Campina    |                                                                                                                    |                                                                                              | <i>Kujá</i> com guia Tesourão (não é de Deus).                                                  |                                                                                                                                                               |                                                                                                          |

|          |  |                                                    |  |                                                                                           |                                                                   |
|----------|--|----------------------------------------------------|--|-------------------------------------------------------------------------------------------|-------------------------------------------------------------------|
| Juvêncio |  |                                                    |  | Curador fraco, não usava santos, tratava assoprando e cuspidno no paciente. <sup>65</sup> |                                                                   |
| Mru      |  | <i>Kujá.</i><br>Desconhecia sua forma de trabalho. |  | Trabalho com o Diabo. Ruim, seu companheiro tentava matar Antônio.                        | Coordenador da Igreja.<br>Trabalho com Bíblia e remédios de Deus. |

Ao se descreverem os curadores e suas agências, muitos foram colocados como fortes, outros como fracos, sendo alguns considerados fortes mesmo que tivessem comportamentos reprováveis, como no caso do pai de Sandra, ou no caso dos curadores associados ao Diabo ou à bebedeira. Outros eram fracos, mesmo tendo comportamentos aprováveis. A força a partir do *kórég* pode dar um caráter perigoso, mas pode ser interessante ao dar coragem, valentia, força. A mesa preta ou saravá também é associada a estas potências “ruins”, mesmo assim é tida como boa por poder curar. Mas elas são terminantemente reprovadas por outros. Também podem ser considerados fortes os curadores que trabalham com muitos santos. Quanto mais santos mais força. E os crentes podem ser reprovados por não respeitarem o santo, evidência de que trabalham com o Diabo. Mas também pode se considerar que eles não tenham poderes reais por suas associações enganosas. Por outro lado, os crentes podem considerar que são os santos que não têm poder, têm força nula, pois são feitos pela mão dos homens, não são vivos, apodrecem, não tem espírito, ou mesmo não são do Deus.

A partir de um maior envolvimento com as igrejas católica ou evangélica, apresenta-se uma posição mais definitiva de Deus como figura que concentra o positivo, atribuindo negatividade a outras formas de trabalho tidas como diferentes deste. De um lado benzedores são colocados como feiticeiros ou mentirosos, mas mantém-se o poder do Diabo, que também pode fazer milagres e curar. Por outro lado, pode se

---

<sup>65</sup> Segundo Almeida (2004, p.94) Juvêncio trabalharia com santos, tendo uma “igrejinha”, fazendo rezas e receitando ervas medicinais extraídas do mato virgem.

ter firmeza nas posições de Deus e Nossa Senhora Aparecida ou outros santos, até mesmo em relação direta com aquele que faz a promessa. Os curadores/*kujá* podem ser considerados indispensáveis, mais fortes que o trabalho com a Bíblia ou que os médicos, ou, pelo contrário, puras fraudes.

A posição de curador, apesar de colocá-lo num lugar de poder, podendo agir de maneira privilegiada no cosmos, tende a colocar o curador ou *kujá* sobre os demais, possibilitando-o “se achar” ou “querer ser mais que os outros”. Crítica que também pode ser feita aos pastores evangélicos. A pressuposição de igualdade entra em um contexto de avaliações morais dos outros, que dizem ter relações cósmicas especiais. Eles “inventam”, “mentem”, ou se associam na verdade a “outro bicho”. As posições de destaque de pastores, de *kujá*, de curadores, e mesmo daqueles que trabalham com as atividades da Igreja Católica parecem sempre abrir margem para questionamentos de suas reais intenções e vinculações. Não raro as pessoas nestas posições, como vimos, são acusadas, seja através de fatos de sua história, seja por desconfianças ou diferenças de perspectiva sobre seus atos, de fazerem o inverso daquilo que pregam. Os crentes bagunceiros, os coordenadores do Diabo, os curadores macumbeiros, os *kujá* feiticeiros.

Desta forma, vemos a avaliação ruim/bom ser cruzada com a avaliação forte/fraco de diferentes maneiras. Parece-me que a possibilidade mais evidente de atribuir fraqueza ao *kórég* é deslegitimar sua prática, apresentando-a como evidente fraude, ou seja, sem valor efetivo, dando-lhe um caráter de força zero, engodo, mentira, sendo, portanto, mais caracterizado pela negatividade moral do que uma fraqueza. Sua posição como ruim, porém, pode trazer iguais benefícios de cura, tendo também positividade, ainda que apresentem um caráter ambíguo – podem curar, podem matar. Nestes casos, o *kórég* aparece também como forte. Em suma, teríamos uma associação múltipla possível, podendo tanto o ruim como o bom serem relacionados ao forte e ao fraco, sendo que este último pode eventualmente ter valor nulo, negado.

|                   |
|-------------------|
| Ruim – Forte      |
| X                 |
| Bom – Fraco; Nulo |

À medida que as narrativas das experiências individuais reforçam uma vinculação a instituições cristãs, a oposição bom/ruim se torna paralela à oposição Deus/Diabo. Eventualmente a oposição passa a

atribuir valor negativo a experiências xamânicas de diversas ordens, privilegiando a positividade de experiências de contato com um Deus único e absoluto (espectralmente ou por aliança) ou, contrariamente, destaca-se a posição de deus sobre uma figura divina unificada (deus dele é o Diabo). No entanto, simultaneamente, mesmo quando aparece tal relação isto não impede necessariamente a circulação por estes polos classificatórios na prática, permitindo a boa consulta a um curador do Diabo, ou que um crente pare de orar com frequência e se afaste relativamente da alegria de Deus, sem que os vínculos como crente ou católico sejam comprometidos<sup>66</sup>. E, sobretudo, não impede que aqueles que são considerados associar-se a forças demoníacas, por seu turno, invertam os polos da relação. De um lado, pela necessidade de se colocar uma relação de aliança nos mesmos termos aos outros. Desta forma, quem não tem um santo protetor seria do diabo, ou os católicos estariam venerando obras humanas perecíveis. De outro lado, pela avaliação moral, com os crentes sendo os mais bagunceiros, ou os católicos sendo bêbados e sem respeito.

O que fica evidente é que o mais permanente é a oposição classificatória, sendo que os elementos a que se refere podem mudar constantemente de lugar, de acordo com os referenciais presentes e a posição assumida pelo interlocutor em determinado momento. Isto em especial se dá através da negativização da ética dos atores ou pela equivalência da lógica de associação utilizada, atribuindo-se aos outros o mesmo tipo de relação que se tem no cosmos, mas relacionando a outras potências.

Estas diferenças de perspectivas, como busquei expor nestes capítulos, não seguem uma lógica estritamente “social”, seja familiar, política, faccional, étnica, ou mesmo de consanguinidade/afinidade. Os julgamentos ajudam a produzir afastamentos e aproximações, vinculações, assim como estas interferem nos julgamentos. Mas tudo depende muito das experiências de cada ator, das relações que traça, experimenta, testa, reavalia no percurso de sua vida. E, como avaliações morais, as definições são muito contextuais e podem se alterar de maneira bastante fácil no discurso de um mesmo ator, e até mesmo implicando em súbitas mudanças de comportamento, mas que nem sempre perduram.

Mesmo tratando de moralidade e não de morfologias sociais, sendo o tema das dualidades bastante caro aos estudos sobre os Jê e

---

<sup>66</sup> Não nos casos de “desvio”, onde pode haver obra de Satanás.

*kanhgág*, convém expandirmos um pouco nossa análise para a questão das dualidades subjacentes a estas oposições binárias, mesmo que entendamos aqui a influência do maniqueísmo evangélico presente em alguns casos. Para tanto, ressaltamos mais uma vez o caso de Cida, onde a questão moral aparece sob a forma das pessoas com “espírito fraco”, suscetíveis aos espíritos ruins por seu mau comportamento. Este caso é interessante para estabelecer a comparação com o que Rosa (2005, p.196) traz na narrativa de Jorge Kagnãg Garcia.

Segundo Jorge Garcia, um *kanhgág* com sangue forte manteria seu pensamento firme mesmo ao passar por dificuldades. Uma pessoa com sangue fraco choraria, reclamaria ou se ofenderia diante de qualquer problema. O sangue fraco prejudicaria o pensamento e corpo da pessoa, por seu alvoroço, esforço excessivo das ideias. De outro lado, a transformação da pessoa no processo de se tornar *kujá*, tornando-a mais forte, se daria através de remédios. Este processo, porém, poderia deixar o iniciante violento. Ou seja, a partir de determinado momento a força passa a representar iminente perigo.

O perigo também é associado por Veiga com o *kóreg* ao esta autora tratar do olhar das pessoas consideradas *kóreg*, e também considerando que os olhos do viúvo seriam enfraquecidos ritualmente devido a seu perigo para os demais (VEIGA, 2000, p.116; 120). Veiga ainda coloca os *kujá* como guerreiros espirituais que “falam bravo com os espíritos dos mortos” (VEIGA, 2000, p.135). Neste sentido, teríamos a possibilidade de complexificar as avaliações colocadas anteriormente, que podem ser complementadas com o que vimos em relação a imunidade de uma pessoa forte, e vulnerabilidade de uma fraca. Neste caso, se a força provém da relação com elementos outros do cosmo, o perigo estaria, podemos conjecturar, em aproximar-se demasiadamente deles, como seria o caso do iniciante violento ou do viúvo, onde a proximidade com tal alteridade não pode ser controlada, necessitando de intervenções rituais<sup>67</sup>. Tal noção de excesso poderia nos remeter às qualidades predatórias daqueles que se ligam à alteridade de maneira

---

<sup>67</sup> Um detalhe curioso poderia ser adicionado. Uma das pacientes atendida por Maria Jesus comentou de um remédio que esta indicara para sua filha. Apesar de ela não ter dito de que remédio se tratava, é interessante que ela ficou com medo de dar o remédio à filha, pois achou que poderia matá-la, porque considerara o remédio forte demais para a doente. A filha, confiante no trabalho de Maria Jesus, tomou e sarou. Esta seria outra avaliação a colocar os extremos como potencialmente perigosos, mesmo em se tratando de remédios.

muito intensa, podendo representar um perigo a seus próprios parentes, presente no contexto ameríndio<sup>68</sup>. Sendo assim, os extremos teriam valores inversos.

| Fraco                             | Forte                             | Forte; fraco fortalecido pelo remédio ou nome | Ligação excessiva a alteridade cósmica |
|-----------------------------------|-----------------------------------|-----------------------------------------------|----------------------------------------|
| Vulnerabilidade, Doença (passivo) | Proteção contra ataques (passivo) | Bravo, valente (ativo)                        | Perigo (ativo)                         |
| Ruim                              | Bom                               | Bom                                           | Ruim                                   |

Rosa (*id.*) destaca ainda que o iniciante teria que ter comportamentos adequados, não poderiam ser pessoas que fizessem “sujeira” e não se arrependessem frente à condenação de seus atos. Poderíamos assim comparar a tradução de “sangue” com a de “espírito” de Cida, sendo uma tradução igualmente polissêmica e moralmente referenciada. Também as colocações de Pãgfy, ao explorar as transformações corporais e espirituais a partir dos remédios, poderiam reforçar estas formas de construção da pessoa para além, inclusive, do trabalho de iniciação e comportamento de um *kujá*. Nesta concepção temos a construção da pessoa, com força e capacidades especiais, dada não apenas com foco no corpo, mas também com foco no espírito, em especial qual o seu espírito e qual o lugar em que este estará colocado, escondido, quais elementos agirão em seu espírito.

Neste mesmo sentido, voltando a Rosa (2005, p.188), além de o *kujá* poder adquirir características morais do *jagrê*, o contrário também seria possível, o *jagrê* poderia adquirir características do *kujá*, se tornando agressivo, manso, bom, ruim, pacífico e bravo. Apesar de meus dados não permitirem seguir tal afirmação em todos os casos, ressalto que estes termos são quase exatamente os colocados nas caracterizações morais observadas por Melatti (1976). Tudo indica, portanto, que estas características integram um conjunto de termos de classificação moral mais generalizada, utilizada em diferentes contextos como categorias analíticas *kanhgág*.

---

<sup>68</sup> Ver por exemplo Sztutman (2005, p.188) e Viveiros de Castro (2002). A noção de devir utilizada por estes e outros autores a partir da ideia da mutabilidade dos afetos corporais será comentada no próximo capítulo, onde procurarei verificar esta hipótese.

Para fazer funcionar o esquema postulado, porém, teríamos que eliminar a posição do divino absoluto, presente para alguns dos interlocutores mencionados. A ligação com este Deus parece nunca poder ser excessiva na perspectiva do ator que a defende. Ela implica em força, mas não valentia, e sim em alegria e compaixão, e seria um ponto fixo do “bom” nestas perspectivas. Como dito acima, a passagem de uma perspectiva a outra pode se dar por deslizos sutis ou por mudança de perspectiva de acordo com o interlocutor ou a temática abordada. Talvez pudéssemos arriscar dizer, porém, que da perspectiva de quem se contrapõe a esta fixidez em um Deus absoluto, haveria um excesso devido justamente à aproximação demasiada a este Deus estrangeiro, confundindo-se a ele predatoriamente, se recorrermos à proposta teórica a que referi. Querendo falar como Deus, o crente se destacaria em relação aos demais, o que, ao invés de colocá-lo em posição divina, o reduz a uma relação demoníaca ou no mínimo reprovável, por não obedecer a perspectiva de igualdade de negociação no cosmos. Tal relação excessiva traria, então, o perigo do não reconhecer (moralmente) os parentes, recortando o tecido social entre os escolhidos e os outros, pregando o fim do mundo e a salvação seletiva. A acusação invertida pelos crentes aos curadores presumiria novamente a mesma possibilidade, mas diante da força negativa que ela poderia supor, há uma deslegitimação de tal ligação. Ou seja, este excesso ou coloca em dúvida sua real associação (Deus ou Diabo) ou tira seu valor, anulando seu perigo e marginalizando o sujeito. No entanto, tal proposta precisaria assumir que Deus é “outro”, o que, na perspectiva do próprio ator que se vincula a Ele, pode se colocar apenas em um sentido, por sua origem étnica (Deus dos brancos), e não no sentido espectral (Deus criador, presente em todas as coisas e em si próprio).

Sem poder, portanto, generalizar a proposta, voltemos aos pares de opostos com que trabalhávamos. Os conceitos *há/kórég* podem ter diversas aplicações contextuais. *Há*, conforme o dicionário de Wiesemann (2011), teria o sentido de “feito”, “bom” e “bem”. *Kórég* seria “feito”, “pobre”, “estragado”. Ambas seriam substantivos dependentes, pois Wiesemann defende que não haveria categoria de palavras que fossem adjetivos no *kanhgág*. Já Val Floriania (1920, p.58-59) propôs diversas significações a *kore’g*, *korèg* e *korég*: difícil, estragado, inútil, doente, falso, feio, mau, ruim, inimigo, muito. *Ha* e *ho* são traduzidos pelo autor como bonito, bom, sendo digno de nota que *hö* é traduzido como “corpo”, curiosa homonímia também apresentada por Veiga (1994, p.148) e Wiesemann (2011), que grafam respectivamente

como *hâ* e *há*. Estas categorias, portanto, além de representarem um senso moral, dizem respeito ao sentido estético, que parece aproximável da presença física, ou ideal ou degradada, além de *kórég* poder adquirir um sentido de excesso como ruim.

Wiesemann (1960, p.178-179) trata especificamente destes conceitos. Ela identifica que *ha-* seria usado na formação de palavras nos mais diversos contextos. Uma pessoa rica, por exemplo, seria *hape(n)*, muito bom. Uma pessoa com roupas gastas poderia ser dita *koregN*, mau. Segundo a autora, os próprios indígenas considerariam a si mesmos e suas coisas como *koregN*. *În há* seria uma casa boa, bonita, já a casa *kanhgág* seria *în kórég*. Dias da semana seriam bons, feriados e domingos maus, nos quais atividades seriam restritas por medo de se incorrer na ira de algum ser superior. Um bom curador é um que usava medicina, um mau curador é um que usaria mágica para curar. Bom para comer seriam as comidas para toda a tribo. Ruins seriam comidas recusadas pela tribo ou por um indivíduo. O passado em que viviam de maneira independente seria visto como bom hoje, especialmente se referindo ao costume de compartilharem tudo sem pedir por qualquer pagamento. A nova economia baseada em compra e venda seria ruim, invertendo, neste caso, a posição indígena frente ao branco. Gostar de uma pessoa é ser bom para ela. Não gostar é ser ruim para ela. Uma pessoa que sabe como fazer as coisas é dita como tendo bom *yikre*, que poderia ser traduzido como boa cabeça ou sistema de pensamento. Um com mau *yikre* é um que não sabe fazer as coisas. Um que trabalha muito, trabalha bem, um preguiçoso é ruim para o trabalho. Coisa fácil de fazer é boa, coisa difícil para fazer é ruim. Para agradecer se diz “é bom para mim”, se é ruim, “eu não gosto”.

Em resumo, apesar da variedade de valores implicada nestas categorizações, a autora elabora que bom pareceria ser algo remoto, inalcançável, algo que tinha suas vantagens, mas que também era para ser temido e certamente não era prático para o uso cotidiano. *KoregN* parecia refletir algo que tinha suas desvantagens, mas seria o melhor que poderiam fazer, ou as coisas ordinárias do dia a dia. Ao avaliar uma pessoa, bom é qualidade reconhecida como melhor e a qual deveriam se esforçar em alcançar. Poderíamos adicionar que bom parece associado ao coletivo, à igualdade, ao compartilhar; ruim, ligado ao melhor mas não compartilhado, o talvez almejado mas impraticável na vida em conjunto e à pessoa boa que compartilha, adquirindo um sentido dos afetos morais, que tanto vimos operarem nas classificações religiosas e associações cósmicas.



No que se refere à nomação, a autora diferencia *yiyi* e *wiyi*, ambos traduzíveis como “nome”, sendo *wiyi* relacionado ao status social de uma pessoa e *yiyi* os nomes efetivamente da pessoa. O número de *yiyi* determinaria se o *wiyi* era bom ou mal. Dois *yiyi* indicam *wiyi* ruim, mais de dois indicariam bom *wiyi*. Esta distinção foi questionada por Veiga (1994, p.130), que concordou, porém, com o nome como constituidor de caráter da pessoa e com a propriedade do nome da pessoa. Para ela, seriam bons os nomes corretos conforme a herança ancestral. *Jiji korég* são os nomes não legítimos, relacionados à metade não correspondente à do indivíduo, algo semelhante ao que nos falava Cida.

Wiesemann (1960) coloca que pessoas com nomes “bons” seriam mais suscetíveis a efeitos do contato com os mortos. Pessoas com nomes “ruins” entrariam primeiro no cemitério e observariam maior período de resguardo ao ficarem viúvos. Por outro lado, ao mesmo tempo em que seriam mais suscetíveis, as pessoas com nomes “bons” teriam maior capacidade de provocar efeitos nocivos aos demais. Tais colocações complicam ainda mais a possibilidade de resumir relações determinantes nestes pares de opostos.

Veiga (2000 p.140) também trata a oposição forte/fraco em paralelo à noção de bom/ruim, nos termos *há/korég* ao tratar especificamente da questão da nomação. Segundo esta autora *korég*, além de ruim e feio, também poderia ser traduzido como forte, potente, aproximando-se do conceito *tar*, enquanto *há*, além de bom, bonito, seria fraco, impotente, aproximando-se de *krói*. É o inverso, portanto, do que colocara Wiesemann. *Jiji korég*, nomes feios (mas fortes), seriam dados a pessoas tidas como fracas, doentes. Veiga (2000, p.115) destaca no mesmo sentido que no Inhacorá nomes portugueses eram considerados *jiji há*, e nomes *kanhgág, jiji korég*.

Chamando a atenção a esta contradição, Coelho de Souza (2002, p.287) destaca a diferente posição da pessoa em relação ao poder místico, como ativo ou passivo, no que podemos resumir da seguinte forma:

|                     | <b>Passivo</b> | <b>Ativo</b> |
|---------------------|----------------|--------------|
| <b><i>Korég</i></b> | Forte          | Fraco        |
| <b><i>Há</i></b>    | Fraco          | Forte        |

Estas avaliações também seriam usadas para caracterizar as categorias de pessoas. A categoria cerimonial *péin* seria a mais resistente, por ter nomes mais fortes, mais *korég*. Este sentido pode ser tão potente que implique que também em papel ativo fossem fortes,

como a autora destaca de Veiga (2000, p.117), com a consideração de que os *péin* não poderiam visitar os doentes, por seu espírito ser forte. Também a pessoa *kórég* não poderia olhar os demais firmemente, e eventualmente deveriam ser sepultados separados dos demais. Isto referenda a posição colocada antes de que uma escala de bom/ruim escalonada com forte/fraco, teria extremos invertidos, mas não se encaixa exatamente, já que as duas primeiras colunas daquela tabela se referem a posição passiva, e as duas outras (ambas fortes) a ativa. Não haveria papel ativo para o fraco, o que reforça que todo *kórég* ou é forte ou é nulo e não existe de verdade. Vimos, porém, um caso de curador assumidamente fraco que efetuava curas ativamente, seria, portanto, bom, novamente invalidando esta alternativa para nossa análise.

A consideração da força e sua relação com a hierarquia também pode ser colocada a partir da caracterização do sistema de grupos, clãs ou metades e indica para as diferentes posições possíveis ao considerar as diferentes seções. Por exemplo, temos a caracterização colocada por Baldus (1979, p.18) de que “os *Votôro* valem mais que os *Kadnyerú*, e os *Aniky* mais do que os *Kamé*”, por terem mais “força”. As seções *Votouro* e *Wonhétky* foram identificadas por Veiga como “primos-irmãos” respectivamente de *Kairu* e *Kamé*. *Wonhétky* (marca *Nhétkymby*) são colocados no Paraná, porém, como os mais fortes ou ruins, considerados inclusive como canibais (VEIGA, 2000, p.87). Eles estariam junto com os *péin* como possuidores de *jiji kórég*.

Para indicar a múltipla possibilidade de aplicação destas categorias vale entrarmos mais nestas classificações, para mostrar o quanto tal esquema também pode ser desarranjado com o que vimos aqui e a para o contexto de que trato. Como bem nota Coelho de Souza (2002, p.282) Nimuendajú (1993, p.61) considera apenas as metades *Kamé* e *Kañerú*, colocando *vodorô* e *iantky-by* como classes cerimoniais, sem implicações na exogamia. Além destas classes, ele identifica a classe *paí* e *péñe*. Elas teriam uma hierarquização que envolve maior prestígio e vulnerabilidade a feitiço na ordem *paí* > *vodorô* > *péñe*, sendo os últimos, portanto, mais resistentes e ao mesmo tempo com menor prestígio. Como destacado à introdução, Veiga considera apenas a classe cerimonial *péin*, apesar de tratar também da posição de *pa'i*, relacionando-a aos caciques atuais.

Esta colocação indica a Coelho de Souza que os *paí* seriam portadores de nomes bonitos, o que lhe permite a comparação com os *hamren* Kayapó, que também teriam maior sensibilidade corporal em decorrência disso. A atribuição dos nomes, porém, seria mais complexa entre os Kaingang, não decorrendo apenas de sua atribuição cerimonial,

envolvendo divisões morfológicas, com a afiliação a classes cerimoniais. Com indicação, porém, também por Veiga (1994, p.129-138), de que nomes bonitos seriam privilégio de seções identificadas aos *kaingang-pẽ*, ou seja, os *kanhgág* legítimos ou verdadeiros, nas seções principais *kamé* e *kairu*. *Votor* e *Wonhéky*, nas hipóteses colocadas por Veiga, seriam originários ou da incorporação de estrangeiros ou de relações incestuosas, com casamento em mesma marca. Isto faz com que Coelho de Souza (*ibid.* p.289) identifique a seguinte relação de analogia, com a representação de forte com > no sentido passivo:

*Jiji kórég > jiji há :: péin > paí :: Kamé + Kaïru :: Wonhéky + Votor*  
*Kamé > Kaïru :: Votor > Wonhéky*

Outra interpretação resgatada pela autora é a hipótese de que o nome *kórég* fosse um nome emprestado de outra metade, não condizendo com sua marca (VEIGA, 1994, p.136-137). Ou ainda a possibilidade de os nomes *kórég* serem funções cerimoniais, funerárias, de *Votor* e *Wonhéky*, podendo ser auxiliares ou substitutos dos *péin* (VEIGA, 1994, p.72; 2000, p.114). Estas possibilidades não são vistas como incompatíveis por Coelho de Souza, que destaca a necessidade, porém, de tomar a alteridade das classes *Votor* e *Wonhéky* menos literalmente, destacando ainda a possibilidade de que pessoas tivessem nomes e marcas das duas metades, pessoas designadas como *râ réngrê* (VEIGA, 1994, p.141), e que o fortalecimento e proteção de uma criança tanto poderia ser dado por um nome ruim, como um nome da metade materna. Frente à alternativa do descolamento entre clãs e classes cerimoniais (onomásticas), Coelho de Souza prefere então destacar o contraste fraco/forte para organizar as distinções entre nomes, funções cerimoniais e os clãs:

Não estou querendo afirmar que os “clãs” inexistem, mas sugerir que, em um contexto delimitado por uma dupla oposição entre Kamé/Kaïru, de um lado, e jiji há/korég, de outro, ambas referidas ao contraste fraco/forte, o quanto *Votor*, *Wonhéky*, *Péin* ou *Paí* devem ser definidos como “clãs” ou “classes cerimoniais” é menos uma questão de qual a interpretação mais correta do que qual o estado particular do sistema nessa ou naquela situação histórica (COELHO DE SOUZA, 2002, p.293).

Para esta autora, a oposição forte/fraco estaria relacionada com os planos de alteridade para além do fechamento da comunidade como

sociedade autônoma. No caso Kaingang, a força estaria associada a classes mais prestigiosas (*paí*) e indicaria para os “verdadeiros humanos” (*Kamé* e *Kairu*), diferenciados dos estrangeiros (clãs secundários, nomes *kórég*), e a mediação entre vivos e mortos, que caberia aos mais resistentes, mais fortes, na base da hierarquia (*péin*)<sup>69</sup>. Se aceitássemos essa posição, teríamos ou que colocar a relação com os brancos em outro nível ou desconsiderar os dados de Wiesemann, onde o estrangeiro branco e suas coisas aparecem com valor de bom, ainda que inatingível, e cuja moralidade é, via de regra, *kórég*. Se considerarmos ainda que o Deus dos brancos é o polo positivo, isso se complica ainda mais.

Como mencionado à introdução, sem a efetuação do ritual do *kiki*, e com baixo rendimento das oposições exogâmicas, pouco poderia afirmar sobre a posição forte/fraco a partir delas, não tendo identificado papéis políticos ou cerimoniais relevantes a partir delas. Chamo a atenção, por outro lado, a outra pesquisa que multiplica as possibilidades destas classificações, abrindo o leque das especificidades históricas, por assim dizer.

Melatti (1976) ao estudar TI de São Paulo na década de 1970 aponta as marcas ou seções não por suas marcas ou vinculação de parentesco, mas por característica moral: Grupo A – *Pênví* (bons, mansos), *Kanherú* (bons, alegres), *Venrei'd* (mais mansos), *Venkrikoára* (mansos), *Wókrôn* (bons, pacíficos); e Grupo B – *Inhagampí* (ruins, matava pessoa), *Wóprêg* (bravos, chorões); *Iankü* (bravos), *Votoro* (bravos, fortes). Apesar de a marca de *Inhagampí*, *Wóprêg* e *Venrei'd* ser o risco vertical, não foi identificada à seção *Kamé*. *Wókrôn*, *Kanherú*, *Pênvi* e *Venkrikoára* são identificadas com a pintura circular cheia, mas em tamanho decrescente. *Iankü* e *Votouro* aparecem com a pintura circular vazada, também em tamanho decrescente. Vemos que as classificações neste caso seguem um padrão bom/ruim, manso/bravo associado a outros como alegre/chorão, manso/matador, pacífico e forte. Mesmo aparentemente tendo “perdido” força em relação à função matrimonial naquelas TI (se considerarmos que esta função tenha existido de maneira generalizada), os subgrupos continuavam existindo

---

<sup>69</sup> A diferença em relação ao caso Timbira com o qual a autora contrasta esta relação seria explicável, pois ao passo que os *tamhâk*, também no topo hierárquico, promoveriam comunicação com os Outros não humanos para caça, pesca e colheita, o papel dos *péin* seria garantir a separação entre vivos e mortos.

como formas de caracterização moral dos sujeitos<sup>70</sup>, o que poderia se encaixar na proposta de Coelho de Souza referente às diferentes situações históricas.

Acredito, portanto, que tais caracterizações possam ser contextuais em alguma medida de acordo com a posição dos indivíduos que as identificam e a composição cosmopolítica em um determinado momento. O que seria concordar que o sistema de metades atua diferentemente conforme seus membros, como apresenta Lima (2008, p.225). E que neste caso, mais que a organização social enrijecida, fossem relevantes as caracterizações morais, nunca consensuais.

Destaco que os critérios que indicam para a força e bravura e, por outro lado, o pacifismo e a mansidão, termos característicos também do contato, nos levam a associações recorrentes e multicontextuais. É possível que mudanças dos pesos destes termos e sua tradução tenham sofrido mudanças históricas, especialmente com a valorização do “civilizado”, manso, frente ao bravo, ligado ao *kanhgág* puro, índio puro. Mas a própria situação de interlocução de especialistas indígenas do contato com um pesquisador não indígena pode colocar o ator na perspectiva da valorização dos mais “mansos”, uma posição passiva, resguardando a valorização da bravura a outros contextos. Assim, aparentemente o “brabo” pode se tornar uma referência a um outro. No entanto, em contextos de disputas políticas, pode ser justamente o inverso ser colocado. Também ao relacionar com a posição de estrangeiro, tanto *há* como *kórég* podem ser acionados. Apesar de Veiga e Wiesemann colocarem relações inversas entre *há/kórég* e forte/fraco quanto à nomenclatura, os exemplos citados relativos ao contato indicam a relação com os brancos promovendo a associação entre *há* e estrangeiro, *kórég* e indígena. Estas caracterizações, porém, são em contextos de destaque da passividade, do cotidiano (casa, roupas, alimentos, comunidade). Mesmo assim, não são absolutas. Eu, por exemplo, sou

---

<sup>70</sup> Melatti aponta, como se vê, a uma maior diversidade de subgrupos. Ela compara esta diversidade à apontada nos trabalhos de Wiesemann e Schuller (*apud*. MELATTI, 1976, p.30) indicando para o total de 9 subgrupos identificados, aglutinando as diferentes grafias usadas pelos autores. Esta diversidade não encontra espaço em trabalhos como de Veiga (1994; 2000) e posteriores, onde o modelo de quatro subclasses tem sido defendido ou ao menos referenciado enquanto tal. Alguns de meus interlocutores afirmaram que havia se perdido a memória de outras “marcas” de que nem eles próprios se lembravam, mas que teriam existido no passado.

*fóg kórég*, mas pode-se admitir que nem todo *fóg* (não *kanhgág*) é *kórég*, ou ele não é *kórég* para todos. Vimos que tal relação pode ser invertida em contextos de conflitos, então passa a haver uma positividade a elementos de bravura que colocavam na posição de *kórég* determinados remédios e formas de agência e pessoa, especialmente por a tornarem mais forte. Novamente retornando à proposta da antimestiçagem, o que temos aqui são os termos de *fóg/kanhgág* como mais um par de opostos contextual e relacional, decorrente da perspectiva em relação ao outro, associando-se diferentemente conforme o caso aos demais pares da série<sup>71</sup>.

No que se refere mais diretamente à relação com curadores e *kujá* que é nosso interesse imediato, aqueles que fazem o mal, *kórég*, são tanto indígenas como não indígenas. Tal classificação não impede, como citado, que pessoas procurem curadores “mesa preta” ou *kujá* que trabalhe com o Diabo<sup>72</sup>. A severidade da situação enfrentada indica que a avaliação de força possa ser em alguns casos o mais relevante, portanto, e que a partir dela se possa buscar sucessivamente *há* e *kórég*, indígena e não indígena, Deus e Diabo, a partir de um posicionamento ativo, em que além de proteção, se procura agenciamento do mundo e de outras pessoas. Em outras situações, apenas um curador representa uma relação positiva, todos os demais sendo perigo que não se deve procurar, em uma posição mais passiva e defensiva, em que apenas um bom *kujá* é responsável por manter todas as relações cósmicas necessárias.

---

<sup>71</sup> Algo neste sentido parece também ser o que eu observava em relação à mestiçagem (CIMBALUK, 2013, p.49) onde o termo “mestiço”, em geral (mas não sempre), quando oposto ao índio puro, com um caráter negativo, podia ser eliminado em determinado momento em benefício da classificação de “bonzinho”, havendo critérios diversos para consideração do puro, como o sangue, a língua, conhecimentos tradicionais, etc., como mencionei na introdução.

<sup>72</sup> Os relatos presentes na coletânea de Toral e Silva apresentam exemplos neste sentido, como: “Vicentina não se considera uma *kujã*, somente uma pessoa que cura, pois um *kujã* pode tanto fazer o bem quanto o mal” (TORAL; SILVA, 1997, p.44). Também em Toral e Silva (1997, p.120) é possível verificar que mesmo *kujá* com guia animal presta serviços diversos, tratando doenças, casos de alma fugida, faz temporais acalmarem, faz chover, junta ou separa casais. Dados que não pude explorar neste trabalho também indicam não haver uma divisão clara no tipo de serviços demandados a curadores indígenas ou não indígenas.

Mais do que dizer que classes ou grupos não duram o suficiente para que possamos apoiar nela as análises (cf. COELHO DE SOUZA, 2008, p.284), já que aqui não tratamos especificamente de classes ou grupos, se trata de demonstrar que estas categorias não se fixam umas às outras. São elementos de avaliação de “nós” e dos “outros”, como construções contextuais, avaliação dos elementos do cosmos e seus mediadores. Talvez pudéssemos dizer que, como elementos de julgamento, estariam na posição do “entre-dois”, que Lima (2008, p.245) chama a atenção ao tratar da discussão kantiana de Lévi-Strauss (1993) sobre os julgamentos estéticos e os objetos. Ao invés de julgamentos estéticos de objetos fractais, porém, estaríamos tratando aqui de ligações e composições cósmicas, realizadas através de escolhas e avaliações, que tendem a ser mais cambiantes que estáveis, mesmo quando se pretendem universais, já que as associações aos polos opostos são dependentes das experiências dos sujeitos e as relações em questão em dado momento. O modelo de associação das categorias ao que elas se aplicam só poderia ser estatístico, portanto. E parece aqui que mesmo assim ele careceria de uma base segura.

Mas se afirmei que quanto mais o ator se aproxima das igrejas, mais fixas parecem ficar estas posições, a oposição crentes/católicos poderia indicar uma estabilidade, além de uma espécie de morfologia social. No entanto, quero crer que aqui algo similar se processe. Esta oposição foi lida por Veiga como relacionável ao dualismo *Kamé/Kairu*. A oposição *Kamé/Kairu*, tida por esta autora como a categoria fundamental da organização social (VEIGA, 2000, p.236), operaria de maneira hierarquizada mas complementar, sendo que *Kamé* representaria aspectos sólidos e imutáveis, enquanto *Kairu* representa aspectos dinâmicos e inconstantes. A autora propõe uma correspondência entre esta oposição e a de católico/crente, especialmente quando a primeira deixa de operar.

Do ponto de vista cosmológico de oposição complementar, a dualidade *Kamé* e *Kairu* pode ser transposta para a oposição católicos e evangélicos. Aos primeiros corresponderia o caráter conservador das características antigas do povo kaingang, e aos segundos, o caráter dinâmico, moderno, empreendedor (VEIGA, 2004, p.196).

Veiga recorre, portanto, a distinções de caráter para justificar esta correlação. Ora, vimos na introdução deste trabalho que a noção de que o dualismo de metade entre os *kanhgág* seria funcional e eficiente advém de uma abordagem que procura unir ideologia e estrutura, mito e

ritual como condizente a situações históricas. Esta tentativa de operacionalização do dualismo tende a enrijecer as categorias e pertencimentos ou mesmo identidades. Contra tal tendência, Veiga (2004, p.194) tenta indicar, em sentido contrário, que o dualismo não seria estático, mas em constante processo de reordenamento, citando que as metades se refaziam em processos de aliança ou fracionamento do grupo ou em processos de disputas internas e externas. A autora descreve também a criação de comunidades a partir de conflitos com outras, como o caso do Inhacorá. Para a autora, a tese da transposição do dualismo ao plano católico/crente poderia ser concomitante com tensões entre grandes famílias e aliados, que resultava em afastamentos e guerras, causando divisão do grupo. A separação em igrejas suplantaria a necessidade de afastamento espacial, impossibilitado após a colonização. De certa forma, isto condiz também com sua leitura de que as subseções seriam derivadas ou de incorporação de estrangeiros ou por casamentos endogâmicos. Assim, este dinamismo se encaixaria às adesões entre diferentes igrejas e recomposição das mesmas.

Segundo Veiga, assumir uma identidade pentecostal exigiria o abandono da crença na influência dos espíritos dos mortos na vida dos vivos e a negação dos *kuiã* e de seus duplos, afirmação que podemos avaliar como controversa, ainda que ela destaque que em congregações menores, a menor ortodoxia permite que o pastor passe a ocupar o lugar do *kuiã*, por exemplo, ao curar doenças de crianças pela mediação de Jesus. Segundo ela, haveria um forte viés moralizante nas conversões. Isso porque as mulheres seriam a maioria dos frequentadores dos cultos pela busca de cura para os filhos e tentativa de conversão dos maridos para harmonização da família, para que estes deixassem de procurar aventuras amorosas, se dedicassem mais ao trabalho, e deixassem de beber ou fumar.

A oposição católico/crente, portanto, reporia uma forma de diferenciação, que neste caso seria relativa inclusive aos caracteres distintos de *Kamé/Kairu*, entre antigo/novo, conservadorismo/liberalismo, permissividade/obediência, tradição/ inovação, podendo ainda produzir afastamentos faccionais internos às aldeias. Finalmente, o discurso profético evangélico, encontraria também seu correlato no profetismo *kanhgág*, atribuído ao *kuiã*, que trataria da constante destruição e regeneração da sociedade e do mundo. No entanto, se passaria de uma exogamia a um privilégio endogâmico, ou seja, entre pessoas da mesma religião, e uma ausência de reciprocidade entre metades, e a ideia de salvação limitada a um



grupo e não a comunidade inteira, e envolvendo “irmãos de fé” não indígenas.

Como já colocava Oliveira (1996, p.43) sobre as instituições religiosas no Xapecó, haveria nítidas facções devido aos diferentes credos de uns e outros. Dentro de uma mesma família gerar-se-iam conflitos e rupturas pelas opções religiosas de seus membros. As adesões teriam muito mais relação com a busca de cura para doenças físicas ou espirituais e aliança política dentro do grupo, além de compartilhar com referenciais e hábitos do cotidiano. Não sendo tais adesões estáticas, uma vez que as pessoas “transitam” por diferentes Igrejas e religiões durante sua vida e, podemos acrescentar, em seus itinerários terapêuticos, algo que o trabalho de Ghiggi (2005) aponta. Por isso, dificilmente poderíamos encerrar tais instituições em pares fixos e funcionais para além de uma forma a mais de opor elementos de maneira histórica. Nos conflitos que decorreram na criação da aldeia Água Branca, que descrevi na introdução, apenas com o tempo a distinção católico/crente se colocou, não sendo relevante de início. Retomarei esta discussão no capítulo quatro.

O que vimos neste capítulo é que diante da pluralidade de associações feitas pelos diversos atores, a afetividade moral funciona como elemento relacional de avaliação, reforçando as relações feitas por um, contra as que o outro faz. Um destaque moral dos “irmãos” crentes pode igualmente ser relegado a quererem “ser mais que os outros” e ser a maior falácia. O dinamismo evangélico proposto pela autora só pode ser considerado ao se assumir o evangélico como “não tradicional”, como “não indígena”, por ele estar buscando a relação cósmica a um Deus único e universal, em suma, cristão. No entanto, sua particularidade talvez seja apenas a sua maneira menos mediada de relação. O mesmo desenfrear desta associação se encontra naqueles que buscam se ligar ao cosmos composto pela pluralidade de mediadores, espíritos e entidades, sejam elas indígenas ou não indígenas.

Vimos com Coelho de Souza, com o que ela caracteriza como “multidualismo”, que as oposições dualistas muitas vezes não teriam uma efetividade funcional ou institucional ou ela seria baixa, tendendo ao triadismo ou generalização da reciprocidade, incompatível com a interpretação morfologista. E seguimos o debate desta autora ao indicar a dificuldade em correlação direta entre clãs e pares de oposição específicos. Além disso, em termos de dualidades, creio ter ficado evidente através dos vários relatos neste capítulo e no anterior, que sobre as oposições católico/crente, *kujá*/curador, curador/beneditor, tendem a haver divisões mais ou menos radicais, ao passo que as experiências

pessoais perpassam estes termos, que não raro têm sentidos trocados, devendo considerar os discursos sobre as experiências localizados pela situação presente do ator ao elaborar sua memória e fala. A operação por oposições, portanto, parece ser fundamental, mas seus termos estão em constante alteração para os atores, que buscam aqueles que são “fortes” o suficiente para produzir as mediações necessárias. E a posição forte é muito dependente de como a pessoa avalia os componentes do cosmos e os agentes que permitem sua manipulação, algo que é decorrente das experiências pessoais. Desta forma, não devemos nos prender ao dualismo Kamé/Kairu como faz a Veiga (2004), pois a dualização pode ser um meio operador de múltiplas diferenças, e as metades cosmológicas e clônicas não teriam valor necessariamente funcional e universal transponível enquanto tal a outras formas de oposição. A oposição católico/crente não repõe *kamé/kairu*, mas, como princípio de dualização, pode se tornar historicamente um novo elemento para colocar novas oposições. Mas será apenas mais um, dentro de outras oposições possíveis, invertíveis e deslocáveis, relevantes ou não nos diferentes contextos.

A coragem de procurar os fortes mesmo sendo eles *kórég* é um elemento a ser destacado, por sinal. Enfrentar os perigos destas relações é uma constante, seja pela dubiedade na relação direta com o *kórég*, seja pela perseguição deste aos que andam certo e seguem a Deus e a Palavra, como veremos no capítulo quatro. Essa valentia em enfrentar estes perigos, que advém tanto da relação com o *kórég* como do *há*, é elemento potencialmente valorável. Veremos mais sobre as potencialidades do *kórég* no quinto capítulo.

Não estou a sugerir que estas oposições sejam simplesmente ideológicas, mas que como categorias éticas e estéticas, não podem ser traduzidas muito diretamente em morfologias e sociologias operacionais como parece pretender Veiga. A operação com tais categorias diz respeito, sociológica e cosmicamente, a um afastar e aproximar-se de algo ou alguém, construindo as possibilidades para tanto, e em relação a um “outro” delineado neste contexto. E tal operação é privilegiadamente uma aproximação moral no caso em que tratamos. A definição da alteridade pode ser imprecisa, pois o “outro” se define no próprio processo de relação *há/kórég*.

Este sentido pode nos levar a considerar que menos que a natureza dos seres, o que está em questão sejam as formas de apropriação dos seres, como referencia comparativamente Sztutman (2005, p.184s), utilizando conteúdos éticos/estéticos. Com relações de agressividade ou de aliança, os termos *há/kórég* associam qualidades

estéticas e morais presentes neste par de oposições. No entanto, de diferentes perspectivas as duas possuem potências, e podem ser buscadas em sentidos positivos, bem como podem ter suas relações invertidas conforme o tipo de associação estabelecida.

Curadores ou *kujá* não têm uma natureza necessariamente distinta de feiticeiros, apesar de em alguns casos isso ser verdadeiro. As associações éticas/estéticas que eles fazem são outras, diferentes daquelas da perspectiva de quem as classifica. “Fazer o mal” é o que posiciona o curador, o *kujá* ou o feiticeiro como ruim. Dizer que “os *kujá* são diferentes” implica em dizer que se relacionam diferentemente a diversos elementos do cosmos, compondo diferentemente este. Tais oposições morais permitem também um diálogo direto com qualificações da religiosidade popular regional e umbandista, que mencionei no primeiro capítulo, pois também neste “código” opera o fazer o bem/fazer o mal.

Assim também se coloca a oposição católico/crentes. Católicos e crentes podem ser acusados (e com propriedade muitas vezes, apesar de as acusações comporem um contexto ativo de contraposição) como bagunceiros, que não andam certo, que não representam a tradição indígena, que não respeitam os demais, e assim por diante, sem mencionar os intercassamentos e conversões de lado a lado entre católicos e crentes. De forma similar, o fazer o mal parece sempre poder ser deslocado para mais além na perspectiva do ator. Desta forma, é possível também vislumbrar que as oposições não podem ser resumidas a um par específico com uma existência independente, pois cada termo de cada par se coloca diferencialmente de acordo com a posição de interlocução.

Longe da possibilidade de correlacionar diretamente o dualismo das metades exogâmicas à divisão crentes e católicos, e mesmo antes de propor um englobamento de uma por outra ou complementaridade entre elas, as igrejas representariam mais um campo da interação entre político e cosmológico. Um campo onde são possíveis consanguinizações, reforço de faccionalismos e por vezes segregações constitutivas do *socius*.

#### 2.4.3. “Sistemas ideológicos” e a diferença dos *kujá*

No próximo capítulo discutirei em maior detalhe a questão dos espaços cósmicos diferentes mencionados, em contraste com a bibliografia. Antes de encerrar o capítulo, chamo a atenção à dificuldade em se encerrar as diversas perspectivas apresentadas aqui em “sistemas”

claramente diferenciáveis como propõe Rosa (2005). Já ficou evidente desde o primeiro capítulo que classificações ideológicas são pouco efetivas ao se considerar as práticas dos atores que procuram diferentes tipos de mediação, ficando demonstrado que tais considerações, ainda que existentes, não são necessariamente coincidentes entre si e tampouco são as acessadas durante uma crise de saúde ou amorosa. Neste capítulo, vimos que há diferentes concepções que só podem ser compreendidas a partir de seus pontos de vista peculiares. As comparações à bibliografia *kanhgág* podem ter deixado em entrelinhas o processo de transformação cosmológica em curso. Neste processo, alguns interlocutores, assim como o que propunha Rosa, dividem claramente “*kujá*” e “curador misturado”, com características que poderiam ser arroladas em sistemas não apenas ideológicos, mas cosmológicos, uma vez que implicam não só outro tipo de prática e relações do especialista com seus guias como na própria relação entre os elementos e seres cósmicos, uma mudança até mesmo dos destinos dos mortos. Mas ao mesmo tempo em que há perspectivas que demarcam tais diferenças, há outras que cruzam suas fronteiras através de termos como Deus/Diabo, bom/ruim, forte/fraco, que simetizam as relações cósmicas de diferentes curadores dentro de uma mesma perspectiva, mesmo reconhecendo as diferenças.

Um exemplo que evidencia bastante os limites de uma distinção mais estrita entre sistemas ideológicos é a noção de *Topẽ* que trabalhei antes. Em que momento poderíamos dizer que há uma passagem de um “ser superior” aos *jagrẽ* ou de determinado tipo de animais, para um ser superior como Deus? E quando este ser superior passa a ser considerado Pai, dentro de uma hierarquia? E quando passa a ser um Deus onipresente? Ou então, em que medida a ênfase na moralidade atual é decorrente de uma noção de pecado? Questões como estas por vezes não ficam respondidas nem mesmo tomando as perspectivas particulares nos casos aqui estudados, tanto menos serão tomando-as comparativamente<sup>73</sup>. Isto nos leva a pergunta de até que ponto a diferença das traduções possibilita estabelecer uma diferença estrutural cosmológica.

A “diferença” entre os *kujá* aponta que seus “sistemas” também sejam diversos, podendo elaborar diferentes particularidades do cosmos através de suas relações. E tomando sua cosmologia como realidade,

---

<sup>73</sup> No quarto capítulo também poderei tratar das diferentes “catolicidades” que distingue este autor.

muitos mais sistemas parecem ser possíveis, pois não há *kujá* exatamente iguais. E para consultá-los nem sempre é preciso mudar de “sistema”.

\*\*\*

No presente capítulo pudemos ver como é impossível chegar a definições precisas sobre as classificações duais relacionadas nestes processos de escolha e avaliação dos xamãs e curadores a partir da consideração de uma pluralidade de atores. Da mesma forma há diversas possibilidades de composição e caracterização do cosmos e seus elementos e atores e formas de se relacionar com eles. Ao compararmos as diferentes associações e mediações estabelecidas em cada caso, encontramos diferenças nas composições cósmicas, nas possibilidades de construção de pessoas, seus componentes, regiões e localização destes. E, afinal, se coloca a inter-relação mencionada no capítulo precedente de tais composições com o estabelecimento de relações sociais. Todas estas referências possuem elementos *há* e elementos *kórég*, havendo implicações morais nas classificações ao se estabelecerem definem formas de alteridade, mas cuja potência pode estar em ambos os polos.

Esta pluralidade de perspectivas, que aqui foi utilizada deliberadamente como estratégia metodológica, resultou em multiplicarmos as possibilidades de dualização, sem que chegássemos, porém, a uma forma de “invenção” cultural em que pudéssemos estabilizar um “sistema” claro para além de um jogo alternante de oposições. Se dualizar é um mecanismo recorrente, os polos sempre podem ser deslocados e invertidos bem como alterado o eixo comparativo. Nenhum modelo de associações parece dar conta de todos os casos a não ser tal movimento opositivo. A exceção sempre muda de lugar. Não é possível estabilizar a rede para além de seus fluxos peculiares e temporais. Trabalhar com dualidades, algo que os debates teóricos mencionados na introdução já mostraram poder ser algo muito genérico, é algo que parece permitir uma articulação entre princípios lógicos *kanhgág* com aqueles presentes tanto nas religiões cristãs, especialmente nas igrejas evangélicas pentecostais, e também os da religiosidade popular e curandeirismo regional ou umbandista.

Sem podermos avançar muito mais desta maneira, mudemos, a partir de agora, de estratégia e de abordagem. Escolhamos um caminho “reto” para seguir. No capítulo que segue procurarei investir nas classificações e composições cósmicas a partir da *kujá* Maria Jesus, que já foi mencionada diversas vezes. A partir da análise em maior detalhe de seu trabalho e de suas associações, e resgatando elementos expostos

no presente capítulo, será possível estabilizar uma perspectiva cósmica para então especificar uma diferença fundamental na forma de associação de uma *kujá* com guias santos e com Deus, contrastada com a relação que vimos nas descrições de relação do *kujá* com guias animais. A partir daí poderemos tratar de diferentes formas de catolicismo, abordando o meio político em que se inserem, e as diferentes relações sociais que colocam, podendo efetivamente se opor e disputar espaço.



### 3. A *KUJÁ* MARIA JESUS

Nos capítulos anteriores estive trabalhando a partir de itinerários dentro de um campo de serviços terapêuticos e religiosos. Depois apresentei uma série de perspectivas buscando classificações das agências e associações no cosmos, encontrando uma pluralidade de alternativas em um contexto em que a influência das religiões cristãs é bastante notável. Mas indiquei a dificuldade em categorizar com precisão os atores, bem como em apresentar uma cosmologia única composta por eles.

Para tentar avançar a proposta de seguir os caminhos bons e ruins, neste capítulo abordarei o discurso da *kujá* Maria Jesus. Dedicar a esta *kujá* um capítulo inteiro e boa parte do seguinte se justifica por ela ser considerada por muitos como a principal, se não a única, *kujá* da TI Apucarana. Ela não apenas era uma referência aos moradores desta TI como também era procurada por pessoas de outras TI, em especial da TI Queimadas, bastante conhecida até mesmo na TI Faxinal, bem como nas outras áreas que visitei. Ou seja, se trata de uma *kujá* de inegável importância regional. Foi a partir desta importância que procurei desenvolver mais o trabalho junto a ela. Além disso, Maria Jesus possuía um discurso e práticas bastante diferenciadas de outros curadores apresentados. Vários elementos alinham-na com relatos de *kujá* registrados por outros pesquisadores.

Maria de Jesus ou mais popularmente Maria Jesus, também referenciada indiretamente como “a Jesus”<sup>74</sup>, é filha de Benedito Campina, um dos caciques antigos da TI Apucarana, e que tinha o apelido “Campina” por residir então em localidade com este nome que pertencia à área destinada aos índios situada ao lado do que hoje é a cidade de Tamarana, antes da definição do território atual da TI. Maria é, portanto, de uma das famílias tradicionais da área. Ela tinha vários irmãos, sendo que os mais velhos tinham nascido fora do que atualmente é a área da TI Apucarana. Eles eram todos evangélicos de várias denominações. Ela, mais nova, nascera já no Toldo, espécie de aldeia antiga, que deixou de existir por completo provavelmente a partir dos anos 70.

---

<sup>74</sup> Por exemplo: “eu fui lá na Jesus, e ela disse que...”. Maria Jesus tinha interesse na divulgação de seu trabalho por mim, por isso mantenho seu nome aqui.



Não consegui precisar há quanto tempo fazia que Maria Jesus estava trabalhando como *kujá*. Quando conversei com ela em 2012 ela já trabalhava desta forma. Nesta ocasião ela disse que começara havia nove anos o trabalho e citou ter sido evangélica antes disso, o que era condizente com o que diziam outros interlocutores. Mas em 2015 como veremos, quando ela tinha idade de 58 anos, ela citou ser muito maior este tempo de trabalho com os santos.

Não conheci nenhum outro xamã que tivesse discursos e práticas próximas ao que fazia a Jesus. Apesar de não ter elementos suficientes para afirmar com segurança, tive a impressão de que sua influência crescera muito de 2012 a 2015, tendo tal incremento se dado provavelmente a partir do momento em que ela passou a morar na aldeia Água Branca. Possivelmente ela tenha sido uma das pessoas que mais influenciaram para a criação desta aldeia. Neste período também vieram a falecer outros curadores e *kujá* na aldeia Apucarantina. Isto também pode ter feito com que Maria fosse progressivamente procurada por mais pessoas da TI, aumentando sua influência local, mas não justificaria um incremento regional, que eu também acredito estar ocorrendo. Sua posição, porém, pode ser distinguida provisoriamente entre o aspecto xamânico e político, uma vez que o próximo capítulo indicará a relação entre estas esferas. Em relação a seu trabalho xamânico ela apresentava uma centralidade regional. Já em termos políticos, ela apoiava e estava junto com uma parcela rompida dentro de uma aldeia que se pretendia independente da aldeia Apucarantina, isto quer dizer, ela estava na facção dissidente da aldeia antes dissidente. Este grupo encontrava muitas dificuldades em se colocar politicamente frente aos caciques da TI desde a fundação da nova aldeia, mas ainda lutava para tanto, como descrevi brevemente na introdução, ainda que sua força opositiva tivesse reduzido.

Meu interesse neste capítulo será elaborar, a partir do discurso e algumas das práticas de Maria Jesus, as relações cósmicas que ela estabelecia. Procuo observar em detalhe que tipo de associações ela coloca entre seres do cosmos e entre outros curadores e mesmo entre crentes a quem se contrapõe ao colocar-se como *kujá*, e ao contrastar aos seres a que cada um deles se vincula, dentro do contexto de oposições que vimos no capítulo anterior. A partir destas associações procuro observar quais os espaços cósmicos que ocupam humanos e não humanos, vivos e mortos, católicos e crentes, Deus, santos e Satanás. Veremos a partir disso como a ética e os comportamentos da *kujá*, dos curadores e dos crentes é importante para observar estas vinculações, reforçando o que expus no capítulo anterior.

Diferente do que fiz nos demais capítulos, onde foi possível privilegiar o estilo indireto, aqui é mais importante trazer o discurso de Maria Jesus de maneira direta. Isto porque sua maneira de falar é distinta tanto em forma como em conteúdo. Conversar com ela em português exigia bastante esforço de tradução de ambas as partes. A irregularidade de nossos encontros contribuiu a esta dificuldade. As explicações dela eram breves, mesmo quando eu insistia em determinados pontos, e sempre tinham que ser ancoradas em exemplos concretos. Além disso, nossas conversas eram interrompidas pela chegada de outras pessoas ou pelo súbito desinteresse de Maria continuar a conversar. Dificilmente eu conseguia retomar um ponto de uma conversa sem estabelecer novamente todo um contexto, e dificilmente chegando onde queria. Até mesmo ao fazer uma pergunta sobre o que ela acabara de falar, era difícil que ela compreendesse a questão, por isso há muitos elementos pouco explicados na narrativa, e sobre os quais há mais dúvida e inferências do que afirmações seguras.

Ao falar o português, Maria, como outros interlocutores, mas de maneira mais intensa, suprimia artigos, verbos, pronomes, conjunções, mudava constantemente o gênero, número e a pessoa (utilizando terceira ao invés de primeira, por exemplo) e simplificava e alterava os tempos verbais. Com isso, nem sempre ficava claro o que ela queria dizer, e por vezes há ambiguidades que não puderam ser sanadas.

Mesmo diante destas dificuldades, apenas a primeira de nossas conversas em 2015 foi auxiliada por outro interlocutor para facilitar a tradução. A não continuidade da presença de tradutor se deu mais por motivos contingentes do que por minha opção, apesar de que em alguns casos eu preferia enfrentar as dificuldades de uma interlocução direta do que distorções de percurso na conversa com tradutores. Como ela falava português, afinal, a presença de tradutor não se justificava muito.

Para facilitar o acompanhamento das conversas, produzi aqui uma mescla de discurso direto e indireto, adaptando em certa medida minha escrita a uma forma mais narrativa nos termos de Maria Jesus, permitindo alguma continuidade entre a fala direta e a indireta, e ao mesmo tempo traduzindo e apontando para elementos importantes da narrativa. Para tornar a leitura mais linear, as diversas conversas que tive com ela foram rearranjadas conforme temáticas. Também preferi manter concentrada a parte expositiva, deixando a parte analítica para os tópicos finais do capítulo.

Nas transcrições procurei suavizar a característica de sua fala, fazendo correções ao português formal escrito sempre que me pareceu não alterar o sentido colocado, inserindo inclusive os verbos onde

faltassem, por exemplo. Quando houve dúvida sobre o sentido desejado, mantive a ambiguidade, destacando-a quando relevante. Em muitos segmentos, porém, não fica claro a mim o que ela quis dizer, mas parece que antes de incorreção no uso do português formal ela realmente esteja falando de relações distintas. Desta forma, além de justificar o texto direto, justifica também a manutenção de seu português.

A maioria das conversas tiveram lugar na casa de Maria Jesus na aldeia Água Branca. Outras ocorreram durante viagem que fizemos juntos para outra TI, por solicitação de Maria. Também faço referência a conversa que tivemos em 2012, durante meu campo de mestrado, quando a conheci.

### 3.1. Gênese

Começamos procurando saber como tudo começou, como Maria Jesus iniciou seus trabalhos com os santos, como ela descreve o cosmos a partir de suas experiências xamânicas e como ela relaciona isso com as coisas dos antigos.

#### 3.1.1. De como virou *kujá*, seu encontro com Nossa Senhora Aparecida e Jesus Cristo e o pecado existente sobre a Terra

Neste segmento veremos Maria Jesus contar que é *kujá* no Céu, diferente dos curadores. Ela trata de macumbas feitas por estes, tirando a macumba pela boca. Nos conta que começou este trabalho depois que sonhou com Nossa Senhora Aparecida. Ela ficou em dúvida sobre o que faria. Tinha vontade de ir ao mato. Nossa Senhora Aparecida, preocupada que as famílias estavam morrendo por causa das macumbas e doenças, pediu que Maria Jesus lhe desse forças. Então Maria fez jejum e foi ao mato à noite, quando encontrou com Jesus Cristo e conversou com ele. No último dia, ele mandou uma estrada para Maria Jesus subir, voando, ao Céu...

*M: se [você for] contar lá, fala para os outros que essa mulher [é] kujá, lá no Céu. Essa não é curadora. No lugar que você está querendo contar – [conte que] essa mulher cura o pessoal de lá, para não morrer, e macumba, que ela tira na boca – Fala assim lá. [...] Eu não sou curador, eu sou kujá, láaaa no Céu. [...] Primeiro que comecei, [...] eu conversei láaa no mato assim. Daí Deus começou, láaa quietinha lá. Conversei aqui, aqui na minha frente, daí consegui tudo esse negócio aí para curar gente. [...] Quando [foi a] primeira [vez], eu*

*sonhei duas vezes. Daí eu sonhei [com] essa Nossa Senhora Aparecida, eu falei para as crianças – o quê que eu vou fazer, como é que eu sonhei [com] Nossa Senhora Aparecida? Daí [dava] vontade para ir lá no mato. Ela falou assim – tem que fazer jejum, para curar gente – Ela falou assim – Estou vendo que as famílias [estão] morrendo tudo quase, por causa da macumba, ou doença. Daí tem que dar força para mim – Daí fui junto com ela lá, daí consegui tudo. Essa [santa] que explicou tudo para mim.*

*L: você foi com ela?*

*M: é fiquei sozinha daí láaa no mato. Daí consegui tudo. Primeiro né, primeiro que fiz jejum. Daí fui quatro dias<sup>75</sup> lá no mato fiquei sozinha de noite, parece que meia noite. À noite. Para mim, quando na hora de passar assim no meu corpo, daí estava assim. Quando levantei, conversei com Jesus Cristo, falei assim, daí está na hora para ir embora. Daí tem risco bem branquinho, de noite. Estrada que ele mandou. Daí andando assim. Quando saiu na frente, no poço lá, passou tudo na minha frente, daí eu estava assim. Ele gritava assim comigo, o Jesus Cristo, quando consegui tudo esse São João, daí comecei. Conseguiu tudo daí.*

Maria Jesus tinha um pedacinho de pecado ainda. Por isso ela caiu em sua primeira visita ao Céu. Sua filha a socorreu, lhe deu água e Maria acordou. Maria, porém, voltou outra vez ao Céu com Nossa Senhora Aparecida. Ela visitou o lugar onde as almas moram, localizada possivelmente a noroeste dali, “virando para lá de Londrina”, onde estão seus falecidos pai e mãe e muitos outros índios. Lá ela conversou com sua mãe. Os caminhos de ida e volta são diferentes. Ela sempre ia voando, mas voltava a pé, não mais em estrada luminosa, mas em estrada de barro. O próprio caminho, portanto, já é diferenciado entre sobre-humanidade e humanidade, ida e volta.

---

<sup>75</sup> Em outra ocasião, ela falou que teriam sido nove dias de jejum até o encontro com Jesus e Nossa Senhora Aparecida. Ela acrescentou que ficava de joelhos esperando Jesus chegar. Confirmou que não decidia quando queria ir ao Céu, eles é que a chamavam sempre.



Reprodução fotográfica de foto de Maria Jesus (à esquerda), seus netos e filha, onde se vê Maria Jesus, com “sereno”, sendo “forçada” para subir ao Céu - Fotografia não identificado.

*Maria: [mostrando a foto que estava em sua mesa de santos] Olha o meu jeito. Sabe, porque o Deus tem poder. Quase subi lá no Céu, ficou me forçando. Ó meu jeito aqui. Tem o povo que fala, os crentes que falam assim, quando Jesus vier, ele vem com sereno. Nós somos católicos. Nunca veio esse com os crente aqui. Eu sou católica como é que o vento veio assim me tampou aí ó. Está querendo subir láaa em cima.*

*O: está querendo levar ela lá em cima, para posar com Deus lá em cima.*

*M: lá no céu. [Olha] aí minha perna... quase subi. Fica forçando assim. A menina não pegou. Ela tem um pouco de pecado, por isso que não pega. Eu não tenho mais pecado, por isso que o Jesus Cristo quer conversar lá no Céu. [...] Está com 32 anos que não sujo mais a minha vida, não estou interessando nem homem, nada. Eu queria ficar igual Jesus Cristo. Ele não fez sujeira assim embaixo da Terra. Depois ele subiu lá no Céu. Daí eu queria andar assim igual Jesus Cristo<sup>76</sup>. [...]*

*Já fui duas vezes conversar lá no Céu. Conversei lá na frente do Deus. Por isso que não acredito mais nada em cima da terra, nem*

---

<sup>76</sup> Este segmento teria sido, segundo ela, uma fala pública que teria feito a um pastor evangélico que estava falando mal dela. Esta cena será retomada no próximo capítulo.

*pastor, nada, pode falar. [Olha o que] o sereno está fazendo aqui comigo. Um rapaz que veio aqui primeiro, daí ele tirou essa foto. Eu não estava aqui, eu não estava fazendo assim, eu ergui assim meu braço, mas como se ergue, assim?<sup>77</sup> Força assim? Ele [o fotógrafo] trouxe duas dessas [fotos] [...] para mostrar para o povo, para não fazer pecado em cima da Terra.*

*Sabe por que eu não acredito mais em pastor em cima da Terra? Os crente. Eu não acredito nada. Esse aqui está falando que é pecado desse aí. Esse não, esse é bem certinho assim<sup>78</sup>. Quando primeiro os antigos, para nascer em cima da terra eu nasci com católico, junto com Jesus Cristo. É mentira que o pessoal fala assim, os crentes [que dizem:] – é tem que virar nos crente – [Eles] não sabem desse. Nasceu junto, os católicos nascem junto com Jesus Cristo, lá no Céu. Por isso que consegui tudo esse negócio [para curar as pessoas].*

Para se chegar e permanecer no Céu é preciso estar leve, livre de pecados, algo que Maria Jesus procurava conseguir, andando igual Jesus Cristo. Caso contrário a pessoa cairá, como caiu Maria em sua primeira subida.

Maria Jesus já fora quatro vezes ao Céu. Lá ela perguntou para o “nosso Pai” sobre os evangélicos. Ele disse para ela que não conhecia evangélico. Maria Jesus já foi crente, já “virara no” crente, mas só um pedacinho, porque ela não gostava. Ela voltou e pediu perdão para o Pai, fez jejum no mato para “ficar no” católico de novo. Lá no Céu ela tirou tudo o jeito do Nosso Pai e de Nossa Senhora Aparecida. Lá no Céu eles<sup>79</sup> contaram tudo para ela, para não fazer o mal para os outros. Para não fazer como os curadores. Fizesse desses pecados, ia cair no inferno. Por isso Maria só fazia oração para melhorar as doenças, a vida, a sorte.

Já estava com 29 anos que Maria Jesus vinha trabalhando desta forma. Começara quando morava em Apucarantina ainda, continuando ao se mudar para a Água Branca. Nossa Senhora Aparecida curava dor de cabeça, dor no corpo, disenteria, tontura, até câncer estava curando. Nossa Senhora Aparecida sabia quais os curadores faziam mal para os

---

<sup>77</sup> Ela mostra que teria erguido o braço como sua filha na foto, não tão estendido como o dela aparece na foto, saindo do enquadramento por ter sido puxado para o Céu.

<sup>78</sup> Ao falar “esse” ela apontava a imagem de Nossa Senhora Aparecida em sua mesa, dando a entender que (com) Nossa Senhora é bem certinho, e Nossa Senhora teria dito que é pecado ser crente.

<sup>79</sup> O sujeito poderia ser Jesus Cristo ou Nossa Senhora Aparecida.

outros, por isso abriu a mesa lá no Céu, no Paraíso de Jesus Cristo, ele que mandou, para que não fizesse mal para os outros. Ele explica tudo para Maria, quando alguém faz mal para os outros, faz alguém perder negócio...

### 3.1.2. Do Céu (*Kanhkã*) e da morada das almas (*Vënh Kuprîg Jamã*)

Maria Jesus já nos explicou que o trabalho dela é diferente, não é como curador, ela não faz mal aos outros. Sua mesa foi aberta no Céu, e não na Terra<sup>80</sup>. Foi aberta por Jesus Cristo, por Nossa Senhora Aparecida. Nossa Senhora é quem cura, Maria Jesus faz oração. São eles que contam para ela todo o mal que os outros curadores fazem. Fazer mal é pecado, e quem tem pecado não vai ao Céu. Só quem “anda igual” Jesus Cristo é chamado para ir ao Céu. Até Maria Jesus só vai quando a chamam, lhe enviam a estrada luminosa. Não está claro ainda se “nascer com Jesus Cristo”, e “ficar no” católico, é ter Jesus em si, ou ter o si junto dele. Mas virar contra Jesus, “virar no crente”, é pecado. Deus sequer conhece os crentes, eles não chegam lá no Céu. São como habitantes de uma aldeia estranha.

O Céu, *Kanhkã*, na linguagem dos índios, não é como os crentes contam, e quem morre não vai mesmo para o Céu. Quando Maria Jesus subiu lá, entrou no lugar do Jesus Cristo, só viu crianças, são anjos que tem lá. Ela não viu gente grande morando no Céu. Quando alguém engravida na Terra, para engravidar, eles mandam aqueles anjos do Céu. É só esses anjos que tem lá. Gente grande mora no lugar das almas, o *Vënh Kuprîg Jamã*. No Céu não tem igreja grande como dizem os crentes, não tem gente, é mentira dos crentes.

Se a pessoa ficar católica, o dia que falecer, vai reto ao Céu para conversar com Deus. Lá ele explica que tem uma casa pronta para a pessoa, e Jesus e Nossa Senhora levam a pessoa para esta casa, no *Vënh Kuprîg Jamã*. Lá as pessoas vão conhecer o falecido, vão chamá-lo. Se a pessoa foi casada, reencontrará lá o seu parceiro e casarão novamente. Mas só é esposo o primeiro, do primeiro casamento. Se tiver amigado com outro depois, não é esposo. Só casa no *Vënh Kuprîg Jamã* com o primeiro.

---

<sup>80</sup> Utilizarei o termo Terra em maiúsculo como contraste cósmico a Céu e Inferno. Muitas vezes, porém, não apenas com Maria Jesus, a referência possui ambiguidade com a terra em que pisamos, com um sentido bastante concreto.

No Céu, Deus não está em uma igreja grande, como dizem os crentes<sup>81</sup>, a igreja de Deus é de folha de palmito, de coqueiro, é bonita, mas não como dizem os crentes.

*[Deus] contou tudo para mim quando cheguei lá no Céu. Até Jesus Cristo estava querendo me pesar, para ver meus pecados. Daí ele falou assim – você vai voltar agora, não é teu dia, não. Você vai cuidar das famílias tuas lá. Você cuida família, os irmãos lá, e eu te dou meu coração para curar gente lá – ele falou assim para mim. Daí fiquei chorando, eu queria morar lá no Céu. Mas ficou bonito assim, bem lindo.[...]*

Maria Jesus não pode escolher se fica no Céu ou não, depende do peso de seus pecados. Ela queria ficar lá, mas mandaram ela para cuidar “das famílias” dela. Jesus Cristo deu o coração dele para ela para que ela pudesse curar gente aqui na Terra. Ela leva Jesus Cristo em si para poder curar!

*Eu não fico morando [no Céu]. Quando chegar o dia eu volto também. Aí chega lá, eu converso com Deus, Jesus Cristo, e Nossa Senhora Aparecida, está lá no Céu. Daí ela conversa e o Jesus Cristo, e nosso Pai lá em cima. Depois ele mandou voltar, daí volta aí. Na hora de ir lá, voltar, daí fica amolecendo meu corpo. Daí chega lá. O Jesus, quando o dia de morrer, sofrendo, daí ele foi fraco lá no Céu, então Ele não é muito forte. Daí fica só amolecendo assim, quando conversar com Ele. Ele é assim mesmo. Ele corta o bolo assim, desse tamanho, para comida. Daí ele falou assim – come esse bolo aí. Quando eu primeiro chegar aqui, a mãe, Nossa Senhora Aparecida, cortou para mim esses pedacinhos. Para acordar de novo, para viver com vocês – ele falou assim.*

Jesus Cristo, que já viveu na Terra, quando morreu sofreu muito, por isso é fraco. Ele ressuscitou no Céu quando Nossa Senhora Aparecida, mãe dele, cortou um pedaço de bolo<sup>82</sup> para ele. Quando

---

<sup>81</sup> Um evangélico descreveu a mim que no Céu haveria muito ouro, até mesmo as cadeiras seriam de ouro. Outro disse que no Céu as coisas seriam de vidro.

<sup>82</sup> “Bolo” é um termo geral de tradução para alimentos feitos à base de farinha de trigo (fritos ou assados) como também traduz o *ẽmĩ*, “bolo de índio”, feito com milho e assado sob cinzas e o *pixé*, espécie de farofa torrada de milho azedo. Aqui a referência não é clara, mas no trecho seguinte a referência é a este último.



Maria esteve no Céu, ele cortou o bolo desse mesmo jeito e ofereceu para Maria Jesus, porque o corpo dela também amolece quando é para ela ir lá. Para ir ao Céu é preciso morrer um pouco e lá ressuscitar! Não se trata de sonhar.

*Lá no [lugar das] almas, que encontrei, eu vi a comida das almas. Daí a alma falou assim, você come algum... que eles comem assim comida dos antigos. Eles não conhecem arroz, mistura assim, eles não comem. Eles comem só peixe. Eles pescam, fazem o paris<sup>83</sup>. E todo dia eles comem só peixe. Acho que você conhece aquele bolo dos índios. Os índios deixam assim dentro da água aquele milho, daí soca, daí o índio torra e come com carne. Antigo, né. Eles estão comendo lá desse. Eu não vi mandioca, laranja, eu não vi nada lá. Eu vi só batata. Eles estão comendo batata lá. Eu não vi milho assim, eu vi só daquele milho pururuca, aquele pintado, eu vi só aquele lá<sup>84</sup>.*

Apesar de conhecerem carne de porco lá, o Pai mandou que eles só comessem peixe, não deixa comerem porcos. Lá cortam taquara e fazem balaios também. Quando Maria encontra as mulheradas lá, as almas, elas dizem que vão a Tamarana, para vender balaio. Tem carneiro, tem pomba lá, tem passarinho. Só não tem cabrito, porque diz que cabrito é do Satanás.

No *Vênh Kuprîg Jamã*, então, temos um mundo e uma vivência mais próxima à dos índios antigos, mas lá também há muitas outras coisas, lá as mulheradas trabalham como as daqui, e vendem na cidade. Lá tem batatas e carneiros, não tendo outras que temos aqui. Algumas destas coisas eles não podem comer lá. Parece que lá, sobretudo, eles comem diferente dos vivos. E lá não tem coisas que são do Satanás. O *Vênh Kuprîg Jamã* é território de Deus, onde vivem as almas, os “outros”.

---

<sup>83</sup> *Paris* é uma armadilha de pesca *kanhgág* muito tradicional e ainda feita atualmente na região.

<sup>84</sup> Mandioca não é “tradicional” *kanhgág*, sendo que as comidas tidas como “tradicionalis” conforme Veiga (1994, p.27-30) e Borba (1908, p.10) são elaboradas basicamente de milho, feijões e abóboras, além de outros alimentos obtidos por coleta, caça e pesca. À época de meu campo havia vários cultivos de mandioca e milho na TI Apucarana. Não observei nenhum cultivo de batata e foram raras as famílias que vi terem-na em suas dietas regulares, apenas famílias de mestiços. Há muitas laranjeiras na aldeia Apucarantina.

### 3.1.3. Das coisas dos antigos

Maria Jesus conhecia o jeito dos antigos, de seu pai e sua mãe. Quando sua mãe era viva, ela ensinou, cantava assim, jeito dos antigos, do *kanhgág*:

(cantando) *Ham pã / ta rã / kama/ hã/ ma vava vẽ / ma vẽ há há há / ma vẽ ra va*

E pedia ao esposo que cantasse também, e ele seguia:

(cantando) *Him / mava ve / im mava ve / tej ma eg ti te é*

Mas a mãe não gostava, o dele não prestava, aí ela cantava:

(cantando) *Ke / ag tin ken já / ke / ag tin ken jã / fog sin gra fy ti taven raran kanã / (2x)<sup>85</sup>*

Não é como os novos estão fazendo. Hoje eles só fazem dos brancos. Antes, quando tomavam uns goles eles cantavam assim, para animar os parentes.

Quando era os antigos, comiam *pixé*, bolo que faziam na água, feito com milho, bolo azedo assado no fogo, de milho. O pai caçava no mato, porco do mato, tatu, fazia buraco onde faziam fogo, colocavam a carne e tampavam para assar. O palmito, coró de palmito, eles comiam. Não comem mais isso hoje, não existe mais. Quando era [no tempo de] sua mãe, não comiam arroz, não conheciam arroz, banha de porco como as da cidade...

## 3.2. Contraposição a outras agências e agentes

Já sabendo minimamente como está organizado o *Kanhkã* e o *Vênh Kuprĩg Jamã* e que tipo de seres os habitam, algo que retomarei de maneira mais mediada e discutida ao fim do capítulo, vejamos agora os espaços, seres e pessoas contrárias a eles, fazendo mal para os outros, contra o gosto de Deus. Vejamos como Maria Jesus se contrapõe a eles.

---

<sup>85</sup> A transcrição feita aqui por mim procura seguir a pronúncia com liberdade, já que não há correspondência clara a palavras do *kanhgág* moderno, sendo incompreensível até mesmo a outros *kanhgág* que consultei. Este canto parece ter elevado a estima que o tradutor que acompanhava a conversa tinha por Maria Jesus.

### 3.2.1. De seu pai que virou no crente e sofreu muito

O pai e a mãe de Maria Jesus conheciam as coisas dos antigos e ensinaram a Maria Jesus. Apesar de eu ter sabido por outras pessoas que o pai dela teria sido também um *kujá*<sup>86</sup>, Maria logo disse que seu pai “virou no crente” e morreu, sofreu muito após sua conversão. Ele, que era gordo, emagreceu muito, acabou a carne dele, ficou só o osso, ele ficou bem pequenininho.

*Até minha mãe morreu nos crente também. Ele virou no crente primeiro, depois três dias ela fez batismo. Daí ela voltou na água e morreu. [...] Diz que estava com febre, dor de cabeça, daí levei no médico lá, para Tamarana, mas ele não acha nada. Daí ela morreu.*

### 3.2.2. De Luis César na cidade do Satanás e do Satanás na aldeia dos vivos

Maria conheceu alguns que eram curadores. Havia vários que estavam fazendo macumba para a gente<sup>87</sup>. Até uma branca estava fazendo. Mas Maria não me falava deles se eu não perguntasse de uma pessoa específica de quem eu já tivesse conhecimento de antemão. Quando mencionei Luis César, que morrera há pouco tempo, ela riu.

*Tem o negócio que matou ele, não é dia de morrer. Esse que Satanás que está fazendo com ele também. [...] [Ele era] macumbeiro também. Quando aconteceu aquele dia de morrer, foi o outro curador que matou ele. Eu vi o jeito dele. [...] Ficou devendo para o curador, daí o curador matou ele. [...]. Esse homem que matou ele, ele quase contou para o rapaz lá no Barreiro, daí [o rapaz] veio na minha casa, ele contou para mim. Daí falei assim – então falei para você que ele está mexendo para morrer – Se ele [tivesse ido] atrás de mim, quinta-feira, dia de ele morrer, ele estava vivo ainda. Mas ele não sabe né. Daí eu vi o lugar do diabo, Satanás, tem lugar para cá. Eu passo lá também, lá no diabo lá. Cheio de gente lá, com carro, moto, cheio na casa do Satanás lá. Daí passei lá na frente da cidade que tem lá. Encontrei esse*

---

<sup>86</sup> Lembrar relato de Marco no capítulo anterior, onde ele conta sobre o guia de Benedito Campina.

<sup>87</sup> O uso que Maria Jesus geralmente fazia de “a gente” não é como sinônimo de primeira pessoa do plural, “nós”, mas em terceira pessoa, “eles”, “as outras pessoas”.

*Luis César. Está amarrado nos braços dele. Ele está dentro do carro preto lá. Você viu aquele altão lá no outro lado lá, no alto lá<sup>88</sup>. Então ele está morando lá. Encontrei ele lá. Ele está com os homens lá. Quando passei lá, ele me encontrou, falou assim – Maria, você [está] “pensando eu para trás”<sup>89</sup>, eu [estou] sofrendo, estou pensando lá – ele falou assim para mim. [...]*



Vista parcial a partir da aldeia Apucarantina do “peral” na margem oposta do rio Tibagi. No primeiro plano à esquerda se vê a igreja católica, azul, na região central da aldeia. A construção verde ao centro da foto é uma igreja evangélica.

*Aquele negócio comprido lá, é casa do Satanás, tudo aí. Tem o branco que sai, tem o índio que errou, o dia de morrer, matar os outros, faz macumba, vai para lá. Não vai atrás do Jesus, não. Quando tem a vida limpa assim, daí quando eu morrer eu vou andando atrás do Jesus. Se “sujeira” a vida, assim, matava os outros, judiava os outros, fazia macumba para os outros, vai morar lá com o Satanás. Tem bastantes índios que estão lá junto. [...] Está cheio de casa bonita lá. Tem gente rica lá, branco rico lá, ishe. Uma cidade grande. Daí tem algum que sai na casa, matando, que nem porco que a gente mata, daí fica erguendo os pés da gente, pendurou assim. Eles matam o corpo da gente, esse*

---

<sup>88</sup> Ela refere-se ao “peral”, escarpa presente no vale do rio Tibagi. Uma parcela pode ser avistada da aldeia Apucarantina, na outra margem. Esta formação rochosa não ocorre na margem abrangida pela TI, exceto nas proximidades do salto Apucarantina. Não há cidades (de humanos vivos) nas imediações da escarpa, local ocupado por fazendas.

<sup>89</sup> “Pensar (alguém) para trás” é uma expressão usada para afirmar que a pessoa ficou ou está lembrando aqueles que deixou ao se mudar, ou, neste caso, aqueles que morreram. Ouvi outras vezes a expressão utilizada para os mortos, pois estes teriam ido adiante e deixado os vivos para trás. No caso da expressão de Maria Jesus, ao contrário, é o morto que ficou para trás.

*Satanás. E gente [que] morreu assim de repente, daí Satanás mata mesmo. Tem outra doença que demora para morrer.*

A vida da pessoa, portanto, indica “atrás de quem” ela vai andar após a morte. Na aldeia de quem irá morar. Mas o Satanás não fica só na cidade dele, ele anda por tudo. Quando teve festa no terreiro de Maria Jesus, ele estava sondando eles ali. Ele anda igual a nós. Quando encontra com ele, ele conversa bem.

*Conversa bem quando encontrar. Não... eles não ficam brabo. Tem algum que fica brabo também. Não fica, ele conversa bem comigo também. Eu sei o jeito, daí ele conversa assim comigo<sup>90</sup>.*

Alguns diabo fica brabo? Mas não o Satanás? Satanás conversa bem, é só saber o jeito dele e ele não fica brabo. Apesar de estar rondando por ali, ele não estaria mexendo, aparentemente não haveria problema nisso. Ele aparecia nas sextas-feiras. Maria, um dia que o ouvisse, quando sonhava encontrava ele também.

Maria também ia no lugar das almas, ver sua mãe e conversar bem com ela, como alma. Apesar de seus pais terem morrido no crente, então, eles estavam no lugar das almas, *Věnh Kuprĩg Jamã*, “no Espírito Santo”, lugar aberto por Deus para que morassem lá.

*Do Espírito Santo que é igual à casa dos índios assim. Onde a alma dos brancos, separado com os índios também.*

No Espírito Santo, que parece outra tradução ao *Věnh Kuprĩg Jamã*, a “alma dos brancos [está] separada com os índios”. Os brancos teriam sido separados assim como os índios entre os de Deus e do Satanás, apenas os primeiros estando neste lugar? Ou haveria uma separação entre brancos e índios no *Věnh Kuprĩg Jamã*? Este espaço definitivamente é indígena, frente a um espaço não indígena do Diabo. O primeiro é tradicional e não é rico como descrevem os evangélicos, ao passo que o segundo traz as riquezas dos brancos.

A cidade grande do Satanás é um lugar cheio de riquezas, de pessoas ricas, com carros, motos, casas bonitas. Lá moram aqueles que fizeram macumba, que fizeram o mal para os outros, que erraram,

---

<sup>90</sup> Conversar bem é um elemento essencial à sociabilidade, contra o ser brabo ou “ter conversa/fala ruim”. Também confere status. Para ser cacique o ideal é que se tenha uma fala boa, apesar de ser possível que se tenha fala ruim com quem errou.

mataram os outros. É um lugar de sofrimento, de torturas, sendo tratados ali como animais abatidos para serem devorados. Localizado à outra margem do Tibagi, no grande e comprido precipício de seu vale, esta cidade é colocada em continuidade com o plano dos vivos no espaço, ainda que só seja visível aos *kujá*.

*Se passar assim na frente [dessa cidade do Satanás], daí tremendo, assim [de] medo. Pensa [em] Nossa Senhora Aparecida, daí não acontece [nada], não. Daí eu vi o jeito dos crentes já, lá no centro cultural para Londrina, tem bastantes crentes. Daí sonhei. Vi o jeito da minha menina, a Tereza. Mas a menina, tem os crente bastante no lugar [de] que [ela] veio, só os crente, não tem nada de católico. Daí [falei] – os crentes queimaram tua vida agora. Então vai acontecer com você, você cuida [da sua] menina agora – Ela foi sofrendo com a menina [dela], quando vi. Daí – vai acontecer com a sua menina – Daí aconteceu né. Daí tem o homem que quebrou tudo a cara do homem lá. Evangélico né. Daí tem o santo que é Virgem Maria, no meio dos crentes. Falou assim – Virgem Maria – correu tudo para cá, os crentes. Ah, esses crentaiada não é do Deus, só do Satanás. Esses ficam só brigando, falando dos outros, não gostava assim, né. O Deus não gosta desse.*

Maria conta aqui de um sonho com sua filha Tereza, em que vira que os crentes haviam queimado a vida dela, indicando que algo poderia acontecer a ela e a neta de Maria Jesus. Acabou ocorrendo uma briga violenta em que um crente foi gravemente ferido. Ao se clamar a Virgem Maria em meio aos crentes, os crentes fugiram. O motivo está claro, eles não são do Deus. Isso é evidente porque os crentes só brigam, falam mal dos outros, e Deus não gosta do que eles fazem.

### 3.2.3. Da ética do *kujá* e do fim dos macumbeiros

Antes havia muitos curadores em Apucarantina, depois que abriram a mesa para Maria Jesus, foram acabando. Mru também teria sido amarrado por Satanás.

*Ele ficou ruim também. Diz que está começando também, diz que. Quando abrir assim daí nós não bebemos mais nada. Deus falou assim – se abrir esse negócio para curar gente, não pode fazer mais isso, nem pinga, nada. Só fumando um pouco está bom. Esse não é pecado – ele*

*falou assim para mim – quando você vai coçando<sup>91</sup> assim, esse é pecado, mas não pode fazer mais – aí, mas como é que eles abrem assim, está querendo fazer os trabalhos, eles bebem, e xingam os outros, e brigam também. Esse não. Por isso fiquei alegre por todo mundo. Até minha família. Deus dó. Deus dó dos pobres também. Fiquei chorando com nosso cacique lá, deu dó dele, eu vi o jeito dele<sup>92</sup>. Tem que fazer assim mesmo. Esse jeito meu, é Deus que mandou. Foi a Nossa Senhora Aparecida e Jesus Cristo que mandaram fazer isso. Mas como é que ele... ele [Mru] fala assim quieto com santo, com Deus. Mas como é que ele faz mal para os outros. Estraga a vida dos outros. [...]Ele trabalha com o santo, diz que santo né. Eu não sei não.*

Como é que trabalhando com santo Mru poderia fazer mal para os outros, se quando ensinaram Maria Jesus no Céu ela ficou alegre por todos, com dó de todos? Os santos ensinaram a Maria Jesus que não podia fazer o mal, então como alguém que trabalha com os santos poderia fazer o mal? Mru inclusive revelara a ela que quando alguém vinha atrás dele querer saber dos remédios, pensando que ele era curador, mostrava qualquer mato para dizer que era remédio e ganhar dinheiro.

Os curadores tinham medo de Maria Jesus, não ficavam perto dela porque pensavam que ela pudesse falar para eles, na frente dos outros, para não fazer mais mal para os outros. Enquanto os outros curadores mentem, ela fala na frente deles o que eles fazem. E ela não cobrava para fazer seu trabalho. Ela só pedia ajuda.

*[Nossa Senhora Aparecida] falou – você cobra muito os pobres aí, é pecado – Então eu tenho medo, eu não cobro. Se os outros tiverem dó de mim, [eles] dão, só para ajudar Ela. Hoje mesmo veio [um de] Mococa aí, deu uns trocadinhos para ajudar Ela, trouxe esse aí [as velas]. Daí a gente dá os trocadinhos, guarda na caixinha dela aí, aqui dentro. Quando faltar daí, tira, compra.*

Maria sofreu muito antes de “mexer com esses negócios”, “trabalhar com o santo”. Sofreu com sua família. Seu marido a largou por outra, fugiu. Eles tinham vários filhos, estando o mais velho com

---

<sup>91</sup> Não fica claro se é uma referência ao ato sexual.

<sup>92</sup> Acredito que “nosso cacique” neste caso fosse referência a Moisés, que liderava o grupo apoiado por Maria Jesus na Água Branca, mas a referência não era muito evidente.

apenas oito anos. Seu marido quis voltar com ela um tempo depois, mas ela não quis mais. Seus filhos todos casaram. Ela ficou sozinha, mas depois que pegou “esse negócio para trabalhar” não sofria mais. Sempre levavam alguma cesta básica, outro trazia carne ou uns trocadinhos para o santo, para comprar as coisas.

### 3.3. Práticas de cura

Já sabemos agora quem é de Deus e quem é do Satanás. Vimos que na aldeia e no mundo existem as duas forças, e que Maria Jesus faz parte de um esforço divino para fazer oposição a agentes maléficos. Vejamos então como ela atua neste sentido e como são algumas destas agências maléficas que ela combate.

#### 3.3.1. Da mesa e dos bichinhos da macumba



Maria Jesus e sua mesa aberta no Céu





Detalhe da mesa<sup>93</sup>.

*Esse aqui, esse que estou fazendo [– mostrando a mesa com os santos –] [...]. Quando tem doença faço oração com Nossa Senhora Aparecida para melhorar logo, e ajudo o médico também. Algum outro negócio que a gente faz também. Esse aqui [o santo] ajuda o povo, que não deixa morrer. Por causa da macumba que curador fez, esse bichinho aí ó [– pega um frasquinho de vidro e mostra insetos e outros pequenos objetos dentro –] por isso que os outros não deixam para sair longe. Tem bastante ainda.*

Tem muita macumba, o povo não deixa Maria Jesus sair para longe, pois precisam de seu trabalho para combatê-las. As pessoas vêm

<sup>93</sup> A mesa de Maria Jesus ficava logo à entrada de sua casa, diante de sofás, local onde realizava seus atendimentos. Nota-se a presença de várias imagens de Nossa Senhora Aparecida, em diferentes tamanhos, e vários outros santos. Notar um copo com água no centro e ao lado uma pequena imagem de Nossa Senhora Aparecida no interior de um cubo vítreo, que serão citados na conversa. Do outro lado do copo, em meio aos santos, se pode ver parcialmente um dos vidrinhos, de tampa vermelha, com macumbas retiradas de seus pacientes ou encontradas por ela. À direita, junto a um maço de velas é a caixinha do santo. Quando perguntei sobre a figura da onça atrás da mesa Maria disse apenas que ganhara de uma mulher, perguntando a mim se eu achara bonito. Ela não fez qualquer outra menção a onça. Esta figura não aparecia na foto mais antiga presente na mesa. Veremos que a disposição dos santos na mesa tem uma lógica própria.

de longe, da TI Queimadas, da TI Mococa, catando ela, por causa de gente que faz mal para os outros. Note-se que se são os santos que curam, Maria Jesus faz oração “com” os santos, sentido que explorarei adiante.

*Esse aqui, ó do rapaz, o bicho. Estava cheio, aquele rapaz que mora ali. Ele veio correndo assim, mas quase... ele apertou assim, segurando, [com] força assim [a barriga dele] – Tia estou morrendo! – Não, não vai morrer não, vai beber [a água] dessa mina, para vomitar – Depois ele [ficou] vomitando, vomitando. [...]*

*Aquela minha menina [...] levou menina anteontem, para ganhar nenê. Mas saiu bicho na boca dela também. Ela é evangélica também, a filha dela. Depois ela estava chorando, falou assim – mas você cura minha menina agora – essa filha, eu falei para você, o que você está fazendo com os crente aí, daí não cura nada aí – Estava querendo morrer ficou entortando pescoço dela, amolecendo assim tudo, daí fiz oração, oração, mas saiu vomitando, derrubou bicho deste tamanho. Daí eu falei assim para ela – tem que acreditar, você derruba tudo esse bicho aí – depois ela foi ao hospital. Quando comer alguma coisa vai vomitando, vomitando, não para comida. Daí derruba bichinho, daí ela come bem.*

O crente atacado por macumba tem que acreditar, para que possa derrubar os bichinhos, não pode estar com os crente. O crente não gosta do santo, por isso não dava certo para Maria mexer. Este não foi o único caso em que a condição de crente impedia qualquer garantia de sucesso no tratamento. A hostilidade aos santos pelos crentes parecia resultar em igual hostilidade ou incapacidade por parte dos santos, que não agiam, mesmo quando Maria Jesus fazia orações.

A macumba feita pelo curador inseriria, “jogaria”, “faria” os bichos na pessoa, dentro de seu corpo. Eram aranhas, vidro, barata, pau, papel, cabelo, plástico... O curador que fazia isso era do Satanás, Satanás daria o guia para o curador, “para fazer para conversar”. Assim como Maria Jesus conversava com Nossa Senhora Aparecida, portanto, o curador macumbeiro falaria com Satanás. Saravá seriam piores que os curadores, saravá não é do Deus, suas guias pegavam qualquer um. A macumba, não contra-efetuada, levaria à morte. Apertando a garganta da pessoa, Maria Jesus faria a pessoa vomitar. Os objetos podiam sair na boca, no ouvido, no olho. Ela deixava os objetos extraídos em sua mesa para mostrar para os outros, para que acreditassem.

Em outro caso narrado o bicho “feito” para uma mulher grávida tinha se misturado ao feto. Misturou-se ao sangue. Isso impedia o

crescimento do feto e ficava esquentando por dentro. No hospital não tinham achado a macumba, mas mandaram ali na Maria Jesus e ela achou. Havia dias que a mulher não comia e pôde comer ali. Mas Nossa Senhora Aparecida falou a Maria Jesus que não seria possível criar aquela criança. Se não tirassem, a mulher morreria. A mulher estava mal, estava querendo ir embora, já “tinha morto”, mas acordou novamente. Ela afinal foi mandada ao hospital para limparem por dentro dela. Como ela morava em outra TI, Maria Jesus procurou mantê-la ali na aldeia até fosse plenamente curada. A mulher, como também ocorria com outros pacientes graves, ficou um tempo na casa da Jesus e depois Maria tentava conseguir uma casa desocupada na aldeia, conversando com o cacique para tanto. Esta macumba tinha sido feita por uma curadora branca de uma cidade próxima, Nossa Senhora Aparecida revelara. Fora por causa do ciúme de outra mulher que estava com o pai da criança.

Maria também me contou o caso de uma senhora em que o sentido do “já tinha morto”, presente no caso anterior, é mais explícito:

*Já tinha “morto”. Daí quando chegar à minha casa, a menina falou assim para mim – a tia morreu já – fui atrás, fui ver. Ficou entortando a boca dela aqui, virou assim olho. Eu falei – você não vai morrer não – ela não conhece, né – amanheceu o dia, você acorde! – daí eu mexi três vezes ela, ela acordou de novo. Daí melhorou. Estourou tudo as pernas dela, inchou tudo. [...] Inchou por dentro da barriga dela, bexiga dela. Daí sobe assim o sangue, fervendo no coração dela. Matou ela. Daí voltou de novo. Baixou o sangue dela, esfriou tudo. É doença.*

Esta ressurreição indica que a passagem entre vida e morte não é definitiva e instantânea. Similar ao modo em que Maria Jesus morria e ressuscitava no Céu, e considerando que a perda da alma não implica em morte imediata, mas enfraquecimento, a passagem de um doente entre morrer e acordar é um processo que pode ser revertido<sup>94</sup>.

Neste caso, a doença tem uma causa “interna”, por assim dizer, pelo esquentamento do sangue. Também para mim Maria Jesus disse

---

<sup>94</sup> Destaco termos do *kanhágá* que indicam também para estas possibilidades. Apesar de o termo *tũg*, segundo Wiesemann (2011), poder ser traduzido como “morrer”, o termo *ter*, possui uma significação mais ampla entre “morrer”, “desmaiar”, ou até mesmo “estar bêbado”. Da mesma forma *rĩr* poderia traduzir tanto “acordado” como “vivo”.

que meu problema de vista era causado por minha forma de pensamento, que esquentava o nervo. Nem toda doença, portanto, é proveniente de macumba.

À mulher que ressuscitou foi feita promessa para Santo Antônio. Muitas vezes o tratamento envolvia promessas, com realização de festas. Semelhante à cura da ferida de Cida que mencionei no capítulo anterior, Maria Jesus curara também uma menina que queimara a perna. Ela recomendou que passassem farinha de trigo na queimadura, que secou. Para este caso, a mãe dela fez uma promessa, que pagou na festa de Nossa Senhora Aparecida feita no terreiro de Maria Jesus. A mulher fez bolo para esta festa por seis anos, se encerrando em 2015.

O número de festas devidas era variável, e eram feitas para vários santos, sendo que levantei terem sido realizadas em 2015 as festas de Nossa Senhora Aparecida, São Pedro, Santo Antônio e Santa Luzia relacionadas diretamente ao trabalho de Maria Jesus. Mas além de promessas, o trabalho de Maria Jesus era feito com orações.

### 3.3.2. Orações feitas por Maria

Quando alguém vai se consultar, Maria Jesus faz oração:

*Primeiro [você] fazer assim, [na língua] dos branco começa, minha língua é [por] último. Eu falo assim da doença assim, daí – em nome do Pai, do Filho, do Espírito Santo – Na minha língua agora. Eu falo assim – Nossa Senhora Aparecida ti kãga kutêm nĩ, ti tỹ há e jé. Ti tỹ ke mãn tũ nĩ jé<sup>95</sup>. É [na] minha língua. Para sair aquele negócio que está tentando no corpo da gente. Daí sai tudo. [...]*

*Na minha língua é assim ti tỹ há emnĩ, pra ela né. Doença, kaga nũ, é doença tua. Kỹ ti tỹ há emnĩ, pra melhorar ele. Ti tỹ ke mãn tũ nĩ jé, nunca mais pra voltar doença mais. Minha língua é assim. Depois, está bom, há ã nĩ há. Acabou<sup>96</sup>.*

Para curar, fazer melhorar, fazer ficar bom (*há*), Maria, clamando pelos santos em português primeiro, pede em *kanhgág* a Nossa Senhora Aparecida para que tire a doença. A doença é uma coisa que está na

---

<sup>95</sup> “Nossa Senhora Aparecida, tira toda a doença dele, para ele melhorar. Para ele não ficar mais doente”.

<sup>96</sup> Em tradução alternativa: *ti tỹ há emnĩ* = cura ele; *kaga nũ* = [ele] está doente!; *Kỹ ti tỹ há emnĩ* = por isso cura ele; *ti tỹ ke mãn tũ nĩ jé* = para isso não acontecer novamente; *há ã nĩ há* = [você] já está curado.

pessoa. O médico quando atende também procura a doença no paciente, pode achar ou não. Tirada a doença, a pessoa melhora. E Nossa Senhora Aparecida pode fazer para que a doença não volte mais.

As orações também podem ser feitas para outras coisas. Acompanhei uma oração feita para uma senhora cujas galinhas não paravam de morrer, uma oração aparentemente não tão comum quanto as de cura, para o que Maria Jesus é bastante mais procurada. Em pé ao lado da mulher, na casa de um terceiro, Maria Jesus fez a oração, iniciando, ao dizer os nomes dos santos, fazendo sinal da cruz com a mão em frente da mulher:

*Em nome do Pai, do Filho, do Espírito Santo, Nossa Senhora Aparecida, Santa Luzia, São Pedro, Santo Antônio, São Miguel, Santa Tereza.*

*Em nome do Pai, do Filho, do Espírito Santo, Nossa Senhora Aparecida* fi mÿ fi vè'y tugnãm nĩ, ti kãgter mãn tũ nĩ jé. Nén tÿ fi vóg mũ ki kanhró ã nĩ, fi mÿ tugnãm mĩ hamê. ã hã ne ãg mẽg garĩnh tugnãm ki kanhró nĩ. Fi tÿ garĩnh mré hã tugnãm ha mẽ.

*Nossa Senhora Aparecida, Santa Luzia, São Pedro, Santo Antônio, São Miguel, Santa Tereza.* Ti tÿ ke mãn tũ nĩ jé gé fi mÿ oração há nĩmĩ. Fi mÿ ajuda han nĩ. ã mÿ fag han tĩ hãm.

*Nossa Senhora Aparecida, Santa Luzia, São Pedro, Santo Antônio, São Miguel, Santa Tereza* fi tÿ nén to krĩ kufy han mũ kar ki kanhró ã ni hamê.

*Nossa Senhora Aparecida, Santa Luzia, São Pedro, São Miguel, Santa Tereza. Em nome do Pai do Filho do Espírito Santo. Nossa Senhora Aparecida* fi mÿ fi garĩnh tugnãm, ti tÿ ke mãn tũ nĩ jé hamê. *Nossa Senhora Aparecida, Santa Luzia, São Pedro, Santo Antônio, São Miguel, Santa Teresa. Em nome do Pai do Filho do Espírito Santo.*

... cuide da criação dela para ela, para eles não morrerem mais. Você sabe o que está acontecendo com ela. Você [Nossa Senhora Aparecida (?)] que cuida das nossas galinhas. Proteja as galinhas dela, para isso não acontecer mais...

.... Mande uma boa oração para ela. Ajude ela! Ela também lhe ajuda [ela faz para você também]...

... você(s) sabe(m) tudo o que está deixando ela preocupada...

.... Por isso, cuide bem das galinhas dela, para não acontecer mais isso<sup>97</sup>...

<sup>97</sup> As transcrições e traduções nesta seção foram feitas por Goj Kuitá.

A oração pede para Nossa Senhora Aparecida junto com os outros santos proteger, cuidar (*tugnâm*) da criação daquela mulher. Os santos são os que cuidam de nossas galinhas. São eles que podem saber o que acontece e podem evitar que aconteça. Eles podem mandar oração para ela, a oração também tem agência, e assim como uma de Maria Jesus, eles podem mandar as suas, ou justamente o que mandam é a própria oração da *kujá*, feita, composta “com” os santos, colocando os nomes deles na elaboração da oração. Eles podem ajudar a mulher, pois ela também os “ajuda”, termo tomado do português. Diferente das orações de outros curadores, o próprio pedido já indica a reciprocidade. Reforça a autoridade dos santos, e os toma como cuidadores e protetores, não só podendo tirar a doença dos homens, mas também cuidar das criações destes, com um sentido de divindade próximo ao que vimos com Valdemar.

Mas Maria Jesus não apenas pedia para os santos. Também a vi assoprar os pacientes com doenças em seu corpo, o que fazia durante a própria oração. Além disso, seu trabalho “com” os santos lhe permitia, assim como outros *kujá* mencionados, buscar as almas dos doentes no *Vênh Kuprîg Jamã*:

*Quando a gente [tem] doença assim, pensando [na] mãe, falecendo, daí vai atrás, catando a mãe, o pai. Daí a gente acha lá! Volta com eles. Daí melhora. Aquele Horácio que está na Água Branca, quase morreu também, ele ficou bem branquinho! Daí estava lá na minha casa, ele falou – estou com dor no meu coração – falei que – não é dor não, é verme que está atentando, e nervo do teu coração – daí fiz oração nele, falei assim – você está lá no lugar das almas, você está com a [sua] mãe – daí ele falou – não adianta que pensar na minha mãe, daí aconteceu comigo – ele falou assim para mim. Daí sonhei lá, cheguei ao lugar das almas, encontrei com Horácio lá, que estava com a mãe dele. Ele falou assim, ele foi à minha casa de novo, falei assim para ele – você está lá na casa da tua mãe, você não quer voltar mais comigo, daí pedi para você, daí você voltou comigo – daí ele melhorou. Eu fiz remédio para ele também.*

Maria Jesus fez a oração “em” Horácio. A oração é constituída nele, em seu corpo. Ele tinha verme atentando, era o nervo do coração dele. A alma dele se perdera no *Vênh Kuprîg Jamã*, foi atrás da mãe dele falecida, por pensar demais nela. Mas Maria a resgatou, ela negociou, pediu que a alma dele voltasse. E ainda fez remédio para ele.

O verme e a alma perdida. Lembremos das traduções no primeiro capítulo, a lombriga assustada e o susto. E lembremos também do

segundo capítulo, o resgate de almas ou agência sobre elas com remédios. E ainda, o trabalho diferenciado do *kujá* como sendo este resgate de almas, o tratamento por assopro, por sonho. A lombriga, o verme, em ambos os casos podem agir quando falta alguém à pessoa, quando seu pensamento fica nela. Mas aqui não é apenas o verme que ataca, é a alma da pessoa que vai atrás do ente querido. E não quer voltar! Maria age de todos os meios, com oração e sopro na pessoa, buscando a alma, dando remédio. Recompõe a pessoa, aproximando a alma, afastando o verme e a doença, colocando nela a oração, a agência dos santos.

### 3.3.3. Orações aprendidas no Céu com Nossa Senhora Aparecida e Deus

Maria Jesus não fazia apenas orações como estas. Ela também aprendera orações no Céu. Era o “terço” que lhe faltava e que lhe foi ensinado por Deus e Nossa Senhora Aparecida. Naquele ano, na festa de Santo Antônio realizada em uma das casas na Água Branca, fora a primeira vez que o cantara na Terra.

*Domingo... passou dia de Cristo, Corpo de Cristo<sup>98</sup>. Domingo né. Daí ela [Nossa Senhora Aparecida] mexeu [comigo] também. Deitou aqui no sofá, mas fez terço láaaa no Céu comigo. Daí o rapaz falou – ô vó – mas está fazendo terço lá em cima – Será? – Daí escutei, fez para mim lá. Ninguém não fez terço para mim naquele lugar que saiu festa ontem lá. Nunca fiz desse... o terço também, nunca fiz, não conhecia. Daí faltava para nós. Por isso que está me encabeçando, lá no Céu. Tinha uns negócios bem branquinhos assim, daí pisei em cima, só uma, daí fica compriiiiido assim. Láaa no Céu, escada grande lá. Daí fiquei assim, fiquei assim, cantando... lá no Céu. Daí falou assim – vamos ver quem vai fazer terço – será que sou eu? – você mesma – Daí eu falei assim – eu não sei não – Ele falou – ah, você sabe – Daí falou primeiro [...] o Deus falou assim – faz o terço aí – Daí eu faço assim – Em nome do Pai, do Filho, do Espírito Santo, Nossa Senhora Aparecida, Santa Luzia, São Pedro, Santo Antônio, São Miguel... Santa Tereza – Depois fiz assim lá no Céu – Ave Maria cheia de graça Senhor é convosco bendita sois Voz entre as mulheres bendito o fruto do vosso ventre*

---

<sup>98</sup> O dia de *Corpus Christi* fora dia 4 de junho, pouco mais de uma semana antes do domingo em que fora feita a mencionada festa.

*Jesus. Santa Maria mãe de Deus, rogai por nós pecadores agora e na hora de nossa morte amém – Aí ó, primeira! Daí fez lá. Depois – falta duas ainda – lá no Céu ele falou. Daí eu cantei assim, láaa no Céu – [cantando] Virgem Maria, mãe de misericórdia, vida, doçura, esperança nossa – ele falou assim – outra vez. São Benedito agora – aí ó, São Benedito [mostra imagem na mesa], lá no Céu. Aí eu falei assim – [cantando] Bendito, louvado seja, é o santíssimo, está Bendito – eu canto assim láaa no Céu. Daí eu cantei lá ontem [na festa]. Daí ela falou assim – está pronto, agora, você aprendeu tudo – Fiz assim. Quando parar, faz assim, Virgem Maria, vai embora vocês aí. Láaa no Céu, eu fiz assim.*

Essas eram canções dos brancos, diferentes daquelas dos índios antigos, ela esclareceu. Mas o “terço” ainda assim é um elemento de tradução. São as três canções o terço. Ao que entendi, estas canções não eram usadas nos tratamentos dos pacientes, mas foram cantadas em todas as festas que presenciei depois desta. Maria foi “encabeçada” no Céu por Deus<sup>99</sup>, que lhe ensinou as orações. Maria cantou no meio dos santos, ela foi a escolhida por Deus para cantar no Céu entre todos os santos. E se as orações nos doentes têm sua agência, talvez as canções dos santos nas festas tivessem um sentido similar. Seriam agências dos santos nas festas, nas pessoas, no conjunto daqueles que estavam na festa *com* os santos. O nome dos santos, nas orações, nos terços, nas exclamações, parece afastar crentes e atores contrários aos santos.

Não apenas a Maria Jesus tinham encabeçado as orações. As mulheradas antigas também sabiam cantar, eram sete que cantaram com Maria Jesus para o Santo Antônio. Mas as novas, que não sabiam cantar ficaram de lado. Então Deus disse para que Maria enfileirasse os novos. Ele disse que não podiam pintar os olhos, pois isso é do Satanás. Não podiam pintar o cabelo. Deixasse para lá os novos, e juntasse os outros na frente do Jesus Cristo. Então Maria catou as sete mulheres e ensinou a elas as canções que aprendera no Céu. As mulheres cantaram bem, alto, chorando com Maria Jesus.

### 3.3.4. Das festas e da sorte

Além das festas derivadas de promessas para cura, elas também poderiam ser feitas para a “sorte” de uma pessoa. A festa de São Pedro

---

<sup>99</sup> Ver nota 57 na página 167, sobre o termo “encabeçar”.



fora feita naquele ano pela promessa feita para um molequinho pela família dele. Era para ele crescer bem, não pegar nada, ter saúde. Seria feita em sucessivos anos até ele crescer. Cada família tinha que fazer a festa. As pessoas vinham procurar Maria Jesus pedindo uma promessa, para curar, para ajudar a “sorte”. Sobre este termo, que já mencionei nos capítulos anteriores, ela explicou que quando a pessoa nasce, nasce junto com a “sorte” dela. Para que cresça, puxando até crescer tudo. Mas se alguém quer ficar trabalhando no lugar da outra, aí abaixa a sorte dela, para tomar o serviço. Então Deus falou para Maria Jesus para que fizesse oração para que estas pessoas [com inveja] não ficassem perto, para que eles pudessem viver bem juntos.

Se estraga a sorte, se ela “baixa” tinha que deixar o nome<sup>100</sup>, para ela fazer oração a toda hora, para emendar a sorte. Pagava uns dez reais por mês, quando pagava tudo, conseguia um serviço, qualquer coisa que estivesse procurando. Ai o mal, dor, também ia acabando. Deixando o nome ali, Nossa Senhora Aparecida sabia que as orações eram para aquela pessoa também.

Nem sempre a promessa é com festa, portanto. Isto depende da situação. As festas que presenciei eram motivadas por promessas para cura de crianças e de adultos e por aniversários de crianças. A própria pessoa pode procurar Maria Jesus com intenção de fazer uma promessa com a Santa, mas também Maria sugeria que a pessoa fizesse promessa. No próximo capítulo narrarei como eram estas festas.

A sorte compõe a pessoa, com a qual a pessoa nasce, mas que pode ser estragada, “baixar”, influenciando na vida e no corpo da pessoa, pois é ela que faz crescer a criança, e é ela que permite trabalhar, ter sua casa e mesmo casar. Seria, portanto, um elemento comparável ao que Oliveira (1996, p.82) coloca como “energia” em fluxo entre matéria e mundo espiritual ligada ao “estar forte”, e que pode contar com medidas terapêuticas, dadas na relação com os santos, para ser fortalecida. Se considerarmos que as crianças são enviadas do Céu, como anjos descidos, e que a sorte que trazem é emendada pela atualização da relação com os santos no Céu, parece implicar que o

---

<sup>100</sup> Diferente do caso dos curadores que descrevi no capítulo primeiro, o nome não era “escrito” por Maria Jesus, que também não sabia escrever. Além do “nome”, como se pode observar na foto da mesa, assim como no caso de alguns curadores abordados no primeiro capítulo, alguns pacientes deixavam fotografias no processo de tratamento, sendo algumas delas afixadas ao próprio santo no caso de Maria Jesus.

princípio vital provém desta relação celeste. Ou ao menos esta seria origem de um princípio vital desejável, bom. As coisas deste mundo que tem esta potência vital positiva também têm uma ligação direta com o Céu. A mesa de Maria Jesus, que fora aberta no Céu, e também a mina de água.

### 3.3.5. Da água da mina e de São João Maria na Terra e no Céu

No tempo dos antigos, quando o pai e a mãe de Maria Jesus eram vivos, não havia curador, só uma *kujá*. Essa *kujá* abriu uma mina d'água, mas a mina secou depois que a *kujá* morreu. A mina foi lá em cima de novo. Depois é que “os Deus” cataram Maria Jesus para abrir novamente uma mina. Eles explicaram a Maria para usar aquela água para curar gente, para passar onde tinham dor. Ela, para começar, fez bastante oração.

*Abriu lá no Céu também. Tem mina de ouro que a gente lava assim, [a] cabeça, qualquer doença a gente lava. Dor, dor de cabeça, dor de barriga, toma assim, acaba logo. Macumba que gente faz, tira assim. [...] Mas ficou bonito. Quando tiver alguma doença assim no corpo, daí ficou, você chegar perto, quieto. Daí Nossa Senhora Aparecida olhando você, daí vai virando assim, ela falou [que] você tem doença no corpo, daí vai ver dentro, doença que está mostrando para você, para saber.*

A mina de “ouro” na Terra, é uma mina celeste, aberta pelo Pai, para curar macumba e doença. Deus sabe que os curadores estão judiando dos outros, então mandou essa mina e disse para que ela mandasse os outros tomarem, para derrubar todos os bichinhos do curador. Nossa Senhora Aparecida parece também habitar a mina. Quando se chega lá, ela vê se a pessoa tem doença. A água ferve indicando a saúde da pessoa. Ao pegar a areia do fundo, se a pessoa tivesse doença, levaria um choque, para saber que estava com doença. Maria Jesus mantinha um pouco da água desta mina em sua mesa e muitos de seus tratamentos de doenças e para emendar sorte utilizavam esta água e a areia da mina. Ela dizia para as pessoas que vinham ser atendidas que deveriam ir até a mina e pegar aquela água, com dia certo. Segunda ou quarta-feira era bom. O tratamento envolvia beber da água e também passá-la no corpo, sobre locais de feridas ou doenças. O próprio ato de ir buscar a água no local parece fazer parte do processo de cura, sendo preferível que o próprio doente vá buscar a água quando possa.

Maria não deixava que curador usasse aquela mina. Os crentes estavam querendo usar, segundo ela, mas ela falara no microfone para não mexer mais lá, pois a água poderia secar. Na mina aberta no Céu, “mandada no Céu” por Jesus Cristo, curador e “gente sujeira” não podiam mexer, pois Nossa Senhora Aparecida não deixava. Os crentes que não gostavam do santo não podiam ir lá.

Quando estive na mina, o caminho ao local, em área de mata, tinha sido limpo e a mina era cercada com toras para pequeno represamento e para facilitar a coleta da água, daí a referência dela que estava bonito. Havia uma tábua ao lado do local, onde se acendia vela antes de fazer a coleta.



Coleta de água na mina aberta no Céu – Terra Indígena Apucarana.

A conversa em que Maria explicou sobre a mina contou com a presença de um senhor, pai de um dos genros de Maria Jesus, que auxiliava na tradução. Antes desta conversa, ele não se tratava com Maria, mas as explicações dela a nós, e os saquinhos e frasquinhos com macumba que ela mostrou fizeram ele seguir as recomendações dela para curar um problema na perna. Na conversa ele colocou outra visão sobre a mina, que teria sido deixada por São João Maria. Maria Jesus confirmou isso e acrescentou descrição de João Maria, que ela também conheceu no Céu.

*O: porque o João Maria andou no mundo. Então ele que mostrou essa água benta para ser, pegar ela para passar na cabeça, fazer*

*oração. Ele deixou para isso. Que nem é para quem quer... para ser benzedeira. Que nem ela aí. [...]*

*L: então aquela mina não é do São João Maria?*

*M: é mesmo. É do João Maria. João Maria que está em cima da terra, está lá no Céu. Diz que – tem um homem lá que judiava de mim, por isso que estou com medo para descer lá embaixo – diz que.*

Nesta seção, fica claro que o tratamento de Maria Jesus envolve uma série de medidas distintas, todas relacionadas aos santos ou cujo poder deles deriva. Ao chegar para ser atendido, Maria faz oração “na” pessoa, assopra e conversa com Nossa Senhora Aparecida. Pode ser identificada macumba ou doença. Ela pode então receitar a água da mina ou outros remédios, seja para expelir a macumba ou para sararem feridas e saírem ou esfriarem as doenças. Pode ser necessário resgatar a alma da pessoa. Pode ser necessária uma promessa com algum santo, com a realização de festa ou bolo para festa de Nossa Senhora Aparecida. Nestes procedimentos, não fica sempre claro o limite entre a agência da *kujá*, dos santos, da água da mina ou dos remédios, ainda que todo poder de cura seja derivado de Deus e dos santos.

### **3.4. Movimentos dos santos**

Conheçamos mais sobre os santos, estes que estiveram sobre a Terra e que foram para o Céu, e não ao *Věnh Kupřig Jamã* como os humanos comuns. Estes santos que estão na mesa celeste de Maria Jesus. Entendamos como são as agências destes humanos, que carregam as marcas de suas vidas na Terra, com medos e fraquezas, mas que têm poderes vitais celestiais. Retornemos a tratar, então, do porquê de o trabalho de Maria Jesus não ser efetivo para curar os crentes, que representam até uma ameaça a elementos santos como a mina d’água como vimos.

#### **3.4.1. Dos santos vivos e seus movimentos**

A mesa na casa de Maria Jesus é um lugar escolhido por vários santos. Alguns ali presentes vieram sozinhos, por sua própria vontade.

*Essa santa [...] sozinha que ela veio andando, cuidando dele sozinha até aqui. Ela não estava aqui. Agora está aqui comigo agora. Sozinha.*

A santa viera junto com um homem que queria se consultar. Maria Jesus perguntou ao homem de onde ele trouxera a santa, mas ele não a havia trazido. Ele estava mal, com seu corpo balangando, caiu ao chegar na casa da Jesus. A santa cuidara dele até ali.

O Jesus Cristo “no coração” da Nossa Senhora na mesa<sup>101</sup> teria sido trazido por outro homem:

– Ó, dou esse Jesus Cristo para você – [ele disse]. Daí [o homem] deitou aqui sozinho, quando olhei ele não estava aqui, eu estava aqui sozinha. Subiu com ela [Nossa Senhora Aparecida] aí.

Outra santa, uma pequena imagem transparente feita dentro de um cubo vítreo, tinha sido trazida por uma mulher da aldeia que a tinha “encontrado” na escola da aldeia:

*Essa aqui... Tem que falar a verdade, sabe porque... o cacique daqui mandou para trabalhar na escola, [...] [mas] não deu certo para ela, não é dia dela pra começar na escola. Ela limpou essa escola aqui [...]. Daí... ficou olhando lá na porta, daí está pertinho da perna dessa mulher, que está querendo trabalhar. Daí ela veio correndo com essa aí – tia olha aqui, eu vi desse aí, está saindo da minha perna aí – Daí olhei essa aí. Ela [Nossa Senhora Aparecida] falou assim – não vai trabalhar não. Daqui um ano você vai conseguir esse serviço para você, esse dia não – Essa [Nossa Senhora Aparecida] que contou para ela aí. Daí ela parou – Daí o dia de um ano, daí explica para você para mexer essa escola, para trabalhar – por isso que ela mostrou para ela, para não ficar.*

Ou seja, a mulher queria trabalhar na escola como professora. Quando estava lá limpando a escola, Nossa Senhora Aparecida ficou olhando, viu que ela queria trabalhar. A santa que a olhava estava pertinho da mulher, saíra em seu pé. A mulher a encontrou e levou a Maria Jesus. Maria Jesus olhou a santa e a santa falou que a mulher não ia trabalhar, que não era o dia para ela trabalhar na escola. Só no ano seguinte ela conseguiria. A santa ficou também na mesa de Maria Jesus. Cada Nossa Senhora Aparecida é uma, diferente, ao mesmo tempo em que há uma Nossa Senhora Aparecida no Céu. Cada uma delas pode falar.

Esta história foi contada também por Maria Jesus durante a festa de Nossa Senhora Aparecida em seu terreiro, como um testemunho,

---

<sup>101</sup> Referência ao pequeno crucifixo de um dos rosários enrolados em Nossa Senhora Aparecida, estando assim, em seu coração.

prova da presença e da verdade do que dizia Nossa Senhora Aparecida. Um participante da festa traduziu livremente para mim o discurso de Maria Jesus:

*R: – tem gente que fala que a imagem não fala, é de barro. Mas a imagem também fala. Eu sei, ela conversa comigo – [...] Alguns evangélicos criticam essa imagem. E ela estava falando que não – ela é uma imagem viva. Ela fala comigo, e eu sei o que ela estava falando.*

Havia um ano que a imagem fora encontrada, e a mulher acabava de ser contratada pelo cacique para cuidar da escola, tinha começado a trabalhar. O que a *kujá* ouvira daquela Nossa Senhora Aparecida dera certo.

Os santos não apenas chegavam na mesa de Maria Jesus cuidando dos pacientes, mas eles mudavam de lugar ali:

*Daí qualquer coisinha, quando andar por aí, quando acontece com você, daí esse aqui vai trocar o lugar, essa vai ficar aqui, vai virando [o] Satanás, vai acontecendo com ele, senão acontece com você, daí fica assim mesmo, daí você vai andando beeemm quando eles fizerem o negócio para você.*

Quando acontecer algum mal para você, os santos vão mudando de lugar sozinhos na mesa. Nesse movimento eles vão virando o Satanás, vai acontecendo com ele o que aconteceria a você (virar-se) desta forma você poderá andar bem, mesmo tendo sido feito macumba contra você.

*Quando vê a gente morta, daí fica empurrando assim. Troca lugar assim na fila, assim. Ninguém não mexe, sozinho que faz.*

Os santos se movem, conforme o paciente ou conforme o morto que eles veem chegar.

Ao contrário do que vimos com Marco, aqui não somente o Deus é vivo, mas também os santos. Esta vida, porém, é bastante distinta do que a vida como colocada por Marco. A vida não está no movimento do mundo em todo lugar, ela está aqui muito bem localizada na vinculação celeste dos seres. Sendo o Céu um espaço outro, nem dos humanos vivos, nem dos humanos mortos, a vida oriunda de uma sobre-humanidade perpassa as fronteiras do cosmos. Os santos são tão vivos quanto os humanos, mas têm poderes muito maiores, pois podem ver os mortos, podem empurrá-los, podem virar o Satanás contra si próprio.

Ultrapassando fronteiras, os santos além de fazerem previsões, influenciam nas relações sociais na Terra. Nesta mesma festa

mencionada, outra fala traduzida para mim pelo mesmo interlocutor revela como a política na aldeia era agenciada pelos santos. Disse então Maria Jesus que, contra o que muitos falavam, que não haveria eleição ali na aldeia, Nossa Senhora Aparecida falou para ela que as eleições ocorreriam. A santa mostrara em sonho a imagem de uma pessoa vestida com uma camisa xadrez e manga comprida. Aquele seria o líder da comunidade da Água Branca. O parceiro dele, que trabalharia junto como vice, estava com uma camisa listrada vermelha. Notando no dia da eleição aquelas roupas, estavam confirmados os novos líderes da comunidade. Segundo eles, tudo ocorrera como a santa tinha mostrado.

Um dos santos, São Miguel, aparecera para Maria Jesus. Ele estava com aquela camisa do vice.

*R: – São Miguel, para mim, é o Norberto. E o Moisés, ele é... ele como líder maior, que a comunidade ia colocar ele, escolheu ele, ele estava com a camisa azul. Então é o Senhor e a Nossa Senhora Aparecida, e o São Miguel – ela estava falando. Só que daí o Moisés ele já é o maior, né. E o vice era o líder que ia liderar junto com ele, que era São Miguel.*

São Miguel era então o “santo protetor” de Norberto, durante os quatro anos do mandato político. Assim também seriam Deus e Nossa Senhora Aparecida para o cacique Moisés. Eles estariam protegidos para liderar a comunidade.

Sendo assim, os santos fazem parte da política dos homens, como protetores. Além de revelarem de antemão quem seriam os atores políticos à frente da comunidade, os protegem. E, para tanto, São Miguel está vestido como o vice cacique.

#### 3.4.2. De São Miguel, Espírito Santo, Santo Antônio e Santa Luzia

Não soube de qualquer festa realizada para São Miguel, que até então, apesar de presente nas orações, não me chamara a atenção. Perguntando posteriormente sobre ele a Maria Jesus, ela o descreveu:

*M: São Miguel é bonzinho também. Está com os santos lá, junto, lá com Deus. Eu já conversei com São Miguel e Moisés, para ganhar os*

votos dele. *Que ele contou para mim, São Miguel, para ganhar ele [Moisés]<sup>102</sup>. [...] Ele falou que Moisés e Norberto que ele marcou.*

*L: como que é o São Miguel?*

*M: não, ele fala o jeito de vocês aí [brancos].*

*L: como assim? Ele fala...*

*M: São Miguel lá no Céu também, com nosso Pai, lá junto. Esses santos, que estão em cima da terra, já estão tudo lá com nosso Pai lá. Por isso que os outros, evangélicos, falam assim é Espírito Santo. Santo tem espírito, daí por isso que tem o poder, né.*

*L: e os santos falam com você no português ou na linguagem?*

*M: aham. Na linguagem assim, quando falar, explicou o negócio quando acontece, a doença, daí explica com minha língua.*

São Miguel marcou Moisés e Norberto para ganhar os votos, agindo diretamente na eleição, São Miguel parece ser bilíngue, pois ele fala “o jeito dos brancos”, mas quando fala com Maria Jesus, explicando as doenças e outras coisas, fala na linguagem, em *kanhgág*.

Ao abordarmos Marco, vimos que o Espírito Santo, *Topê Kuprîg*, ou seja, “Espírito de Deus”, seria parte integrante deste. Esta noção é a que prevalece aqui. Maria Jesus tem a referência evangélica do “Espírito Santo”. Ela faz uma ligação entre Deus – Espírito de Deus – Espírito Santo – Espírito do Santo – Santo. O Espírito santificado de Deus é o Espírito do Santo. O Santo tem o espírito de Deus. É por isso que tem o poder. Poder de Deus.

Mas os santos não são Deus exatamente. Lembremos que eles foram humanos. Estiveram sobre a Terra. Carregam as marcas de sua humanidade: Jesus Cristo, fraco pelo sofrimento antes de sua morte, São João Maria, com medo de voltar à Terra por ter sido perseguido. Até mesmo Nossa Senhora Aparecida tem marcas de humanidade, ela cansa e tem uma substituta:

*M: Santa Luzia é assim também, encontra outro negócio, doença, para curar. Quando Nossa Senhora Aparecida, quando ela cansar, daí fica no lugar, tira doença da gente também. Quando nós fazemos direto o serviço, daí a gente descansa, né. Daí ela [Santa Luzia] entra no lugar dela [Nossa Senhora Aparecida], depois entrega de novo, fica descansando também. [...]*

---

<sup>102</sup> A ambiguidade da posição de Moisés em relação a São Miguel aqui reforça sua proximidade, de um estar como o outro.



Santa Luzia também tinha suas festas na aldeia, pela promessa de uma mulher que fora curada. Maria Jesus não reconhecia associações populares a especialidades dos santos, como Santo Antônio ser casamenteiro, por exemplo. Santo Antônio tinha curado uma mulher na aldeia, com promessa. A única particularidade que ela mencionou a mim foi São Roque, que era santo dos cachorros. Neste caso podia haver um paralelismo entre a relação dos humanos com os santos e dos cachorros com São Roque.

### 3.4.3. Palavras de Nossa Senhora Aparecida ao pesquisador desavisado

Após tanto perguntar sobre o cosmos e os santos e estar diante de Nossa Senhora Aparecida sem dar-me conta, finalmente recebi um recado Dela. No dia anterior eu fora acompanhar um culto evangélico de uma das igrejas da Água Branca. No retorno, Pẽnva, que também esteve no culto pediu carona até sua casa. Logo que passamos o principal cruzamento da Aldeia, nos vimos diante de uma vela acesa na estrada. Pẽnva pediu para eu diminuir a velocidade para ele ver bem o que era. Não havia ninguém nas imediações. Ele disse que seria “macumba”. Por outros motivos retornei à Água Branca no dia seguinte e acabei indo ver Maria Jesus, coincidentemente neste dia eu havia lembrado de lhe trazer um pacote de velas que comprara no intuito de agradar-lhe e propiciar mais um encontro. Acredito que ter-lhe dado este simples presente tenha alterado a relação estabelecida neste encontro em específico, com um caráter de atendimento e não de conversa. Ao comentar com ela o que ocorrera na noite anterior, Maria disse que eu deveria fazer o sinal da cruz e pegar a vela:

*M: é sorte tua.*

*L: eu ainda estava dando carona para o Pẽnva, ele estava junto, ele viu também.*

*M: ele está com você?*

*L: é, ele estava junto no carro comigo*

*M: por isso que não deu certo então, ele é evangélico. Se estivesse sozinho com teu carro daí já tinha pegado esse negócio que está contando.*

*L: eu não ia pegar não!*

*M: é teu sorte. Ele vai conversar com você, daí vai contar outro negócio, se fosse molequinho, rapaz, sentado ali. Daí ele vai contando.*

*Daí você consegue tudo coisa linda, mais bonita para você. Os dinheiros, os serviços, vai conseguir tudo daí.*

*L: mas ia ter uma pessoa sentada ali?*

*M: então, aham. Se tiver os pessoa que está mostrando para você, depois ele conta para você, e negócio estraga, daí ela vai contando. E conseguir um negócio que você está fazendo, você vai ganhar.[Se] você vai perder, [depois de encontrar o sorte] você vai ganhar. Daí ela está querendo contar para você. Daí os crente está com você, daí não deu certo.*

A sorte, ou aqui “o sorte” pode ser um rapazinho, um homem. Não é só “energia”. Ele vem avisar o que vai dar certo, muda a sorte da pessoa, faz dar certo o que daria errado. A garantia de que não era algo ruim era Nossa Senhora Aparecida, fazer sinal da cruz com Ela. Não seria preciso temer:

*L: então tenho que andar mais por aí de repente aparece de novo.*

*M: daí mostrar, outro negócio que está mostrando para você, aí faz cruz com Nossa Senhora Aparecida, daí você fica de joelhos, conversa com ele, vai contando, vai contando assim. Se não tremendo assim.*

*L: mas será que não é coisa ruim?*

*M: não, é tua sorte aí, ó. Daí, o... [aproxima o ouvido de Nossa Senhora Aparecida na mesa, olhando para Ela] então os crente estão com você... por isso que... ó aí, ó... por isso que está contando para você para demorar aqui junto com os índios...*

*Nossa Senhora Aparecida: Os índios nasceu primeiro para contar certo para você. Tinha um nascimento dos brancos, coisa mentido. Por isso que não deu certo para o lugar dos brancos com você.*

*M: Mas não deu certo, tudo os lugares dos brancos não deu certo para você, daí quando pensando lugar dos índios – ah, vou lá então, vou trabalhar lá com os índios, ver negócio dos índios – mas deu certo para você. Por isso que você está com os índios. Daí está querendo contar para você aí. Quer ver:*

*N. Sra. Aparecida: se ganhar dinheiro no meio dos brancos, você perde. Perdeu tanto serviço para o dinheiro. E aqui, no lugar dos índios, você ganha bem, e construir uma casa dos índios, perto da área dos índios*

*M: aí, ó. Ela está querendo falar com você. Daí esse está estragando que é os crentes que está com você. Quer ver:*

*N. Sra. Aparecida: meu coração tremendo, hora de nós encontramos você, quem me tocou coração foi... Satanás está andando em cima da Terra. Ele está com você, não deixa para conversar com você, ele medo de dizer desse jeito que está contando. Não! Ele está querendo conversar com você para mostrar jeito de você, para ganhar bem, coisa mais bonito. Você vai ver que um dia que vai encontrar outro negócio na outra estrada. Aí você conversa sozinho.*

*M: Ontem que você achou? Então, ontem deu certo para você conversar com ele aí. [...] Está contando. Não é outro negócio feio assim que está mostrando, é sorte tua. Só que esse rapaz estava estragando, né. Estragou ontem, o Pênva. Ele é crente, não gostava o jeito, que está mostrando certo.*

*L: ele falou que achava que era macumba.*

*M: (ri) Quer ver. Em nome do Pai, do Filho, do Espírito Santo, Nossa Senhora Aparecida, Santa Luzia, Santa Rita, Santo Antônio, São Miguel, Santa Tereza. Em nome do Pai, do Filho, do Espírito Santo, Nossa Senhora Aparecida, São Pedro, Santo Antônio, São Miguel, Santa Tereza. Em nome do Pai, do Filho, do Espírito Santo, Nossa Senhora Aparecida, Santa Luzia, São Pedro, Santo Antônio, São Miguel, Santa Tereza. É tua sorte, viu, não é coisa feia não.*

Fomos interrompidos e ela contou que ia à cidade mais tarde. Ela pareceu desinteressada em continuar conversando e eu fui embora.

### **3.5. Elementos cósmicos**

Como mencionei no início do capítulo, a ideia deste capítulo é estabilizar uma perspectiva. Não significa afirmar que esta seja “mais *kanhgág*” por isso, ou mais legítima. Seu interesse está em ser uma perspectiva, que, como disse, é referência para muitos *kanhgág* da região, ainda que outros se coloquem em contraposição a ela, negando-a, acusando-a de falaciosa. Com o intuito de transformar esta apresentação feita em algo mais estruturado, traçarei a seguir algumas considerações sobre o que foi apresentado, procurando comparar alguns pontos com o que foi discutido nos capítulos anteriores e referências bibliográficas. Isto permitirá desenvolver algumas possíveis implicações desta perspectiva.

Na presente seção abordo de maneira condensada o que podemos entender sobre os espaços cósmicos caracterizados pela *kujá*. Em seguida, procuro resumir as características dos principais habitantes deste cosmos e as forças deles e da *kujá* nos enfrentamentos entre estes

seres. Na seção seguinte procuro observar algumas transformações dos atores, em especial a *kujá* e os crentes a quem se contrapõe, buscando indicar o que está em questão na “conversão” evangélica e como são marcadas as “filiações” de crentes ou católicos no caso de Maria Jesus. Finalmente, na última seção deste capítulo, elaboro um debate sobre as relações dos pacientes com a *kujá* e da *kujá* com os santos e Deus, e como isto aponta para a hierarquização do cosmos. Contrasto isto com as experiências descritas no capítulo anterior sobre *kujá* com guias animais.

### 3.5.1. Os espaços cósmicos e morais

Maria Jesus nos apresenta uma espacialização do cosmos, com locais determinados para cada tipo de existência, suas moradas (*jamã*). Destacar este tema é importante pois há diversas referências sobre este tipo de espacialização na bibliografia sobre os Kaingang, além de aparecer em alguns casos tratados no segundo capítulo, com os quais podemos comparar e tentar avaliar pontos de continuidade e diferenças.

Pudemos ver que, para Maria Jesus, o *Kanhkã* está localizado no alto. É o lugar de santidade onde estão Deus, os santos e os anjos, que são as crianças ainda não nascidas. Os mortos católicos apenas passam por ali, mas são encaminhados ao *Vënh Kuprîg Jamã*, o lugar das almas. Neste segundo espaço, território também divino, moram os mortos, junto com seus parentes falecidos. A vida no *Vënh Kuprîg Jamã* é parecida à vida na Terra, mas uma vida ideal, em uma maneira *kanhgág* antiga, ainda que alguns elementos sejam bastante modernos, mas que, via de regra, diferem daqueles dos vivos.

Estes dois espaços contrastam com a cidade grande do Satanás, com elementos evidentemente não indígenas em sua totalidade. Esta é localizada no plano da Terra, mas em localidade alterna à da aldeia dos vivos, do outro lado do rio, e principalmente é associada às altas formações rochosas ali<sup>103</sup>.

Apesar de não ficar muito claro qual os possíveis destinos dos brancos no pós-morte, as distinções de católicos/crentes e de

---

<sup>103</sup> No último capítulo veremos como esta oposição que podemos colocar analiticamente como terra/rocha ou superfície horizontal/vertical, ou plano/buraco, pode ter uma significação bastante profunda para a própria existência *kanhgág* em sua configuração atual, sendo um tema mítico fundamental e que pode ser avaliado de diferentes pontos de vista.

índios/brancos aparecem, mas de maneira ambígua. Ora se afirma que crentes não vão ao *Vēnh Kuprīg Jamã*, que “Deus não os conhece”, que seu destino seria o sofrimento, mas os crentes consanguíneos, pais de Maria Jesus, lá aparecem. Ora a morada do Diabo aparece como lugar dos brancos e seus bens, mas os brancos aparecem “separados com os índios” no lugar do Espírito Santo. Contrastando com a ambiguidade da distinção étnica, parecem prevalecer as distinções entre os que andaram certo e os que tinham sujeira, os que têm vida limpa e os que fizeram mal para os outros. As duas oposições antes de serem oposições de essências se mostram como oposições de moral. Ou seja, é um modo de ser que está em questão, um modo de comportar-se para com os outros, e que envolve também o modo de como se faz as coisas, o modo em que se vive, em que se come, e até mesmo aquilo que se tem, abrangendo várias aplicações do *há/kórég* que mencionei no capítulo anterior e que propus aproximar-se a uma noção dos “afetos” como definidores de uma posição. O proceder ético definiria uma distinção da pessoa em vida que implica em seu destino quando morta.

Nas espacializações do cosmos abordadas na bibliografia sempre está presente uma aldeia ou morada dos mortos, indicando para a centralidade desta divisão entre vivos e mortos. Esta divisão pode concorrer ou não com uma distinção entre bom/ruim, estando também colocadas outras formas de diferenciação das pessoas cujos espíritos irão ou não morar neste local ideal dos mortos.

Lembrando o que foi apresentado na introdução, Borba descreve uma terra de abundante caça, sem trabalho, em que as caças se ofereceriam às flechas. Tal lugar seria reservado aos valentes e seria dirigido por *Tupen*. Às almas dos covardes (*vaecopri*) restaria o destino da terra, comendo minhocas e arrebatando almas de crianças para viverem com elas (BORBA, 1908, p.8). Melatti (1976, p.119-122) chama a atenção para a diferença disto em relação aos *kanhgág* de São Paulo, pois ali se dizia que os *véincuprin* (almas dos mortos) viveriam em um mundo subterrâneo identificado como Céu, mas vagariam também na Terra.

Veiga (2000, p.169-180; 1994, p.151) traz diversas narrativas sobre os domínios cósmicos e suas características. Ela resume que a aldeia dos espíritos dos mortos, seria organizada como a aldeia dos vivos e onde se vive da mesma forma, mas seria conservada como no passado, com mata e pinheirais, casas cobertas com folha de palmeira, e caracterizada por inversões: quando é inverno no mundo dos vivos, é verão no dos mortos e vice-versa, quando chove aqui, lá faz sol. Para Veiga (2000, p.178), o espaço do *weinkuprīng iamō* seria a aldeia dos

mortos e das crianças que ainda iriam nascer, e também seria chamado de *numbê*<sup>104</sup>. Um lugar onde não haveria brancos, não haveria mistura (*ibid.*, p.161). O *numbê* também aparece como lugar do espírito pagar malvadezas (*ibid.*, p.142), especialmente as feitas contra os animais. Entre estes espaços, aqueles que têm capacidade de circular, podem levar e trazer coisas e também influenciar mutuamente o outro mundo, inclusive em questões políticas. Os espíritos, porém, não teriam interesse em casar ou ter filhos. Ficariam nesta aldeia até ficarem velhos e então renasceriam no mundo dos vivos como crianças. Segundo alguns este espaço ficaria embaixo da terra, ou seria um peral, um precipício. Já outros afirmam que fica no alto ou está no mesmo plano do mundo dos vivos, situado um pouco além do cemitério de cada comunidade. Há ainda quem considere a lua como lugar das almas, ou a existência de um céu sobre o céu.

Nestes relatos, vemos, então, que a distinção fundamental seria entre mortos e vivos, com uma diferença de perspectiva entre eles, com os mortos com uma perspectiva inversa. Mas isso se complexifica ao haver relatos que trazem oposições entre os mortos diferentes da oposição valentes/covardes, mas igualmente morais ou de caráter.

Oliveira (1996, p. 112) traz os relatos de Fokê e Karoi, segundo os quais os espíritos protetores e bons (*vênh-kuprîg-hà*) viveriam no *fag-kavà* (pinheiro ralo), associado ao nascente, ao passo que os espíritos ruins e malfazejos (*vênh-kuprîg-kòrèg*) viveriam no *nûgme*, mato fechado e escuro, associado ao poente. Outros *kanhgág* teriam caracterizado o *nûgme* como morada dos espíritos, a qual seria separada em direita ou nascente (bons) e esquerda ou poente (ruins). Oliveira aponta para uma possível convergência entre a relação “nascente, bom/poente, ruim” com a dualidade Céu/Inferno cristã. Sem um consenso sobre o destino dos espíritos pós-morte, haveria como ponto comum a existência de vivos e mortos e de *kuprîg-hà* e *kuprîg-kòrèg*. Em Melatti (1976, p.121) a alma (*véincuprin*) de pessoa pagã é dita não ir ao Céu, ficando a perambular, batendo à porta das casas e assobiando. O mesmo destino teria a alma do *kanhgág* morto por civilizado, pois não

---

<sup>104</sup> Notar que há uma diferença de tradução muito evidente neste caso, pois *nûgme*, como vimos com Marco, era relacionado ao inferno na perspectiva cristã. E, no que vimos com Maria Jesus, o *Vênh Kuprîg Jamã* é relacionado ao Céu, *Kanhkã*, ainda que não coincidente com este. O último capítulo se dedicará especialmente ao *Nûgme* e seus seres e perspectivas, quando discutirei esta tradução.

precisariam dele no Céu. Aqueles que comessem comida com sal tampouco seguiriam ao Céu, transformando-se em formiga e surgindo seu capeta. Sendo assim, ou o pecado ou a relação com o branco em vida ou na morte seriam critérios definitivos para não seguir à morada dos mortos.

A divisão em dois espaços para os mortos também é colocada por Almeida (2004, p. 160) que assim como Crépeau (1997b), mencionado na introdução, destaca a divisão das metades *kamé/kairu* após a morte, aproximando consanguíneos e afastando os afins, em um mundo dos mortos dividido em duas aldeias, o que não suprime a divisão entre *numbê* e *kaikã*, podendo inclusive haver sobreposição, afirmando-se que os *kamé* vão ao *kaikã* e os *kairu* ao *numbê*. O *numbê* era identificado tanto por um buraco, como pela mata.

Todas estas referências indicam que há uma grande diversidade de construção do espaço cósmico e dos destinos pós-morte. Isto faz crer que tais elementos se modifiquem bastante conforme a situação de cada interlocutor e de cada comunidade, em seus enfrentamentos no contexto de colonização, algo que o capítulo anterior também procurou indicar.

Mesmo assim, Rosa (2005), partindo da análise destes autores e de Crépeau, propõe uma caracterização geral do que ele denomina “território xamânico kaingang” em três planos: subterrâneo, terra e alto, como referi na introdução. O “subterrâneo” seria o *nūgme*, onde morariam os *vēnh-kuprîg-kòrèg*, e os espíritos raptados por estes, causando adoecimento e morte aos humanos que tiveram sua alma afastada. No plano da “terra”, Rosa distingue três domínios: casa, espaço limpo e floresta virgem. O primeiro envolveria não apenas a habitação familiar, mas também seu entorno, como a roça, a casa de fogo<sup>105</sup>, o terreno da casa. O espaço limpo envolveria espaços públicos e afastados da moradia, como o cemitério, o sítio, a lavoura, a sede, as colônias e as cidades. A floresta virgem seria o que não foi transformado pela mão humana, locais de caça e onde estão os melhores remédios. Neste nível está a casa dos espíritos animais, a casa dos donos dos

---

<sup>105</sup> A casa de fogo é uma casa separada da habitação onde há espaço para fogueira. Em geral esta casa é feita com paus roliços o que facilita a saída da fumaça. Na TI Apucarana e outras áreas visitadas é pouco comum a existência desta casa. Mesmo quando há, em vez de fogueira há um fogão à lenha que os próprios índios confeccionam com tijolos, barro e chapas de ferro sobre estrutura de madeira. Em muitas das casas há também este tipo de fogão, mas ele fica na varanda aos fundos ou mesmo em frente à casa.

espíritos dos animais, a casa do jaguar (*migtán*) e onde também podem circular os *vênh-kuprîg-kòrèg*, apesar de morarem no subterrâneo. O mundo do “alto” seria formado pelo domínio “céu” e pelo *fâg kawã* ou *kaikã*. No primeiro estão o sol, a lua; o segundo é o espaço onde vive *Topé*, e onde estão os *vênh-kuprîg-hà*. Estas distinções são bastante fundamentais para Rosa (2005, p.184) na divisão que faz entre os “sistemas ideológicos” do xamanismo *kanhgág*. Seguindo a proposta de Crépeau (2002) de articulação entre ideologia e estrutura, Rosa estabelece uma diferenciação de caráter “estrutural”, especialmente a partir da diferenciação dos espaços cósmicos relacionados (mato virgem/limpo/casa), mas também pelo processo de formação do especialista, o tipo de entidades (jagrê animal ou santo), formas de mediação (relação com jagrê animal/ festas, benzimentos, igrejinha, altarzinhos) e as diferenças nas relações políticas mundanas.

Podemos ver uma tendência em todas estas descrições de que se considere os espaços pós-morte como localizados nos limites do mundo humano conhecido com o qual se interage com relação positiva. Ou seja, os limites superiores e inferiores no plano vertical. No caso horizontal, isso fica bem menos evidente, mas também pode se colocar em alguma medida, com o lugar dos mortos sendo mais adiante do cemitério, um lugar que se pressupõe que os vivos não visitem sem algum cuidado. Outras possibilidades são as associações do lugar dos mortos a buracos ou a floresta virgem. Nos casos em que os destinos pós-morte são diferenciados, portanto, temos considerações diversas de sua motivação. A divisão pode seguir oposições institucionalizadas entre vivos, como a entre metades. Já em outros casos, a oposição segue qualidades bom/ruim, relacionadas ou ao espírito ou ao comportamento da pessoa, incluindo o que ela comia, ou até mesmo a forma em que a pessoa foi morta. Em cada caso, portanto, o tipo de transformação que se coloca no centro da diferenciação é distinto, podendo estar presentes simultaneamente as distinções valente/covarde, índio/branco, bom/ruim de diferentes maneiras, com oposições relacionadas a elementos e comportamentos distintos de uns ou outros. No entanto, há uma tendência a uma distinção moral e dos afetos entre os que vão a um ou outro espaço. A partir da cristianização, esta distinção moral tem uma tendência a se somar ou colar à distinção céu/inferno como destinos distintos diferenciados no pós-morte a partir dos comportamentos em vida, especialmente se considerarmos a tendência moral de dualização em diversas categorizações que discuti no capítulo anterior. Esta aproximação tradutiva dos afetos implica mediações que alteram a própria composição cósmica.



No primeiro capítulo indiquei como curadores os mais diversos são procurados em alguns casos, sem que haja uma preocupação sobre suas relações cósmicas específicas, que apontam para diferentes tendências, umbandistas, espiritistas, que não têm uma relação clara de formação com base na relação com os indígenas. Vimos que termos de tradução, a pouca atenção a rituais coletivos e públicos e o foco nas práticas e efetividade dos rituais de consulta individualizada, a pouca preocupação no sentido das vinculações cósmicas e doutrinas religiosas por parte dos indígenas favorecem esta circulação. No segundo capítulo ressaltei que mesmo entre os que propõem uma distinção mais clara entre “*kujá*”, curador “não indígena” ou curador “misturado”, ou “*kujá*” e “espiritualistas”, é presente na maioria dos casos alguma espécie de distinção moral, entre “fazer o bem” e “fazer o mal”, e que com base nesta distinção e principalmente na avaliação da “força” de um curador procura-se simultaneamente uns e outros.

Além disso, considerando o que foi apresentado no segundo capítulo, espíritos bons e maus, pessoais ou alheios à pessoa, santos e até mesmo Deus não aparecem necessariamente separados no que diz respeito aos domínios casa/limpo/floresta virgem, e em alguns casos nem mesmo estritamente em alto/terra/baixo. Mesmo que considerássemos que cada entidade tem seu lugar específico e circula pelos outros, me parece difícil definir o lugar de entidades como a boiadeira ou o caboclo e outras entidades indígenas e não indígenas, que reconhecidamente poderiam incorporar em curadores ou em bêbados<sup>106</sup>. O mesmo se dá com o Deus concebido como onipresente nos seres, um Deus “escondido” por aí. Mas a ambiguidade não é restrita a estas concepções que poderiam ser acusadas de serem alheias, “incorporadas” do domínio não indígena, a partir de noções nativas de “tradição” de um lado e “mistura” de outro. A própria noção de *jagrê* pode seguir a mesma indefinição espacial, sendo difícil distinguir a diferença na posição de um *jagrê* componente da pessoa e um espírito mal, alheio, inimigo e ameaçador, como também já vimos tanto em descrições como na bibliografia. Da mesma maneira, o processo de esconder os espíritos da pessoa, apesar de trazer elementos não humanos como atores cósmicos, estes não possuem uma caracterização bem definida como sendo da mata virgem.

---

<sup>106</sup> Ainda veremos no capítulo quinto como a distinção espacial pode se confundir ainda mais e ser colocada em perspectiva.

Nas definições de Maria Jesus, porém, podemos traçar distinções mais bem demarcadas. Apesar de a generalização de Rosa se aproximar da descrição de Maria Jesus, há diferenças quanto ao nível “alto”, pois é enfatizado que no *Kanhkã* seria a morada de Deus (*Topê*), mas não dos espíritos dos mortos. Sua topologia cósmica privilegia não a divisão nos termos casa/limpo/mata virgem, mas a divisão entre *Kanhkã*/Terra, claramente vertical alto/baixo e de *Vënh Kuprîg Jamã*/lugar do Satanás que parece ser horizontal noroeste/leste, no nível Terra, ainda que estas relações horizontais sejam imprecisas, e possam ser deslocadas por outra oposição: paraíso/inferno.

Nestas duas divisões vemos a caracterização do pobre/rico, indígena/não indígena, tradicional/atual, aldeia/cidade. Sendo assim, teríamos uma distinção ideológica não em casa/limpo/mata virgem, mas sim uma distinção simultaneamente ética, estética, étnica, temporal e espacial que estas oposições, mutuamente implicadas, colocam:

pobre:indígena:tradicional:aldeia::rico:branco:atual:cidade

No caso de Maria Jesus os espaços do *Kanhkã* e do *Vënh Kuprîg Jamã* são espaços distinguidos pela moral. São espaços onde a moral se aproxima do ideal. Ao contrário de visões do pós-morte onde não existe afinidade, onde não se casa<sup>107</sup>, no *Vënh Kuprîg Jamã* há o casamento original refeito. Os mortos se casam novamente com seus primeiros esposos. Outros casamentos não valem. Com um plano terrestre com tanta “bagunça”, como apresentei na introdução, os mortos não são sem juízo, mas os mais ajuizados. O lugar da não afinidade é no domínio celeste, que não é o destino dos mortos. Lá não há cópula, pelo contrário, só há seres assexuais ou celibatários, anjos e santos. No entanto, também lá há uma aliança fundamental, de Deus Pai com Nossa Senhora Aparecida, Mãe, gerando Jesus Cristo, filho. A partir desta família original, à qual são acrescentados aqueles que “andam atrás de Jesus Cristo”, ou seja, que se comportam como membros desta família, como desenvolverei melhor adiante. O *Kanhkã*, diferente da sociedade ideal

---

<sup>107</sup> Ver por exemplo Carneiro da Cunha (2009b, p.67) sobre o caso Krahô. A caracterização de Almeida (2004) e Crépeau (1997b) mencionada antes seriam as únicas a poder supor ausência de afinidade no pós-morte entre os *kanhgág*, se considerarmos a regra exogâmica de metades e o destino separado conforme as marcas. A ausência de mistura para Veiga (2000) é referente à questão étnica como mencionei.

do *Vënh Kuprîg Jamã*, é uma anti-sociedade, não tanto pela quebra da norma, mas por sua extrapolação, onde os afetos ideais permitem a consanguinização daqueles que andaram na Terra. É impossível conceber estes dois modelos em um único espaço, em uma única aldeia cósmica. Por isso, o *Vënh Kuprîg Jamã* tem que ser um domínio divino, mas diferente da morada de Deus.

No caso de católicos e crentes que vimos no capítulo anterior, onde a moralização na Terra passa por outras relações, sem um papel tão grande aos santos no cosmos, o Céu pode incluir tanto Deus como os que se comportam bem na Terra.

Estas distinções espaciais são relacionadas a seus entes cósmicos, mas antes de tratarmos mais especificamente dos santos e outros elementos do cosmos, tratemos da passagem ao *Vënh Kuprîg Jamã*, cuja descrição também é presente na literatura.

### 3.5.2. Passagens ao *Vënh Kuprîg Jamã*

A narrativa mais detalhada do processo de ida até a morada das almas após a morte é a de Nimuendajú (1993, p.63), que menciona um caminho escuro inicial, mas que logo clareia, chegando-se ao toldo onde alguns mortos oferecem comida. Se o morto comer, segue viagem, caso contrário voltará ao mundo dos vivos. A partir dali, a alma encontraria algumas dificuldades no caminho: uma encruzilhada que conduz a uma vespa preta gigante (*kogfumbýgn*) que pode devorar as almas que erraram o caminho. De outro lado, um laço de caça pode jogar a alma em uma panela fervendo. Finalmente, a alma teria que atravessar uma pinguela sob a qual haveria um caranguejo ou cágado devorador de almas. Chegaria então ao toldo dos defuntos, que lhe receberiam com *gôio-ruprí* e uma dança. Este toldo seria como o dos vivos, mas com algumas coisas trocadas. As brigas ali seriam correlatas a brigas na Terra, e deixariam vestígios no cemitério.

A ida até o *weinkupring iamõ* pelos mortos é um processo sobre o qual não é apresentado consenso nos relatos trazidos por Veiga (2000). Em Rio da Várzea, mencionaram uma passagem intermediária na aldeia dos animais onde a pessoa pagaria por maus tratos que teria feito a estes. Também haveria uma ponte sobre um precipício, fogo ou rio. Também há casos de travessia de canoa deste rio.

De maneira similar a estas passagens, Fêgnu descreveu a mim a partir de relato de sua avó a existência de um riozinho sobre o qual havia uma pinguela para atravessar. Do outro lado haveria uma jabuticabeira inteiramente carregada de frutos. Se comessem daqueles frutos ficariam

lá, junto aos demais mortos. Estes casos condizem com a proposta de Carneiro da Cunha (2009b, p.67) da passagem ao mundo dos mortos como a passagem a um campo adverso, o que é comum a várias sociedades Jê e o processo alimentar como definitivo nesta passagem, recolocando a questão dos afetos de uma maneira diferenciada, não moral.

No caso de Maria Jesus, vemos uma grande diferença neste processo, pois não é narrada qualquer travessia perigosa. O caminho ao católico que morre é narrado como um caminho reto ao Céu, onde falará com Deus, e depois será conduzido ao *Vënh Kuprîg Jamã*, sem qualquer desafio. Além de haver, portanto, guias nesta passagem, a situação intermediária com Deus diz respeito também a esta moralidade diferenciada em vida. O próprio caminho ao Céu é destacado não como uma pinguela ou canoa, mas uma escada luminosa pela qual se voa. Os desafios, que fazem cair, são os pecados na vida humana. A adversidade está neste mundo, não na passagem ao outro. Os riscos da passagem ao *Vënh Kuprîg Jamã* se coloca apenas para os vivos, cujas almas podem ser seduzidas a permanecerem com seus parentes.

### 3.5.3. Habitantes e energias no cosmos

Esta perspectiva moralizante do cosmos se repete ao analisarmos as características dos seres que o habitam. Vejamos detalhadamente cada um deles e como se relacionam às ações da *kujá* na Terra. Estas descrições prévias serão posteriormente discutidas em suas implicações nas formas de relações cósmicas propostas por Maria Jesus.

#### Almas

As almas dos vivos podem perder-se deles em outros domínios, situação que não aparece como causada apenas pelos *vënh kuprîg kórég*, mas sim pelos próprios parentes mortos da pessoa, que podem querer que seu parente fique morando com eles. Assim, não necessariamente o espírito desprendido do corpo de um vivo vai ao *numbê*, como coloca Rosa (2005, p.372). Destaco que assim como traz Veiga (2000, p.177) a partir do relato de Antônio Miguel e sua esposa no Inhacorá, trazer a alma deste espaço, é um processo de convencimento, tendo que enfrentar a oposição dos mortos e também a vontade do próprio espírito em permanecer com estes.

Vimos que um dos elementos centrais na distinção de *kujá* e curadores por outros interlocutores apresentados era a capacidade do *kujá* curar através da busca do espírito perdido do doente, capacidade

também destacada na bibliografia relacionada. Apesar de Maria Jesus ter dado maior ênfase a sua própria presença no *Vēnh Kuprīg Jamã*, no caso de busca de alma que ela mencionou, o tratamento foi feito através de práticas diversas simultaneamente. Ela indicou que ele estava com “verme atentado” e simultaneamente que tinha problema no “nervo do coração”.

Nos capítulos anteriores abordei a “alma” como elemento de tradução, com equívocos possíveis entre perspectivas diversas, e sem uma definição precisa sobre sua constituição, quantidade e característica entre os *kanhgág*, e aqui ressaltei o paralelismo em relação à tradução do susto e da lombriga. Ficou evidente que a alma em questão equivale ao espectro da pessoa morta. Ao morrer, os mortos não perdem a individualidade de imediato, podem ser reencontrados pelas almas dos vivos, mas ela não representa a integralidade da pessoa. A alma é um elemento da pessoa, mas que pode desconsiderar a composição desta, preferindo a convivência com os parentes mortos, mas ao afastar-se de seu corpo, não implica morte imediata deste.

### Anjos

Diferente das almas dos mortos, as almas das futuras crianças são “anjos”. Nisto há diferença em relação a concepções de reencarnação apontadas por Veiga (2000), ideia ausente nos relatos de Maria Jesus, e também distinto das caracterizações dos anjos que vimos nos capítulos precedentes, onde a tradução de “anjo” se aproxima à do guia espiritual, sendo que nenhuma outra concepção apresenta algo similar ao que trata Maria Jesus. Aqui os anjos não possuem humanidade todavia, sendo o inverso dos santos, que já tiveram sua humanidade na Terra. Mas anjos e santos não têm pecado, podendo então morar juntos. Isto reforça o caráter ético da distinção entre humano e santo, com a humanidade sendo condição posterior ao estado de anjo e que pode prejudicar esta forma de existência com seus atos, resultando em um destino diferente do Céu, mesmo para aqueles com vida limpa. O casamento e as relações sexuais parecem ter um papel central nesta distinção, reforçando a distinção entre um mundo celeste da não afinidade e o mundo dos mortos da afinidade primeira estabelecida em Terra. Se há uma restrição à afinidade ali, é a de troca de esposos, noção forte no catolicismo românico de eternidade dos casamentos, que, portanto, seriam únicos e definitivos. Mas a noção de um Céu de anjos e santos celibatários dá um forte apelo negativo à relação de afinidade como condição de vida e criação na Terra, o que é apenas amenizado pelo fazer o bem aos demais. A distinção *Kanhkã/Vēnh Kuprīg Jamã* se dá a partir

fundamentalmente da questão sexual e possibilidade ou não da afinidade diretamente decorrente, apesar de o foco ser a condição pecaminosa desta questão.

### Deus, Santos e a Mesa

Vimos que na visão de Valdemar e de outros que colocam Deus na figura de Pai, Deus é uma figura humanizada, sujeito de perspectiva, com uma família como a humana. Neste sentido, sendo Deus o principal, ele não agrega a diversidade. Ele pode liderar o Céu, o Céu pode ser seu domínio, ele pode ser a origem de forças vitais. No entanto, seu englobamento dos outros santos e Jesus Cristo é ambíguo. Essa distinção é bastante evidente ao se pensar nos demais santos, que andaram sobre a Terra. Neste caso, sua presença no Céu não permite os incluir na figura de Deus. Os santos são um conjunto plural de humanidades perspectivas. Sua relação com Deus não fica absolutamente clara quanto a posição de filho de Jesus Cristo, mas se Deus é o principal, o cacique do Céu, seria possível pensar que ele não é todos os que ocupam o Céu, ainda que seu poder e posição hierárquica seja inquestionável (não haja facções celestes). No entanto, já vimos como em outras perspectivas, Deus, santos e Jesus Cristo são intercambiáveis, e Deus pode ser mais posição que figura. A concepção de Maria Jesus, porém, parece se aproximar mais àquela primeira noção.

Como mencionado, vários santos, em especial São João Maria, já andaram no mundo. Oliveira (1996, p.138) traz a concepção de Fokêe de que São João Maria ainda andaria pelo mundo, com uma ideia de sua imortalidade ou mesmo atemporalidade. Para Maria Jesus, porém, ele está morando no Céu. Também Jesus Cristo teria passado pela Terra, onde ele sofreu e morreu. Esta passagem pela Terra nestes dois casos traz consequências negativas mesmo eles estando no Céu. Assim, São João Maria tem medo dos homens, já Jesus Cristo perdeu suas forças, continuando fraco, com corpo amolecido (portanto ele também tem uma corporalidade no Céu). Além disso, no Céu, mesmo Nossa Senhora Aparecida se cansa e precisa deixar Santa Luzia em seu lugar. Sendo assim, os santos carregam marcas de humanidade, ainda que seus poderes sejam sobre-humanos, ou ainda que sejam eles a fonte de energia vital para os homens. Apesar de possuírem uma corporalidade extraterrena que pode se apresentar à *kujá*, eles também possuem formas materiais visíveis a todos, as imagens na mesa da *kujá*.

Além de corpos, os santos possuem espírito, Espírito Santo, sendo por isso que tem poder. Eles não *são* espírito, eles *têm* espírito. Ter espírito significa também estar vivo, ter animação. Desta forma, as

imagens também possuem vida do santo. Temos uma contraposição direta ao discurso evangélico que defende apenas o Deus Vivo contra imagens enquanto simples objetos de fabricação humana. Também há diferença da relação apontada para os curadores com suas mesas no primeiro capítulo, que chegam a considerar os santos, como imagens, como dispensáveis ou algo um tanto exterior ou lateral à efetividade de seu trabalho. Não há um “excesso” na mesa da *kujá*, pois os santos em sua mesa podem trabalhar independentemente das mediações realizadas pela *kujá*. Na mesa da *kujá* as “imagens” também são parte corporal dos santos e elas se movimentam igualmente na Terra. As “imagens” são também Santos Vivos. Estas imagens não são representacionais e tampouco são apenas algo-para-ser-visto. Os santos têm Vida, portanto eles não são simples objetos e não poderiam ser tratados aqui como tal. As estatuetas são apenas uma das potencialidades multicorporais dos Santos, presentes em tantos lugares, com tantos curadores e *kujá*.

Os santos também falam e Maria Jesus conversa com eles<sup>108</sup>. Eles contam para ela o que se passa com o paciente. Enquanto corpos-imagens, quando se quebram, como bem narrou Marco, são levadas ao cemitério, deixadas ao pé da cruz central. As imagens também “morrem”. Tal prática, difundida no catolicismo popular, aqui se encaixa à corporalidade viva dos santos. Apesar de terem elementos de humanidade, sua existência ultrapassa, e muito, esta humanidade, e é sua não humanidade enquanto potencialidades de uma força derivada de Deus que coloca acima dos elementos de humanidade, como sobre-humanos. Os santos curam, emendam a sorte, combatem o mal. Todos eles podem trabalhar igualmente com curas. Todos eles são fonte da energia vital divina.

Poderíamos também comparar os santos nesta perspectiva com aquilo que Viveiros de Castro (2006) denomina de região de vizinhança indiscernível entre humano e não-humano de “espíritos” acessados por xamãs amazônicos. Aqui, porém, chama muito a atenção a questão corporal terrena, para além de “espiritual” dos santos, não sendo esta

---

<sup>108</sup> Lembro que mesmo Marco já reconheceria tal capacidade antes de se tornar evangélico, tratando-a em termos do que podemos chamar de mudança de perspectiva através do termo “encabeçar”. Ao ser “encabeçado” pelos santos, poderia passar a conversar com eles e ver seus movimentos na Terra. Também destaco a cunhada de Antônio que tremia diante dos santos, indicando para uma potência reconhecida destes, ainda que não fossem de Deus, sendo temíveis por isso.

corporalidade, porém, necessária ou ponto de perspectiva único. Os corpos parecem ser elementos de extensão de uma perspectiva santa mais abrangente, que pode se reproduzir em multiplicidade na Terra, na mesa de tantos curadores e nas casas das pessoas. Eles são perspectiva dos santos, no sentido de que corpos são perspectivas, creio que isto garante sua “vida”, mas esta não se reduz a estes corpos. Se o santo (imagem) morrer, não acaba a perspectiva daquele santo enquanto agente cósmico, pois os santos estão, também, no Céu, com outros corpos. Se trata de uma multiplicidade bastante mais “real”, concreta, ainda que também “virtual”. A “vizinhança” entre humano e não-humano, neste caso, não quer dizer o mesmo. A multiplicidade está nas mesas, não tanto na *kujá*, apesar de que em certo sentido também veremos como está nesta. Ao dizer que as imagens dos santos são algo não-representacional, algo além do que para-ser-visto isto não quer dizer que não tenham um papel de iconicidade, pois tem visibilidade empírica. No entanto, sendo vivos, tem perspectiva de santo, são representantes tanto como representados, com corpos com elementos de humanidade.

Podemos comparar também com o que coloca Calavia Saez (2009) sobre o lugar dos santos em se tratando da religiosidade popular. Segundo este autor, a diferenciação dos santos poderia se aproximar a um sistema de diferenças não englobadas. Os santos, ao contrário da divindade, fariam parte do social, das redes sociais. Já a figura do Deus tenderia a valer pela ordem social ou alternativa a ela. No que tratamos aqui, as posições de Deus como Pai, e Nossa Senhora Aparecida como Mãe, parecem os reinserir em uma socialidade divina. Neste sentido, mesmo Deus parece mais próximo aos santos, como figura não necessariamente englobadora. Isto é reforçado pelas perspectivas de posição cambiável de deus (*ěg topě*), com a consideração de santos como Deus, seja com posições inversíveis de Deus ou Diabo, ou mesmo com os santos diversos, similar à posição de um guia xamânico ou guia componente da pessoa. No caso de Maria Jesus, a especificidade do Deus enquanto figura superior na hierarquia celeste seria não ter uma corporalidade terrena. Ao mesmo tempo, a relação mediada pelos *kujá* e curadores, parecem tender a distanciar os santos dos demais católicos na Terra, além de ficarem separados dos demais mortos. Ou seja, ao mesmo tempo que Deus pode ser mais como santo, os santos também podem ser mais como Deus ou os anjos. No entanto, a corporalidade dos santos na Terra e no Céu caminha no sentido de deixar os santos muito mais como humanos, possibilitando interlocuções diretas dentro desta rede de socialidade.



Os santos são vivos e se movem no mundo, sendo a composição da mesa de Maria Jesus é independente da ação desta. Ela não procura os santos, são os santos que vêm à sua mesa. Sua mesa, por assim dizer, além de ser aberta por Deus no Céu, está aberta aos santos, já que é também seu território, sua morada na Terra. Um pouco ao inverso do que ocorre com os humanos que vão ao território divino do *Vēnh Kuprīg Jamā*, voltarei a isso adiante.

Uma pequena digressão aqui é importante no que se refere à “crença” na própria *kujá* derivada desta presença corporal dos santos e sua efetividade comprovável. Alguns indígenas, duvidando de Maria Jesus, passavam a acreditar ao verem-na diante de Nossa Senhora Aparecida em sua mesa, e ouvirem seus recados. O corpo vivo da santa e seu poder onisciente poderia ter um efeito curativo e transformador da percepção do paciente. Havia certo temor por algumas pessoas em procurar os serviços de Maria Jesus, pois tinham medo que ela falasse na frente deles o que eles tinham falado ou feito, sendo citados especialmente os casos de traição e adultério. Isto, reforçando o caráter de moralização deste mundo, evidencia a potencialidade da *kujá* e da Santa em promover um controle social, especialmente no âmbito das relações matrimoniais. E, assim como nos casos de outros curadores, também contavam curas de outras pessoas que já teriam visto ou conhecido.

Outro elemento deste fazer crer é a fotografia em que Maria Jesus aparece sendo “puxada” ao Céu. Neste caso, temos a agência de um objeto peculiarmente revelador. A prova fotográfica da relação divina de Maria Jesus. Neste caso, não se trata de um objeto ontologicamente diferenciado como o corpo dos santos, mas sim de um objeto ordinário que tem a potencialidade de provar pela imagem. O objeto revela o mais profundo que os olhos humanos não podem ver. O braço de Maria está mais estendido na foto que na aparência terrena. Na foto, aparece o sereno de Deus, que ninguém podia ver. É uma prova da condição distinta de Maria Jesus.

Sendo assim, mesmo os santos tendo vida, eles têm corpo e este é fundamental ao fazer crer. Há “imagens” que possuem agência, santas e não santas. Estas existências, mesmo que ligadas à *kujá*, tem uma independência em relação a ela. Estes elementos concretos para o “fazer crer” cercam todo o trabalho da *kujá* e são muito destacados por ela. Na próxima seção tratarei em maior detalhe desta relação da *kujá* com os santos.

Voltando aos santos, por ora, fica evidente que eles falam *kanhgág*. Sua condição étnica não fica clara. Ora um santo parece falar

como branco, mas fala também na linguagem. A fala de Nossa Senhora Aparecida trazida no recado a mim, com uma peculiaridade gramatical diferenciada da fala normal de Maria Jesus em português também evidencia o esforço de tradução da *kujá*<sup>109</sup>. Além disso, temos a questão de a morada de Deus ser uma morada indígena, contrastante com a morada não indígena de Satanás. Esta posição um pouco ambígua contrasta com a definição dada pelo *kujá* Juvêncio trazida por Almeida (2004, p.95), para quem *Topé* teria a forma de índio. Esta questão da posição étnica será importante nas discussões da próxima seção.

### A sorte

Além do nome, componente da pessoa cuja vulnerabilidade às ações de curadores vimos no primeiro capítulo, a sorte aparece aqui como outro elemento também integrante da pessoa, com a qual se nasce, mas que pode ser estragada. Seria uma espécie de fluxo de energia que permite a vida, o crescimento, o sustento. Sorte como energia vital, o que faz crescer, o que faz trabalhar, agir bem no mundo. Uma energia vital não substancializada. Energia que poderia ser emendada pelo xamã e pelos santos, pela relação à potência divina. Sorte não apenas para a caça, mas para tudo o que se faz, para a constituição da pessoa. Ao uma pessoa ter sua sorte estragada, enfraquece, tem que mudar de lugar, perde sua casa, fica sem trabalho, sem esposa...

A sorte aparece como mais um termo de tradução, tendo aparecido também entre os curadores que tratamos no primeiro capítulo, ainda que tenha desenvolvido pouco este tema com eles. Mas no caso de Maria Jesus, além desta concepção não substancializada, existe “o sorte”, que pode ser encontrado, como no caso da vela que encontrei na estrada. Neste caso, um molequinho ou rapaz poderia contar-me minha própria sorte, para que conseguisse coisas bonitas, lindas, dinheiro, serviço. Se fosse o caso, contar-me-ia também sobre a sorte estragada, arrumando-a simultaneamente para conseguir tudo o que antes não conseguiria. Ou seja, esta energia pode ser corporificada em um ser outro, diferente do santo, mas de certa forma correlato a ele, tendo uma existência como corpo e como espírito e que também neste caso diz respeito à pessoa.

---

<sup>109</sup> Em minha conversa com a *kujá* Helena ela afirmou mais claramente que os santos falavam em *kanhgág* com ela, o que era evidente, pois ela própria pouco entendia o português. Em Toral e Silva (1997, p.96) também há afirmação no mesmo sentido.

O emendar da sorte, além destes felizes encontros, se dá através de uma negociação com os santos, especialmente através da *kujá*, com pagamento e ajuda ao santo. Para que alguém tenha boa produção em sua roça, para que tenha uma criação sadia, o pedido pode tanto enfatizar a sorte como a contraposição à inveja. Nos dois casos, é sobre a pessoa que há uma agência, através da mediação dos santos. É a pessoa que está com a sorte baixa ou então está sob a influência maligna da inveja. Nela serão feitas as orações para erguer as forças na pessoa.

### Macumba, bichinhos e doenças

O contraponto da sorte é a macumba, especialmente a derivada da inveja. A macumba, os bichinhos feitos pelo curador no corpo da pessoa, (insetos, papel, anzol, pau...) a devoram por dentro, esquentam, misturam-se ao sangue da pessoa, lhe apertam a garganta. Estes bichinhos não parecem ter efetividade depois de serem tirados da pessoa. Não parece haver algo como uma “radiação” para além de seus corpos. Ao contrário da sorte, eles parecem mais estritamente como substancializados, corporificados.

Além dos conhecimentos e dos comprovados poderes preditivos fazerem crer na *kujá*, também os bichinhos da macumba tinham este papel. Similar ao que ocorre com os santos, estes bichinhos são os corpos das macumbas. E assim como ver os santos permite acreditar, ver o produto da macumba extraído dos corpos das vítimas comprovam a maldade feita pelos outros, simultaneamente comprovando o poder de Maria Jesus e os santos em se contrapor a ela.

Mas não necessariamente a macumba é colocada no corpo da pessoa. Pelo contrário, ela pode ser feita a partir de algo extraído do corpo da vítima. Veremos em caso narrado no próximo capítulo que, com a indicação de Nossa Senhora Aparecida, Maria Jesus pôde encontrar o pacotinho de macumba feito para duas pessoas e enterrado. Neste caso, foi um elemento do corpo da pessoa junto ao seu nome que foi usado tendo como fim agência sobre a sorte da pessoa.

Apesar de haver doenças que parecem internas ao paciente, derivadas de seus pensamentos ou de seu sangue, parece prevalecer a causalidade externa das doenças, enviadas ou não por curadores. Curar, nestes casos, significa tirar a doença. E, então, reaproximar a alma perdida. Assim, como víamos com os curadores não indígenas ainda que com sentidos inversos, o trabalho da *kujá* implica tanto em afastar alguns elementos como aproximar outros. Neste caso, ambos movimentos são parte de uma mesma operação, relacionada à composição da pessoa. A administração de remédios é posterior ao

tratamento das causas. Os remédios são utilizados especialmente quando não há doença, por assim dizer, e quando não há macumba ou quando elas já foram extraídas. Além do resgate das almas, a operação de afastamento e aproximação se dá através das orações e pela água da mina.

### Orações e o nome dos santos

As orações feitas por Maria Jesus a princípio pouco parecem diferir daquelas que vimos com outros curadores. Elas também parecem pedidos aos santos para que tirem a doença e para que protejam o doente ou a criação, para que não volte a acontecer o mal com eles. Há uma aparente dissociação da *kujá* deste processo, sendo na verdade a ação e o poder advindos dos santos. A *kujá* seria apenas uma mediadora desta força, com um poder comunicativo com os santos. O trecho que mais se diferencia desta posição é quando pede para que a santa mande uma oração boa para a atendida e pede ajuda afirmando que a atendida também ajuda a santa. Este trecho indica que a oração seria efetivamente distinta dos demais casos. A oração se aproximaria mais a um elemento de energia corpórea no mundo, que pode ser enviado. A oração é feita *no* paciente, como diz Maria Jesus. Como se o paciente passasse a ter a oração em si, como uma força positiva afastando males até então presentes e protegendo contra acesso de outros. Neste sentido, a *kujá*, ao fazer a oração, clamando o nome dos sucessivos santos várias vezes, estaria compondo uma oração que, em si, no paciente, terá poder. Assim como o curador faz os bichos em sua vítima, o *kujá* faz a oração nele. De certa forma era isto que víamos ao Antônio afirmar que várias consultas eram necessárias para que a oração “pegasse bem”, dando a ideia de uma construção ou criação progressiva da oração no paciente. O envio destas orações pela santa é aparentemente a própria oração proferida por Maria Jesus. Neste sentido a oração do santo e a oração de Maria Jesus são indiscerníveis, elas estão no mesmo processo compositivo no paciente. De certa maneira, assim como os santos tem corpos, as orações também corporificam através de seus nomes.

Isso é reforçado ao Maria dizer que faz oração *com* Nossa Senhora Aparecida. Esta oração *com* acredito que também indique para este diferencial na atividade de Maria Jesus. Ao contrário de outros curadores vistos anteriormente que oram *para* Deus e os santos, pedindo, suplicando seu auxílio, que seja feita sua vontade. Ela ora *com* Deus, *com* Nossa Senhora Aparecida, *com* Jesus Cristo, colocando seus nomes para que a oração se forme *no* paciente, a partir da energia presente no nome dos santos repetidos várias vezes. Oração e santos são

o mesmo fluxo que restabelece a composição positiva da pessoa. É o paciente que irá acumular os termos da oração, sua agência. Assim, aparece em seu discurso que ora é ela quem cura, ora é Nossa Senhora Aparecida. Neste posicionamento não faria muita diferença se é Maria Jesus ou os demais santos, já que estão operando em conjunto ao comporem a oração, como uma agência sobre o paciente e o agente causador da doença ou macumba. Quanto mais oradores-oração, mais forte será o tratamento. A própria pluralidade dos nomes de santo indica neste sentido. Este sentido da força a partir da quantidade de santos também vimos ressaltada por Antônio. Parece haver, portanto, um sentido similar em sua busca por múltiplos curadores e o conhecimento da *kujá* de diversos santos no Céu e as criações com eles nos pacientes.

O fato de a força estar no nome dos santos é revelado também ao ela dizer que ao passar em um lugar ruim, se falasse o nome da santa, nada aconteceria. Da mesma forma, ela, para ter certeza de que a vela que encontrei na rua não seria coisa ruim, faz uma oração recorrendo aos nomes dos santos. E para garantir que o que se encontra na estrada não é algo ruim, basta também dizer o nome da santa.

A potência desta oração, porém, depende de uma relação de reciprocidade. É preciso ajudar o santo. O santo não é obrigado a agir para aqueles que não tem uma boa relação com eles. Como já vimos com Antônio, os santos podem se colocar contra aqueles que não os respeitam, mandando-lhes doenças eles próprios. Apesar deste sentido não ser colocado por Maria Jesus, vemos que os santos não são seres de infinita compaixão. São seres com quem se negocia para que venham enviar suas forças positivas. Se trata de um processo sociológico de estabelecimento de relações com os santos. São estas relações que garantem que estes poderão ajudar o paciente. Como na Terra, entre os homens, só se ajuda quem também lhe ajuda. Só se ajuda aqueles que são bonzinhos, que também fazem para os outros.

Através das orações o paciente expele o objeto pela boca ou mesmo pelos olhos, os bichinhos são “derrubados”. Também através de oração é que Maria Jesus consegue emendar a sorte da pessoa. As orações, portanto, repelem as presenças malignas no corpo do paciente ou que estejam agindo sobre sua sorte. O sopro ou cuspidelas do *kujá*, parecem ter um efeito similar, procurando mudar o campo de influência no paciente. Sendo energias corporais opostas, uma delas sai com a chegada da outra. O mesmo ocorre com a ingestão da água da mina de São João Maria. Com estas energias, nomes e orações, o corpo do paciente é transformado.

### Água da mina e remédios

A água da mina não é tanto um remédio propriamente dito, como uma fonte do divino. Uma relação direta com a divindade, assim como a mesa de Maria Jesus. Ambas foram abertas no Céu, são pontes diretas à energia divina. Elas têm a característica de, como ímãs invertidos, repelir os polos opostos. Tomar da água da mina faz expelir a macumba no corpo. De maneira similar, os crentes, contrários aos santos, são impedidos de chegar na mina. Além disso, a mina de São João Maria, assim como a conversa com os santos e os sonhos, também possui poder de comunicar a condição da pessoa, dando choque na mão de quem tem doença, ou aumentando sua “fervura” para quem tem saúde.

Os remédios, em especial a farinha de trigo, indicam que Maria Jesus não privilegia necessariamente o contato com o mato virgem. Ao recorrer a elementos da tradição indígena, tanto para caracterizar o trabalho do *kujá* como para descrever os domínios do cosmos, ela não utiliza elementos ambientais que indiquem também para densos pinheirais, por exemplo, como outros autores destacam a partir de seus interlocutores (ROSA, 2005, p. 167; ALMEIDA, 2004, p.166). Retornando, então à questão dos espaços cósmicos tratados anteriormente, o mato virgem não tem uma centralidade cosmológica na atividade desta *kujá*, como mencionei. O próprio remédio pode ser proveniente do mundo dos brancos, comprado no mercado. Assim, o elemento “cidade” pode entrar na dimensão cósmica, ainda que também não possa ser caracterizado como um termo privilegiado. Apesar disso, algumas pessoas podem ainda esperar que ela promova tal ligação com a floresta, que ela conheça remédios do mato, e o próprio processo de iniciação dela tem uma relação com o “mato”, sendo nele que se deu o encontro com Nossa Senhora Aparecida e Jesus Cristo antes de a levarem ao *Kanhkã*.

Almeida (2004, p.91) já destacou a possibilidade de um paralelismo entre mata e cidade, correlato a visão e fala, especialmente ao contrastar o trabalho de *kujá* e evangélicos. Ao passo que o *kujá* valorizaria os primeiros termos, os evangélicos valorizariam os segundos. No caso de Maria Jesus, porém, ao invés do destaque desta relação com o mato virgem ou a cidade temos como mais central a relação com o *Kanhkã*. Sua mesa e mesmo a mina de água de São João Maria são relacionadas a este último, tendo sido “abertas” para Maria no Céu. Aparentemente Nossa Senhora Aparecida também habitaria esta

mina e protegeria contra a chegada de crentes no local<sup>110</sup>. Por outro lado, Maria também aprende orações no *Kanhkã*, como quando ela conta que Deus a mandou fazer o terço lá, ensinando-a a fazer as orações, canções dos brancos, que faltavam para os índios. Este “terço” aprendido foi depois feito junto aos humanos vivos na festa de Santo Antônio. Desta forma, a cidade aparece como um lugar secundário, de onde podem vir remédios, mas não necessariamente, não sendo o local privilegiado do poder acessado pela *kujá*. Lembro ainda que os remédios têm uma operação secundária, apenas quando não há mais influência de macumba ou perda da alma. É a relação com o *Kanhkã*, com os santos, que garante o atendimento ao doente em seus aspectos essenciais. Esta relação é tanto uma relação de visão, com visitas efetuadas pela *kujá*, como uma relação de fala, canto e escuta, de conversa com Nossa Senhora Aparecida, seja na Terra, na mesa de Maria Jesus, seja na mina d’água, seja no Céu.

### 3.6. Transformações

Tendo tratado dos espaços cósmicos e dos seres neste, vimos o *Kanhkã* como lugar privilegiado de relações da *kujá*. Lugar de Deus, anjos e dos santos. Abordemos agora algumas passagens ou transformações nas relações com estes, bem como as marcas que evidenciam estas relações, que se aproximam bastante do que já vimos, mas trazem aqui consequências diferentes. Tratemos então do processo de tornar-se *kujá*, do virar no crente e da ética no plano terreno.

#### 3.6.1. Iniciação da *kujá*

No capítulo anterior expus narrativas sobre o processo de iniciação do *kujá* com espírito animal. O *jagrê* animal, companheiro do *kujá*, passaria a ser, como destaca Veiga (2000, p.139), um “duplo do

---

<sup>110</sup> Vãn Fej tinha uma concepção distinta sobre estas minas, por exemplo, considerando-as independentemente dos curadores que as usavam, considerando a própria mina ser “abençoada”, que poderia ser usada independentemente da permissão do curador, o que acredito que ocorria com frequência na Água Branca, pois quando visitei o local, encontramos várias pessoas indo para lá em grupos. Segundo ele, estas minas não seriam isoladas, sempre formando uma cruz, com quatro delas relacionadas. Ele desconhecia, porém, o local das outras três, que poderiam estar para qualquer lado.

*kuiã*”. Para Mru, teria forma humana, e seria também um duplo espiritual do animal, do sexo oposto ao do *kujá*. O processo de iniciação do *kujá* com o guia animal é diverso. Sob algumas perspectivas é um processo voluntário, de escolha pelo *kujá* e o ritual se destinaria a aproximação gradual do guia. Mas tal escolha pode ser derivada de situação de doença e resgate da alma por um *kujá* também levando a uma iniciação xamânica do paciente (OLIVEIRA, 1996, p.167). Também é possível a existência de sonhos no processo inicial do contato com os guias (OLIVEIRA, 1996, p.148) e cada um dos xamãs teria um itinerário próprio ao buscar novas guias, ou passar a trabalhar mais com uma do que outra (*ibid.*, p.222).

A relação com o *jagrê* animal, como aponta Veiga (2000, p.139), poderia se desenvolver como um “casamento místico”. Além disso, o *kujá* deveria a partir de então evitar matar animais daquela espécie, como se isso equivalesse a matar seu próprio *jagrê* (VEIGA, 1994, p.156). Isto também fica implícito na descrição de Mru. Como mencionado na introdução, esta possibilidade matrimonial chamou a atenção de Crépeau (1997c; 2002), uma vez que ele identificou que os *kujá* e seu *jagrê* seriam da mesma marca nos casos que estudou, o que contrariava a regra exogâmica das metades. A resposta dada a esta aparente contradição é resolvida pelo autor ao estabelecer a tríade casa/limpo/mato virgem e recorrer à análise mítica indicando que a relação entre *kujá* e *jagrê* remete a um passado mítico de indeterminação interespecífica original, época em que humanos e animais não eram distinguidos e quando haveria apenas uma marca, *kamé* (CRÉPEAU, 2007a, p.441).

No caso de Maria Jesus vemos um processo bastante distinto, com estabelecimento da relação com Nossa Senhora Aparecida, Jesus Cristo e Deus principalmente, mas que traz elementos similares, como a presença de sonhos com o guia e o encontro na mata virgem. Assim, o início do processo de tornar-se *kujá* foi dado a partir de sonhos com Nossa Senhora Aparecida, que deixam Maria Jesus sem saber o que fazer, mas com vontade de ir ao mato. Ali, é Nossa Senhora Aparecida quem pede para que Maria “dê força” para ela, diante das mortes das famílias devido à macumba e doença. Nesta posição da santa não é privilegiada uma proteção à *kujá*, mas sim a *kujá* sendo um auxílio à proteção que o santo oferece em relação às famílias. Assim como no caso dos *kujá* que sonham com o guia, Maria opta por seguir o chamado da santa. Mas ela não escolhe quando vai visitar o Céu, vai apenas quando Deus, Jesus e Nossa Senhora Aparecida a chamam.



O processo de iniciação de Maria Jesus passa pelo crivo de ela ter ou não pecados. Ao voar em direção ao Céu, Maria, em uma primeira experiência, acaba caindo, por ter um pedacinho de pecado. Em um segundo momento, ela é “pesada” por Jesus Cristo, para ver se tem pecado. Não ter pecado, em especial destacado não ter relações sexuais, a aproximaria de Jesus Cristo. O estabelecimento da relação que lhe permite realizar as curas se estabelece quando o próprio coração de Jesus é dado a ela, que, então, tem que voltar à Terra, não podendo permanecer no Céu como gostaria. Apesar de ela ficar alegre no Céu, ela também tinha dó de sua família, dos pobres, do cacique deles que ficaram na Terra.

Este estabelecimento da relação através de um elemento corporal também é presente na literatura, em outros termos. Crépeau (2002, p.119) apresenta o estabelecimento da relação com o *jagrě* através do depósito de sementes de rosário de tigre no corpo do *kujá*. Em Oliveira (1996, p.195) ao Ivanira estabelecer a relação com Deus, entregando seu corpo a ele, diz que seu sangue não seria de pessoa, após uma operação realizada. Neste caso, também a “entrega” de seu corpo aos santos é uma ação voluntária dela. Para Crépeau (1997c, p.21; 2007b, p.120), que compara o caso *kanhgág* dentre vários outros, o corpo do xamã se tornaria um receptáculo de substâncias associadas a uma humanidade primordial, que se alojam nele e lhe conferem seus poderes através de um saber guiado. Tal incorporação, segundo o autor, seria frequentemente concebida de maneira análoga à fecundação ou gestação, e seria ao mesmo tempo fonte de memória e pensamento, a constituição de uma nova memória ao xamã, remontando à própria constituição do grupo<sup>111</sup>. No caso dos santos na perspectiva de Maria Jesus, porém, não estamos tratando de uma humanidade primordial, mas sim de uma super-humanidade póstuma, paralela à pré-humanidade dos anjos. Mas de forma similar, vemos que o poder de cura é vinculado a esta mudança corporal a partir da entrega do coração de Jesus, que

---

<sup>111</sup> Além da incorporação de elementos do guia, há casos de xamãs *kanhgág* com perda da consciência em favor dos guias como descreve Ghiggi (2015, p.241) e como vimos no capítulo anterior. Desta forma, além da incorporação de um elemento físico dos santos ou guias, se trataria também de uma incorporação “espiritual”. Este não é o caso de Maria Jesus, que, como ficará evidente em uma fala sua que trarei no próximo capítulo, achava isso inconcebível a partir de suas experiências, ao menos para quem trabalhasse com Deus.

permite que ela não apenas esteja junto com Jesus Cristo, mas com uma parte dele. Esta presença corpórea de Jesus Cristo na *kujá* será importante para continuarmos a discussão da particularidade de seu xamanismo.

Antes de seguir, porém, vejamos a evidência da forma de relação diferenciada com os santos que pode ser observada ao tratarmos daqueles que não se vinculam aos santos, os crentes, que nos dará outra dimensão do que significa tal relação.

### 3.6.2. Virar no crente

Existem aqueles que andam igual Jesus Cristo e vão ao Céu, existem os católicos, que nascem com Jesus Cristo, conhecidos de Deus, e vão ao *Vēnh Kuprīg Jamã*, e existem os crentes e os que fazem mal aos outros. Quem virou *no* crente, virou em outra coisa, não está mais junto com Jesus Cristo, já foi desconhecido por Deus. Quem morre nos crentes morre em outro, como outro, não vai (em tese) ao território de Deus, porque não é daqueles que são de Deus. Apesar de termos visto a importância do “fazer crer” e de, no capítulo anterior, ter tratado das tentativas de anulação pelos crentes dos poderes de curadores e santos, a oposição católico/crente não parece ser em todos os casos uma questão de religião no sentido de uma forma de crença a que se adere ou não, que se acredita ou não. Tomando o discurso de católicos no capítulo anterior, e novamente aqui com Maria Jesus, a inversão Deus/Diabo indica que *estar em* crente ou *ficar em* católico é estar relacionado a determinado tipo de entidade, ou Deus e Jesus Cristo, ou Satanás. É estar junto deste ou daquele. Virar em, indica uma mudança de posição. Ao morrer, não se é crente, mas se está no crente. O crente é uma posição relativa do cosmo, e virar é uma alteração das relações cosmológicas em relação ao que havia em estando católico. É uma opção cosmopolítica com consequências dramáticas àqueles que se vinculam ao lado errado. Parece ser comparável a uma composição faccional, onde Deus e Satanás são caciques inimigos, tendo cada um seus aliados humanos e suas respectivas aldeias.

É interessante notar que o sentido de “virar” parece bastante amplo, pois Nossa Senhora Aparecida também vira o doente que chega à mina, e os santos viram o Satanás que ataca a pessoa. Estas transformações parecem alterar condições da pessoa e de seus atacantes, mudando uma relação espacial do/no sujeito, que altera as potências agentivas.

Como vimos no capítulo anterior, os curadores, em algumas perspectivas, seriam diferentes por fazerem alianças com diferentes entidades cósmicas. Vimos também que a relação com Deus poderia ser feita através de uma espécie de aliança, era “estar com Deus”. Me parece que este sentido de mudança de alianças pode ter uma característica similar ao que vimos ao discutir os pares de oposições *há/kórég*, *tar/krój*, com alterações posicionais dos termos, conforme a perspectiva do ator. No caso do crente, a alteração inclusive parece mudar o que se faz, se passa a fazer aquilo que Deus não gosta, faz mal para os outros.

Nesta perspectiva o crente não é do Deus, é do Satanás<sup>112</sup>. O que significaria “ser de alguém” neste caso? Estaríamos tratando de aliança ou de filiação? Deus seria um poderoso aliado ou seria efetivamente Pai? Antes de tentar responder isso, vejamos em maior detalhe como se dá a relação da *kujá* com os santos e com Deus. Podemos destacar que os indicativos destas vinculações se apresentam nos comportamentos, no que fazem as pessoas. Dizem respeito, portanto, a uma ética pessoal evitando os pecados.

### 3.6.3. Ética da *kujá*

Maria Jesus diferencia o trabalho do *kujá*, relacionando-o ao que os antigos faziam, que ela demonstra cantando como seu pai e mãe, mesmo este canto não sendo integrante a suas técnicas xamânicas. No entanto, a distinção fundamental em relação aos outros curadores era reforçada sobre eles fazerem o mal, indicando sua vinculação. Assim como os crentes, os curadores que faziam mal aos outros seriam do Satanás. Desta forma, apesar da oposição tradição/novo estar presente, não é ela o ponto mais fundamental em todas as formas de diferenciação.

Além de não fazer o mal, o *kujá*, quem cura as pessoas, também deveria parar de beber e só poderia fumar um pouco, não poderia xingar os outros ou brigar. Ou seja, o *kujá* deve observar o respeito aos demais<sup>113</sup>. Para que o *kujá* seja respeitado, é necessário que suas atitudes

---

<sup>112</sup> Devo trabalhar melhor a caracterização da conversão do ponto de vista do crente em outros trabalhos.

<sup>113</sup> A noção de que o *kujá* deveria manter uma ética é também presente no caso de Ivanira (OLIVEIRA, 1996, p.215). Ela expunha que tinha que ter cuidados para não perder sua “corrente”, para não deixar de ser “de Deus”. Ela deveria

sejam também de respeito. Esta característica me parece um dos pontos capitais para a desconfiança em relação a curadores e *kujá* advindos de outras TI. Eles teriam poucas relações estabelecidas na área e comportamentos dúbios ou ambíguos e cuja caracterização alheia frequentemente chega antes da própria pessoa. Expus isso no capítulo anterior especialmente com Mru, existindo outros casos que conheci. A confiança em um curador depende não só de uma rede de relações, como apresentei no primeiro capítulo, mas também de um histórico das relações deste curador ou *kujá* com os demais em contextos cotidianos. Curadores que utilizam de sua posição para obterem vantagens sexuais, por exemplo, logo podem perder seu prestígio, para dizer o mínimo.

Uma questão, no entanto, deve ser observada quanto aos posicionamentos de Maria Jesus em relação a isso: o enfrentamento direto aos curadores. Maria Jesus revelava publicamente e em frente a eles o que eles faziam, acusando-os explicitamente, algo que poderei tratar melhor no próximo capítulo. Deve ser notado, desde já, que o respeito não implica em uma atitude passiva frente aos inimigos.

Além do respeito, o *kujá* não poderia ter pecado. Esta noção amplia o preparativo do *kujá* em relação à possibilidade de visita ou mesmo habitação do Céu, já que Maria Jesus era avaliada ao ir para lá e falou do desejo de lá permanecer. Desta forma, apesar de o jejum ser também presente antes destas viagens, ele não basta. Ao contrário de outros curadores casados, ela propunha um celibato como forma de purificação corporal que lhe permitiria acesso ao Céu, uma vez que seus pecados não pesariam mais, uma vez que ela não teria nem um pedacinho mais de pecado. Ou seja, os pecados, como a doença e a macumba, também parecem deixar uma presença física no corpo, um peso. Para ir ao Céu era preciso estar leve. Como colocou Maria Jesus, aqueles que tinham a vida limpa, ao morrerem, iriam “andar atrás” de Jesus. Para tanto, ela devia andar sem sujeira na Terra. Desta forma, na foto mostrada, ela estaria sendo puxada ao Céu por não ter mais pecado.

Este posicionamento de celibato, que vimos ser ponto central também de distinções cósmicas, fora, segundo ela, destacado

---

manter seus guias em seu corpo, em seu pensamento, caminhar sempre com eles. É interessante neste caso que se ela perdesse suas “correntes” de trabalho como *kujá*, ela “deixaria de ser gente”, ou seja, sua própria humanidade parecia perder-se. Em outro contexto, mas com um sentido similar há a afirmação por Jorge Kagnãñ Garcia (ROSA, 2017, p.379) de que quando um *kujá* matava o *jagrẽ* de outro, o *kujá* atacado não resistiria e também iria ao óbito.

publicamente em um embate com um pastor evangélico. Minha história com Maria Jesus também apontou para a publicidade deste posicionamento. Uma dia, quando ela brincou comigo perguntando publicamente se eu já arrumara uma índia para casar, perguntei de maneira jocosa e provocativa se ela estava interessada. Ela tomou como uma proposta e aceitou de imediato. Levamos a brincadeira adiante. Eu passei a contar a história para algumas pessoas. Algumas tomavam a história também jocosamente, mas com um fundo de desconfiança, outras pareciam pensar ser verdade. Meu “namoro” com Maria Jesus terminou quando ela descobriu um boato, também falso, de que eu teria outra namorada em outra aldeia, novamente fazendo uma cena pública sobre a questão. Isso, para mim, reforça sua posição celibatária. Além disso, um interlocutor que não consultava com Maria Jesus me contou, de maneira a fazer desmascarar Maria Jesus, que ela já casara muitas vezes. Pelo que entendi, porém, estes “casamentos”, se verdadeiros, teriam sido antes do primeiro casamento dela. A acusação, por seu turno, confirmava o celibato como relevante à *kujá*, sendo considerado mesmo ao se querer fazer oposição a ela, ao querer provar-lhe mentirosa. Acredito também que a consideração de tempo de trabalho como *kujá* por Maria Jesus como sendo 28 ou 29 anos considere a idade de seu filho mais jovem, ou seja, poderia ser a consideração de todo o tempo de seu celibato e não necessariamente desde quando teria visto Nossa Senhora Aparecida, desconsiderando, assim, o período que teria continuado como evangélica. Privilegiaria o celibato como fim do pecado ao invés da efetivação da relação no Céu e abertura da mesa.

Temos que há uma perspectiva peculiar de aproximação aos santos através de uma ética específica. Há elementos concretos de corporalidade e uma ética pessoal que evidenciam as relações cósmicas que o ator defende estabelecer. Estas provas concretas são muito importantes e destacadas publicamente. Mesmo assim, sempre parece haver outros que tentam provar o contrário, levantando provas concretas diversas, provar a mentira do outro, como já havia destacado no capítulo anterior. Promover associações com o divino neste contexto é tentar eliminar as possibilidades de incertezas, eliminar os elementos corporais impróprios, a “sujeira”. Para não ser tomado como mentiroso no mundo, é preciso evidenciar as relações, evidenciar que se está no bom caminho do Deus. Ou seja, implica em mudanças éticas que podem parecer um tanto similares à proposição weberiana sobre a ética protestante, ainda que não estejamos tratando de provas de prosperidade, mas de fazer o que é do gosto de Deus. Adiante veremos, porém, que não se trata exatamente disso. Neste contexto, as imagens, os recados dos santos, as

narrativas dos encontros com eles e as fotografias são também fundamentais como provas.

Tratemos agora da diferença em relação à forma de associação da *kujá* aos santos relacionada a esta diferença ética e de relações.

### **3.7. Casamento e filiação mística**

Retomando a questão colocada antes, as relações da *kujá* com santos e Deus seriam aproximáveis a termos de aliança ou filiação? Para responder a esta pergunta vejamos algumas propostas sobre esta temática no xamanismo. A relação do xamã com seus guias através de aliança é algo já explorado em diversos trabalhos. Hamayon (1998) já indicava para a relação entre esta forma de aliança e uma associação estrutural entre xamanismo e caça. Esta associação diria respeito não a um modo de vida, mas uma concepção da relação com o mundo, não necessariamente ligada à prática efetiva da caça. Isto implicaria um modelo de aliança com seres outros do cosmos, que, como parceiros, permitiriam a mútua sobrevivência. O xamanismo se colocaria como uma forma de contrapartida aos donos dos animais, por exemplo, pelos animais abatidos. O xamã, ao tomar uma mulher espírito, tornaria legítima a troca, permitindo a reprodução mútua e a reprodução da própria sociedade humana ao garantir seu sustento. Neste caso, o xamanismo seria predominantemente masculino. Já em sociedades pastoris, a instituição xamânica teria lugar mais marginal, com rituais de renovação provindo de relações clânicas. O xamanismo teria, então, ligações de filiação, com relações com os espíritos não por conquista, mas por herança de ancestrais em uma linhagem. Na realidade o que a autora coloca são relações matrimoniais, mas que seriam dadas através de linhagens. Este caso seria característico de sociedades com modo de vida organizado sob influência de um poder central e por uma grande religião. A esposa ritual poderia ter essência humana, como ser alma de morto, podendo ser ancestral e regular ou irregular e divinizada, e podendo apresentar possessões. Predominaria neste caso um xamanismo de caráter feminino.

A ideia de um xamanismo de caça e um xamanismo de criação presente em Hamayon é discutida por Aigle (2000), que trabalha com uma situação de passagem de um modelo a outro a partir de um caso de influência do islamismo. Segundo a autora, com a passagem para a criação haveria privilégio de relações de filiação pela transmissão de bens e rebanhos de uma geração a outra. Em termos do xamanismo isso implicaria em um privilégio de ritos privados e remunerados e o

estabelecimento de linhas de xamãs, ao invés da eleição por doença iniciática. Por outro lado, vários elementos do islamismo naquele caso passavam a ser xamanizados, com uma mudança da própria posição de xamã e de soufi, sendo por vezes difícil distingui-los.

Na introdução deste trabalho mencionei o processo de mudança econômica ocorrido entre os *kanhgág*, com a redução do papel da caça e a progressiva sedentarização e expansão da atividade agrícola imposta pelo SPI. Mesmo assim, ressaltando que não se trata das efetivas atividades econômicas e sim da elaboração cosmopolítica do mundo, dificilmente poderíamos falar em uma mudança neste sentido, já que mesmo em termos econômicos, a criação de pequenos animais não implica nos mesmos dispêndios e valor de transmissão entre gerações. Além disso, no caso *kanhgág*, as referências a trocas com outros seres no sentido da caça não são destacadas na literatura, que reforça especialmente a relação com o espírito dos mortos, associadas às divisões clônicas mais fortemente que ao xamanismo, apesar de ser possível um mesmo indivíduo ocupar a posição de xamã e realizador do ritual, e sem criar nada similar a um sistema de linhagens ou ancestralidade, mesmo no sentido cósmico.

Podemos ver dificuldade ao comparar tais modelos xamânicos expostos não apenas com o caso presente, mas também se tentarmos relacioná-los a um contexto mais próximo ao *kanhgág*, como no caso bororo descrito por Crocker (1985), onde, ao invés de uma relação de casamento místico, a aliança se dá através de um apossamento do xamã pelos *bope*<sup>114</sup>. Antes de verificarmos em que este modelo poderia nos ajudar, poderíamos contrastar, então, propostas que tratam as relações dos xamãs com os guias a partir de relações de adoção, como

---

<sup>114</sup> Crocker descreve um complexo sistema de trocas entre dois tipos de xamãs com os dois tipos de seres e elementos *bope* e *aroe* que compõem o universo. Interessante é que no caso *bope*, a aliança do xamã *bari* ao subir aos céus em sua iniciação até os domínios do “pai do bope”, deve resistir a sedução de uma mulher, “mãe do bope”, deve, portanto, recusar o casamento místico. Esta relação xamânica, que tanto garantia a possibilidade de caça aos bororo, colocava os conjuntos de *bope* a quem ele se relacionava como familiares do xamã, implicando uma conduta moral condizente. Os *bope*, por seu turno, ciumentados sobre os xamãs, tinham como seus não apenas estes como também todos os seus pertences e até mesmo sua esposa humana (CROCKER, 1985, p.207-208). Neste caso, é evidente que a terapêutica xamânica não é facultada ao xamã, mas sim é o espírito *bope* que, ao incorporar no xamã, efetua os tratamentos (*ibid.*, p.220; 230).

*xerimbabos*, o que pode permitir um maior diálogo com o que vimos aqui com Maria Jesus e os santos.

### 3.7.1. Xamã, xerimbabo e a filiação mística

Ao analisar a forma de relação dos xamãs ameríndios com seus auxiliares, Carlos Fausto (2001, p.335-418) indica para uma grande abrangência da noção de que os auxiliares seriam *xerimbabos* do xamã. No caso parakanã estudado pelo autor, a ciência xamânica consistiria fundamentalmente em tornar-se mestre de um inimigo, domesticando-o. A relação de predação, daria lugar à familiarização nos sonhos xamânicos. A cura se daria através dos cantos dos inimigos oníricos, com uma relação invertida sobre o rapto da alma. Sem perderem sua ferocidade e seu poder, os inimigos, porém, aparecem ambigualmente nesta relação de familiarização, que por vezes também se inverteria, com o inimigo tornando-se pai do paciente e parecendo controlar o sonhador. Esta forma de relação baseada na relação de proteção entre senhor e *xerimbabo*, entre dono e bicho de estimação, entre pai e filho, com uma passagem da afinidade à consanguinidade, seria assimétrica, envolvendo dádivas e proteção unilaterais. Os donos protegeriam suas criaturas, sendo responsáveis por seu bem-estar, reprodução e mobilidade.

Tal assimetria poderia ser concebida como englobamento do *xerimbabo* pelo dono, mas também com possibilidade de inversão, quando o *xerimbabo* passa também a conter elementos do dono (FAUSTO, 2008, p.334). Há um jogo de singularidade e pluralidade, onde o dono é uma singularidade plural, podendo conter em si um corpo ou uma maloca. Apareceria aos outros, porém, como mestre singular. Sendo assim comparável à um chefe, e este ao dono. Chefe que aparece aos mensageiros de outros povos como um povo, imagem do coletivo. O dono seria uma figura de duas faces, pai protetor a seus *xerimbabos*, mas afim predador às outras espécies.

O autor chama a atenção para a presença de relações de filiação com espíritos entre os jê meridionais, recorrendo a uma passagem de Jules Henry (1964, p.73), que afirma a possibilidade de homens tomarem crianças de espíritos e colocarem-nas no útero de suas esposas, que dariam à luz a crianças em forma humana, sendo tratado como um *xerimbabo*. A familiarização elaborada pelo xamã aplicar-se-ia também a objetos rituais e ornamentos corporais que presentificariam e corporificariam as subjetividades alheias.



Esta forma de familiarização seria, para o autor, de mesma natureza à efetuada na guerra, como parte da economia generalizada de produção de pessoas, integrando uma dialética de predação e familiarização, como dois momentos desta produção. Esta relação daria conta de relações tão distintas como a de xamã e espíritos auxiliares, guerreiro e criança cativa, matador e espírito da vítima, oficiante ritual e objetos cerimoniais (FAUSTO, 2008). Sendo assim, o autor visa indicar a generalidade da categoria dono-mestre na amazônia e a forma de filiação adotiva que implica.

O regime de propriedade implicado nestas relações, porém, seria distinto daquele do individualismo liberal. O cosmos ameríndio não seria organizado em espaços discretos, jurisdições ou territórios em uma cartografia cósmica com propriedades distintas e exclusivas. O domínio seria correspondente ao caráter compósito das pessoas no contexto ameríndio, e não implicaria um poder absoluto e coercitivo de tipo estatal. Xamãs e guerreiros deveriam assegurar que seus *xerimbabos* mantivessem sua capacidade de ação, ou seja, sua condição subjetiva. Para tanto, eles não poderiam ser jamais inteiramente mansos e domésticos. Segundo o autor (FAUSTO, 2008, p.344) os lugares onde se cristalizou um caráter institucional de poder, seja ao chefe ou ao sacerdote ou xamã vertical, teria relação a limitação das multiplicidades que implicam relações de domínio.

Em seu modelo, Fausto (*ibid.*, p.350) minimiza o papel da maternidade nas relações xamânicas, destacando os vários casos de vínculos matrimoniais entre xamã e seus auxiliares. Chama a atenção, inclusive, para a tradução de “mãe” que poderia ser enganosa. Diferente, porém, do que propõe Hamayon, haveria um predomínio da paternidade e não do matrimônio. O homem, iniciando como marido, se tornaria pai, desmarcando a afinidade, em uma posição mais estável.

No caso *kanhgág*, no tocante ao *kujá* e seu *jagrê* animal, vimos se tratar de uma relação marcada pelo ciúme, evidenciada em especial pelas disputas entre o *jagrê* e o cônjuge humano pela atenção do *kujá* (ROSA, 2005, p. 201; CRÉPEAU, 2002, p.119). Além do segredo sobre a relação com seu *jagrê*, também é relatada a necessidade de abstinência sexual antes dos encontros com o guia. Com isso, Rosa (2011) coloca a partir de sua pesquisa com a *kujá* Juvência a assimetria na relação com o *jagrê*, que tem controle na relação com o *kujá*. Nem sempre o *jagrê* tolera que o *kujá* tenha um esposo humano e há casos em que o *kujá* teve que optar por um deles, ou seja, entre seu *jagrê* ou seu esposo humano, abandonando um ou outro. A partir disso, Rosa aponta, seguindo a descrição de Juvência, a necessidade de “santidade” do *kujá*

que tenha guia do mato caracterizado como “guia de ferro” por seu radicalismo, algo que não seria imposto por auxiliares santos. Esta “santidade” implica no celibato, ainda que algumas *kujá*, já que ele trata especificamente do caso feminino, mantenham relações sexuais eventualmente com seus maridos humanos. Algumas delas inclusive estabeleceriam um calendário com seus maridos, revezando entre períodos de abstinência e noites em que dormiam com eles. Por esta razão, os *kujá* teriam dificuldades em gerar filhos ou teriam poucos filhos, em alguns casos gerados em períodos de afastamento entre o *kujá* e o seu guia, que podem incluir a conversão ao pentecostalismo.

Estas uniões místicas são caracterizadas por dificuldades que as tornam instáveis, sendo apresentados casos em que o *kujá* se afasta de seu guia por períodos de tempo ou agrega guia de outra natureza que não exigem o mesmo tipo de relação. Ainda assim, os autores caracterizam a perenidade da relação especialmente através da interposição das sementes de rosário de tigre no corpo do *kujá*, só havendo ruptura definitiva da relação ao passar as sementes a outro *kujá* ou iniciante.

Sendo assim, tudo nos leva a crer que no caso *kanhgág*, do *kujá* com o *jagrê*, o matrimônio seria muito mais marcado que a filiação, não havendo relatos de que este matrimônio tenha implicado qualquer característica de descendência ou mesmo de posse nos termos colocados por Fausto. O caráter de aliança não é desmarcado, pelo contrário, ele está sob disputa em relação ao esposo humano. Mas, ao contrário do que propusera Hamayon, haveria mesmo assim predomínio de xamãs mulheres, ao menos neste caso em especial estudado por Rosa. Aqui, ao invés de descendência, o que apareceu em narrativas como a de Marco, foi a entrega de parentes humanos ao guia.

Já expus que Oliveira e Rosa, principalmente, procuraram diferenciar tipos de xamãs ou xamanismos, seja através de um modelo de especialistas “curadores”, “*kujá*”, “feiticeiros”, seja através da distinção de “sistema caboclo” e “sistema *kujá*”. Apesar disso, os autores mencionados tendem a tratar guias santos e animais em alguma continuidade (OLIVEIRA, 1996, p.227; CRÉPEAU, 2002, p.118; ROSA, 2005, p.184, 240), dando ênfase à distinção entre saberes guiados ou não guiados ou à distinção cósmico-espacial entre mato virgem ou limpo e casa. Mas, mesmo havendo a possibilidade de tradução de *iangrê* como “santo”, como faz um interlocutor de Veiga (1994, p.156), parece haver uma distinção evidente em vários casos na forma de relacionamento estabelecida com os guias. Comecei a indicar nos tópicos anteriores que na relação de Maria Jesus com Deus, Nossa

Senhora Aparecida e Jesus Cristo, as coisas se passavam de maneira distinta, mas vemos que também nos casos tratados por Rosa são notáveis as diferenças.

Como coloca Rosa (2011) os guias santos não exigiriam a tal “santidade”. Eles, ao contrário dos guias animais, não são necessariamente do sexo oposto ao do *kujá* ou curador e não teriam ciúmes. Frequentemente um *kujá* possui mais de um guia santo, sendo eles de diferentes sexos, e não havendo qualquer conflito ou competição entre eles, apesar de uns terem relação mais forte, como santos principais de um *kujá*. Por outro lado, no caso de guias animais, são raros os casos de o *kujá* ter mais de um guia do mesmo domínio (alto, terra, subterrâneo), e quando o têm por vezes os mesmos estão subordinados ao guia santo, como no caso de Ivanira tratado por Crépeau (2007a, p.438), sendo que neste caso os animais são de sexo masculino e feminino. Não são destacadas as relações de tipo matrimonial ou sexual com os guias santos. Assim, tais relações não poderiam ser caracterizadas como casamentos místicos e, portanto, não implicam necessariamente em restrições sexuais e tampouco em maiores conflitos com o cônjuge humano do *kujá*, ou seja, não está envolvido qualquer ciúme, pois não há competição, ainda que o trabalho como *kujá* traga dificuldades cotidianas ao casal, como estar disponível a qualquer momento para tratar de crianças doentes, por exemplo, ou receber doentes em suas casas. O caso de Ivanira indica que esta forma distinta de relação pode inclusive se estender a guias animais a partir da subordinação deles ao santo<sup>115</sup>.

Veiga (2000, p. 145s) explora outro tipo de relação entre os Kaingang que estaria dentro da esfera da reciprocidade, que seria a relação de “proteção”, já mencionada aqui ao tratar da relação entre pacientes e curadores não indígenas no primeiro capítulo, também presente na noção de “anjo da guarda”. Tal tipo de relação é descrita

---

<sup>115</sup> Já no caso do *kujá* Jorge Kagnãg Garcia (ROSA, 2017, p.374-376), que trabalhava então com guia onça e São Jorge não parece haver hierarquização entre eles, mas o *kujá* via com incredulidade a possibilidade de casamentos místicos, o que de certa maneira poderia reforçar meu argumento. No entanto, tendo em vista o levantamento feito por Rosa (2005; 2014) sobre os diversos *kujá* e seus guias, podemos apenas conjecturar uma ampliação da proposta, que fica mais como uma possibilidade comparativa do que como regra universal (que afinal não é o que se pretende aqui), ainda que vários casos na bibliografia pareçam indicar na mesma direção.

pela autora com uma abrangência ampla para os casos das relações entre cacique e comunidade, entre santos e fiéis, entre “patrões” não índios e empregados *kanhgág* ou mesmo relações entre comerciante local e cliente *kanhgág*, que passa muitas vezes por dependência deste em relação ao primeiro. Estas relações são evidenciadas, por exemplo, pela necessidade de o cacique, o Vereador, o chefe da casa distribuírem tudo aquilo que conseguem através de sua posição privilegiada. Assim, tanto os recursos, as compras, os bens, que chegam a eles somem rapidamente, dados aos demais, seguindo lógicas de alianças, casamentos, compadrios, etc. Esta característica obviamente não é exclusiva dos Kaingang e remete ao pior “pecado” entre os ameríndios, o da sovínice, contra um dos maiores valores, a generosidade, e também é o que um autor como Clastres já utilizou para explicar a poligamia ameríndia, pela necessidade de o chefe ter muitas esposas para conseguir dar suficientemente aos demais. Este tipo de relação Veiga coloca como de “proteção”, pois o cacique ao mesmo tempo em que tem poder e representação frente à comunidade, tal poder deve reverter em benefícios para esta. Para o caso do *kujá* a autora coloca que

A proteção significa o englobamento do fraco pelo forte. Unindo-se ao que é forte, participa-se, de alguma forma, de sua força. O *kuiâ* tem poder; quem confia no *kuiâ* fica sob sua proteção. Ele é que vai proteger a família para que nenhum mal lhe aconteça. Ele usará o seu poder em favor dos seus protegidos. A reciprocidade é cumprir o compromisso, pagar a promessa, realizar a festa para o *iangrô* do *kuiâ*. (VEIGA, 2000, p.153)

Já em sua dissertação (VEIGA, 1994, p.152) a autora colocava este tipo de relação, destacando caso em que um *kuiâ*, através de suas previsões, podia deixar a comunidade de sobreaviso aos problemas vindouros. A presença do *kuiâ* no *Numbê* neste caso é colocada como possível porque o *kuiâ* “chega com oração, e ele chega bravo”, sendo esta oração também uma forma de proteger de e amedrontar os espíritos do *Numbê*, através da coragem destacada do *kuiâ*, características que já tratei no segundo capítulo.

Veiga (2000) faz um paralelo direto desta relação de proteção com a relação com os comerciantes locais, sobre a qual alguns *kanhgág* diziam “nós temos patrão”, significando que “temos alguém que é responsável por nós, que nos atende em nossas necessidades”. Se do ponto de vista econômico é uma relação de dependência, uma vez que causa endividamentos, do ponto de vista da relação de reciprocidade o

que contaria era os índios poderem ser servidos quando precisavam, ou seja, em determinado mercado que “tem de tudo” poderiam chegar e pegar o que quisessem, tendo dinheiro ou não<sup>116</sup>. A autora destaca ser um tipo de aliança assimétrica, hierarquizada.

Este tipo de aliança por uma subordinação assimétrica, além de trazer quase nos mesmos termos de Fausto a noção de “englobamento”<sup>117</sup>, onde cada família passa a fazer parte de uma rede de dependência, pode ser comparado ao que descreve Oiara Bonilla (2005) ao tratar dos Paumari do sul do Amazonas. Lá havia um interesse indígena em estabelecer relações comerciais semelhantes ao sistema de aviamento, mesmo com o fim deste sistema. Destacando uma fartura no tempo dos patrões, ressaltados em seu aspecto generoso, os Paumari seriam empregados, servindo e em troca tendo acesso regular a bens e a proteção do patrão, que os alimentaria direta ou indiretamente, como filhos adotivos, como “criação”. Os termos da relação patrão/empregado poderiam inclusive ser usados na relação entre pais e filhos. Esta relação contrastaria com a alternativa de serem simples fregueses, o que implicaria serem presa, sem qualquer perspectiva protetiva. Desta forma, a submissão paumari representaria uma forma de controle do outro através da familiarização que implica pacificação.

Em diálogo com Fausto, há, porém, uma inversão de posições neste caso, que é bastante mais próxima ao que aponto pela bibliografia *kanhgág*. Tanto no modelo elaborado por Fausto como no de Bonilla há uma dimensão dupla, porém, com um jogo de englobamentos, mas com o termo de maestria, daquele que cria, que cuida, que protege, colocado ou no polo indígena (no caso, o xamã) ou no polo Outro.

Se no caso *kanhgág* a relação do *kujá* com o *jagrê* animal predomina a aliança, o casamento místico, acredito que tal tipo de relação paternal/maternal ou mesmo “patronal” possa ser comparada ao que se passa entre *kujá* com santos e Deus. Mas é preciso encarar com

---

<sup>116</sup> No caso da TI Apucarana, este tipo de relação, por sinal, é muito comum com comerciantes de Tamarana e Lerroville, além dos comerciantes nos arredores das aldeias, sendo que muitas vezes o dono do mercado ou comércio retinha os cartões bancários dos índios, recebendo por eles.

<sup>117</sup> Ressaltando, porém, a diferença de que enquanto para Veiga o englobamento remete indiretamente à discussão da complementaridade do dualismo, em Fausto o termo remete à discussão da familiarização e dos elementos da pessoa compósita.

maior detalhe o que está em jogo em relações deste tipo, pois não bastaria ter este modelo invertido.

Mencionei comparações indígenas de Deus ao cacique. Esta comparação pode ser reveladora, pois a relação com Deus e os santos parece trazer a ambiguidade da relação com o cacique, sobre o qual fiz uma breve apresentação na introdução. O cacique, ao mesmo tempo que não é necessariamente um consanguíneo, mas que pode sê-lo, também pode ser alguém com o qual se faz uma aliança, no sentido político-faccional, e também é alguém que representa uma coletividade na medida em que é o bastião, a garantia do “respeito” entre as famílias. O respeito seria como a garantia das relações entre os diferentes, entre as várias famílias nucleares ou extensas. Neste sentido o cacique “encapsula”, “engloba” de maneira virtual esta própria coletividade e permite trazer uma “segurança” a esta. É uma figura que se aproxima de um sentido paternal que vimos com Valdemar, portanto, com aspecto supra-familiar, e ao redor do qual há um sentido moral bastante forte. É o jeito do cacique que regula a forma de relações entre famílias em um determinado momento. Jeito que deve ser minimamente compatível com as expectativas e que deve ser capaz de resolver os problemas entre as famílias.

Em particular a colocação “andar atrás” de alguém pode ser usada para se referenciar às lideranças. Como destaca Ramos (2008, p.156) ao trabalhar com *kanhgág* do Tibagi, o cacique seria aquele que “anda certo na frente dos outros”, no sentido de ser o exemplo atrás do qual os demais seguem. Andar atrás poderia referir a um modelo de relação com a liderança, seja em uma família ou em uma comunidade maior. A própria Maria Jesus chegou a mencionar que o cacique seria aquele que “cuida” dos demais, evidenciando o paralelo destas posições de proteção e cuidado.

Poderíamos contrastar isso ao caso Guarani. Caminhos e caminhar estariam aqui não como o “andar muito” onde a noção de saberes, com um aspecto comunicativo e interpretativo, é central, noções desenvolvidas por exemplo por Testa (2014) e Pissolato (2006). Estaríamos tratando aqui mais propriamente de caminhos como opções, como o próprio andar escolhido/construído do ator. O jeito de andar, o percurso escolhido que leva a /revela um destino. Um jeito de andar que manifesta as associações feitas pelo ator, revela “atrás de quem”, “igual a quem” ele anda. Não se trata da mobilidade em um território propriamente dito, mas de um percurso ético/estético e cósmico. Caminhos de oposições, que sempre parecem ter seu oposto. Num certo sentido, o “relacionar-se” a, performando esta relação, é mais

importante que o “conhecer”, como já vimos também no primeiro capítulo nas circulações entre curadores. O segundo termo está como que subordinado ao primeiro.

Voltando à relação com os santos, eles não são seres sedutores e perigosos por esta sedução. A aliança com eles é uma aliança pelo “andar atrás”. Andar atrás como se anda atrás de uma liderança, um cacique, e se é protegido por ele. Os processos de conversão, de virar no crente, virar no católico, são processos de estabelecimento deste tipo de aliança deliberada e vistas respectivamente como positiva por quem as busca. Nem todos são exatamente fiéis a esta aliança, que requer uma moral, afetos determinados, uma vez que se trata de uma espécie de domesticação, ou seja, colocar-se nos domínios afetivos de um outro. Andar atrás de Jesus seria então simultaneamente seguir seu exemplo e estar sob sua proteção. Neste sentido, como sugere Sztutman (2009, p.303), não se trataria de leis divinas transcendentais a definir uma ética como poderia sugerir o modelo do evangelismo protestante a que referi antes, mas sim de analogias entre cosmos e corpos, na medida em que seguir Jesus Cristo é andar atrás dele, enfim, ter Jesus Cristo como liderança e estar em seu grupo, tê-lo como exemplo da maneira de andar na Terra.

Neste sentido, teríamos um aparente privilégio de noções de aliança, no sentido político, não necessariamente como afinidade real. Mas também vimos no capítulo anterior a relação de filiação. A filiação, nas palavras de Maria Jesus, seria dada por nascença. O católico nasce *junto* com Jesus Cristo, como irmão virtual dele. Mas também pode ser como uma relação de adoção, na medida em que se pode virar filho de outrem, para o bem ou para o mal, pode se “virar no crente”. Neste sentido, se referirmos a outra perspectiva colocada no segundo capítulo, o deus de alguém pode mudar, pode ser outro. Sendo assim, o “ser de alguém” que destaquei anteriormente seria “andar atrás de”, posição que, portanto, permite conceber tanto aliança política como filiação. Isto é possível conceber se entendermos o polo de consanguinidade como construído através dos afetos. Neste caso, porém, se constrói não um filho, mas se constrói como filho, se constrói um Pai, seguindo-se seus afetos. No caso presente isto se dá em um contexto moral, que, como vimos, pode prevalecer na avaliação que se faz do outro. E, em tempos de faccionalismos exacerbados, estas distinções cósmicas parecem se reforçar como veremos no próximo capítulo.

Sendo assim, a posição de Deus e dos santos poderia ser muito mais integradora de uma “família virtual” dos católicos. Este sentido pode ser reforçado se considerarmos que, conforme a definição de

Wiesemann (2001), a palavra *kanhkā* além de poder ser traduzida como “céu”, também seria “família”, em um sentido amplo, contra o sentido estrito de *mré ke*, ou seja, aqueles que “fazem e dizem junto”. Apesar de não ter podido verificar este uso entre meus interlocutores, esta proximidade poderia indicar a relação entre parentesco em sentido amplo e a composição celeste.

Apesar disso, não podemos tratar exatamente de uma passagem da afinidade à consanguinidade, pois a consanguinidade parece ser anterior. Mas a consanguinidade precisaria ser reafirmada através da aliança, da confirmação e da dedicação em grau maior ou menor a Deus e santos. Se vimos que isto se dá através da observação de uma ética determinada, também há outras formas de reforçar este vínculo, como é o caso das promessas e das festas. Vejamos, primeiro, como isso se dá do ponto de vista de quem não é especialista, na relação entre paciente e santo e na relação entre paciente e *kujá*. Em seguida poderemos pensar o que esta relação implica em termos da hierarquia celeste e a “primordialidade” da consanguinidade divina.

#### Relação paciente e santo: promessas e festas

No que diz respeito à relação entre o paciente e o xamã, no próximo capítulo trarei uma descrição mais detalhada das festas de santo. No entanto, podemos adiantar com o que já foi apresentado as relações entre paciente e santo. De início, destaco que não se trata de uma transação de tipo comercial, mas sim de ajuda. Na oração de Maria Jesus, a santa é clamada a ajudar o paciente pois o paciente também ajuda a santa. As festas para o santo assim como a caixinha do santo são a contrapartida mais evidente. As festas desenvolvem a relação com os santos, fazendo para estes assim como estes fazem ao paciente, mas fazendo coisas não exatamente equivalentes, em uma relação assimétrica.

Como espécie de super-humanos, os santos são protetores que não só cuidam destes parentes, mas também de suas criações. Sua proteção abrange, portanto, a proteção que os humanos podem estabelecer com a criação. Fica claro que há uma hierarquia englobante na relação com os santos. O *kujá* neste caso seria mais um possível intermediário, ou mais propriamente, mediador nesta forma hierárquica de relações englobantes.

Podemos também comparar com que propõe Gow (1994, p. 103) que, ao tratar do xamanismo urbano amazônico, assim como Bonilla, aproxima relações dos xamãs e o sistema de aviamento. O atendimento do xamã, segundo Gow, implicaria não em uma troca monetária



comercial, mas colocar-se em uma rede de ajuda de parentes. No caso *kanhgág*, este parentesco não seria apenas humano, como vimos, mas reforçaria a relação com Deus e os santos que estariam em uma rede sociológica de relações. O que Veiga chama a atenção é justamente que nem mesmo as relações comerciais, em seu ideal, seriam simples trocas, envolvendo um tipo de proteção similar, sendo comparável ao que Gow propõe ao aproximar o sistema de *habilitación* às relações entre xamã e paciente.

Voltando ao capítulo primeiro, seria possível vislumbrar este tipo de relação nos trajetos de Antônio? De certa maneira sim, pois lembremos que a cada momento ele tinha um curador que estava confiando mais. No entanto, ele não dependia apenas de um intermediário. Se não conseguisse a efetivação da relação com um, podia fazer com outro. Estas passagens de uma relação a outra, porém, são perigosas, pois se pode ser pego a meio caminho, por assim dizer. Sua garantia quem seriam? Além de diversificar suas fontes de renda, para que o curador não pudesse lhe “pegar”, sua garantia eram os santos que carregava na carteira, que tinha em casa e a quem recorria sem outros mediadores. A eles não havia retribuição em forma de promessa ou festa em seu caso. Ao contrário, no caso do anjo, há uma relação de parentesco, de identidade, ressaltada. O anjo, sendo anjo, tinha que ajudar o anjo do moleque. A relação com os diversos curadores se dá por uma suposição de que trabalham com santos. Mas, sendo a relação do curador com seus guias efetiva, não importa tanto saber se os santos são santos mesmo, ou se são outros seres de igual poder e mesma posição. A relação, muito mais próxima ao comercial neste caso, implica muito mais a proteção pelo curador que por seus guias, sem um caráter de englobamento de um por outro evidente nos mesmos termos do que há com a *kujá*.

Sendo assim, o tipo de relação buscada por Antônio é distinta daquela defendida por Ademir e Maria Jesus, na qual o englobamento das forças da *kujá* pelos santos é o elemento fundamental e que garante a confiança nos trabalhos de cura e melhora da sorte. Além disso, o estabelecimento da relação com o santo não possui os riscos que possuem relações com animais, com outras formas espirituais ou com os curadores. Não há um risco ao ser “encabeçado” pelo santo. Da mesma forma, a captura pelo curador não parece como possibilidade colocada de imediato. A relação é dada pelas trocas e pela mudança dos afetos, da ética daquele que quer seguir com o santo, do respeito ao santo.

Comparando ao que dizem Mru e Marco sobre a proteção representada pelo guia animal, esta proteção é dada ao *kujá* contra seus

inimigos, podendo representar perigos dentro da própria comunidade, uma vez que uma inimizade com o *kujá* poderia gerar um ataque pela guia. Tratar-se-ia, portanto, de uma relação individualizada de proteção. Veiga aponta na citação colocada anteriormente que a relação com o *kujá* seria eletiva e a proteção deste seria apenas sobre aqueles que confiam nele. Apesar de este tipo de concepção também estar presente com Maria Jesus, a relação através do santo pode ultrapassar a relação mediada pelo *kujá*, com promessas, propostas, orações, pedidos, e compromissos assumidos diretamente com o santo na posição de protetor tal como vimos no primeiro capítulo. A relação com o santo, portanto, pode ser muito mais difundida, e apesar do medo de alguns em relação a Deus, derivado de sua onisciência, ele não representaria um perigo imediato ao fiel (salvo em caso de traição). Ainda assim, o papel de mediador do *kujá* não é desprezado e é fundamental nos casos que apresentam gravidade ou risco, como nos casos de doenças e macumba. A relação com a *kujá* coloca em evidência uma relação com uma rede de santos e de divindade, mas que não exclui a construção e evidência deste pertencimento por outras vias.

#### Relação entre kujá e pacientes

A *kujá* poderia, então, ser colocada inicialmente como uma mediadora privilegiada em relação a estes poderes superiores. No entanto, acabamos de ver que sua posição é distinta daquela dos curadores não indígenas. A relação dela com os pacientes já evidencia tal diferença.

Mencionei no segundo capítulo destacar-se o termo “tia”, utilizado por aqueles que a consultam. Ademir foi a única pessoa com quem falei, além dos filhos dela, que frequentasse a *kujá* e que não utilizou o termo “tia” para se referir a ela, utilizando o termo “comadre”. Apesar da posição de Maria Jesus em uma das famílias tradicionais da TI Apucarana, que podia explicitar as relações referidas no termo “tia”, estas relações frequentemente eram bastante imprecisas aos próprios interlocutores, que diziam, por exemplo, que a consideravam sua “tia” pois assim seus pais haviam lhes dito ser. Em nenhum caso foi destacada uma relação de marca para justificar esta posição, ainda que acredite que também pudesse ser aplicada, pois as pessoas de mesma marca também podem se considerar como “irmãos” (*régre*) se

pertencem a uma mesma geração<sup>118</sup>. Segundo alguns interlocutores era comum antigamente os mais jovens se referirem a todos os membros de gerações mais velhas como avô ou avó, o que poderia também ser correspondente a uma posição de tios àqueles nas gerações intermediárias, que por consanguinidade ou marca não fossem casáveis. Apesar disso, temos com Fernandes (2003, p.60) e que parece ser condizente com a situação na TI Apucarana, como apontei na introdução, a explanação da terminologia de parentesco contemporaneamente utilizada como privilegiando a distinção consanguíneos/afins (egocêntrica) sobre uma distinção de metades (sociocêntrica), ainda que ambas pudessem coexistir. De qualquer forma, a relação como “tia” no caso de Maria Jesus era evidentemente muito mais reforçada ao justificarem a possibilidade de frequentarem sua casa, sendo mais evidenciada a mim do que em qualquer outro caso. Em geral esta terminologia aparecia quando eu perguntava se a pessoa ia a Maria Jesus. Em caso afirmativo, a pessoa espontaneamente afirmava em seguida “ela é minha tia”. Assim, além de o estabelecimento de uma relação com a própria *kujá*, este termo também parece querer justificar a possibilidade da relação *kujá* e consulente para terceiros. Trata-se de um esforço de consanguinizar, ou ao menos evidenciar uma relação neste sentido, recorrendo-se a vínculos diversos, mesmo que sejam de relações entre gerações antepassadas, reforçando um aspecto possível dentro da terminologia de parentesco utilizada.

Este reforço de proximidade também se destaca por alguns posicionamentos da *kujá* em relação a seus pacientes. Maria Jesus dizia que não podia ir longe da aldeia, pois as pessoas queriam sempre se consultar. Era muito frequente ela atender pessoas da TI Queimadas, sendo que abrigou ao menos duas pessoas doentes desta localidade em sua casa durante meu trabalho de campo. Acontecia de a pessoa passar

---

<sup>118</sup> *Régre* conforme Wiesemann (2011), além de ser o numeral dois, é também traduzido como segundo, companheiro, irmão, pessoa da mesma metade tribal, amigo (que cresceu junto). Segundo Veiga (1994, p.119) *réngre* e *rengré-fi* (feminino), designariam irmãos e primos paralelos da mesma faixa de idade e mesmo sexo, podendo também ser usado para designar a placenta e ainda o espírito guardião de alguém, seu duplo, *iangrê*. Segundo um terceiro, Maria Jesus era da marca *re kutu*, que conforme interlocutores indígenas era estatisticamente menos presente na TI Apucarana que a marca *re joj*. Um senhor de idade semelhante a de Maria Jesus, que não a consultava e de metade alterna à dela chamava-a de “dona”, como referência de respeito em português, um posicionamento mais típico da relação entre afins potenciais.

várias semanas em sua casa. Maria solicitou também que fôssemos a esta TI. Em Queimadas era evidente que Maria Jesus era muito conhecida, e onde algumas pessoas também afirmaram que ela era tia deles<sup>119</sup>. Logo que chegamos as pessoas foram avisando umas às outras que Maria estava ali. Visitamos várias casas para que ela realizasse os atendimentos e muitas pessoas também foram a estas casas para serem atendidas ali mesmo, inclusive lideranças da TI. Os atendimentos foram restritos, porém, pois voltaríamos no mesmo dia, e Maria teve que, com muita discrição, limitar as visitas. As pessoas a quem atendia em geral lhe davam alimentos. Sabendo que ela viria, já iam separando alimentos para ela, sendo entregues mesmo se Maria não tinha oportunidade de fazer benzimentos naquela ocasião. Retornamos com o porta-malas do carro cheio.

O tratamento de Maria Jesus exige ou é mais bem efetuado com a presença da pessoa. Ela traz os doentes para perto e passa a cuidar deles, como expressa em seus relatos. Se aproxima também de um cuidado maternal. Ela se preocupa com o paciente e quando necessário a pessoa passa mais tempo perto dela, morando em sua residência. Em um caso bastante grave citado por ela, Maria buscava junto ao cacique uma residência para a pessoa na Água Branca. Em um caso em que um rapaz de Queimadas esteve na casa de um dos filhos de Maria, mesmo o neto de Maria Jesus já se acostumara à presença do paciente, sentindo falta dele quando este retornou à sua aldeia. Isto reforça o caráter de consanguinização do paciente pela *kujá* no processo de cura<sup>120</sup>. Caráter que tem seu contraponto na ajuda através de doação de alimentos.

Vimos no primeiro capítulo como curadores e pacientes podem ter relações de compadrio que estabelecem vínculos maiores entre eles e entre suas famílias, incluindo os curadores no cuidado com as crianças batizadas e em relações de troca e ajuda entre compadres, ainda que o fundo de afinidade fosse presente. Aqui a relação já parte, ao contrário, do reforço da consanguinidade que se procura estabelecer de antemão, e a consanguinização pode chegar a uma integração no convívio familiar da *kujá* caso seja necessário. Quanto mais grave o caso e quanto mais

---

<sup>119</sup> As relações de parentesco entre residentes das TI Queimadas e Apucarana são múltiplas.

<sup>120</sup> Este caráter adotivo está presente em outras relações com estrangeiros, como no meu caso, que com o tempo passei a ser referido entre os índios como o branco (*fóg*) de tal fulano em cuja casa morei por um tempo.

longe resida o paciente, mais tal coabitação e a comensalidade serão reforçadas.

Cuidar “das famílias dela”, como disse Jesus Cristo, vai muito além do cuidar da família de Maria Jesus, compreende uma rede ampla de parentesco que não está necessariamente relacionada a parentesco por sangue. É um parentesco aberto, levantado por relação de marca, parentesco por ser *kanhgág*, por ser indígena, parentesco por ser católico... Basta estar junto com Jesus Cristo para ser atendido, ainda que progressivamente o caráter de consanguinidade em certo sentido vá sendo apagado.

Se, como sugeri, seguir Jesus Cristo, neste caso, era ter outros afetos, em especial no que se refere ao comportamento com os outros, isto implica então em considerar uma família muito mais abrangente, aberta, em construção que se soma à afirmação de uma moral ideal diferenciada. Os santos já foram homens, mas foram homens com uma ética diferente. Homens que tinham sua família, seus irmãos como uma categoria mais alongada, mais abrangente entre os seres. Grandes Pais, grandes Mães. No caso de Maria Jesus, tratava-se até então de uma grande Tia.

Poderíamos falar que a posição da xamã traz aqui uma perspectiva relativa a posição de parentesco, uma outra posição de sujeito frente às redes de parentesco. Esta rede não ignora a rede de parentesco e outras relações comuns aos humanos, mas se sobrepõe a ela, ampliando-a virtualmente. A ampliação do parentesco pode ser tão grande que incluía até seus desafetos, como Maria Jesus cita ao dizer que poderia ter atendido Luis César se este a tivesse procurado. Ela atendera um cacique que ela mesma acusava de usar serviços de curadores que faziam o mal. Maria Jesus estaria então, constantemente administrando o cruzamento destas perspectivas em seu cotidiano, mas fazendo prevalecer ora uma, quando se trata, por exemplo, das relações com seus filhos, genros e noras, como mãe e sogra, ou em determinadas disputas, e ora outra, quando se trata de atender aqueles que a procuram para se curar, abrigando-os em sua casa, ou mesmo na festa de seu neto, como Tia. Da mesma forma, os santos e Deus estariam administrando a relação de maestria, sendo simultaneamente pais, donos, protetores, mas com um evento de ruptura que transforma os humanos em outros.

A falta de consideração e respeito por este parentesco virtual pelos crentes, que não respeitam os santos e os ligam a Satanás, implica que os crentes estejam fora das possibilidades de atendimento de Maria Jesus. Ela se mostrava fraca ou impotente para tratá-los. Não por não poder contra as forças que os afetassem, mas sim pela situação de

oposição do paciente frente à família dos Santos. Ou seja, os crentes seriam aqueles que realmente estão fora desta Família virtual. Os santos então deixam de ter domínio sobre seus corpos, não podem apontar as doenças à Maria Jesus. Esta contraposição leva a que a posição de “não familiar” possa ser privilegiada inclusive na relação com os próprios irmãos de sangue da *kujá*, que, como ela coloca, eram todos evangélicos. Maria Jesus procurava atender também um cacique evangélico, mostrando que a opção de não atendimento não é dela, ela tenta fazer com que os crentes que “não abusam” e são aliados políticos integrem também a família virtual protegida pelos santos, mas seus poderes como Tia são limitados. Ela não está agindo sozinha, Nossa Senhora Aparecida, é mãe que, quando rejeitada, não lhe mostra onde está o mal, suas forças não podem se colocar para aquele que a nega. Maria Jesus não conseguia ver nada no corpo do paciente. Ressalta-se assim mais uma vez a conversão evangélica como um posicionamento relacional. Novamente temos indícios de que a ação e a posição da *kujá* é englobada pela relação dos santos. Tratemos então agora desta forma de hierarquia.

### 3.7.2. Deus, o principal

Já vimos, então, que a relação com os santos se aproxima mais de uma relação de familiarização, na qual o parentesco, mesmo se dado de antemão, pode ser desenvolvido. Sugerir, de outro lado, uma aproximação à posição de cacique e de Deus, que permitiria manter esta familiarização e ao mesmo tempo trabalhar as perspectivas de aliança sobre ela. Vejamos agora em que termos poderíamos tratar de uma hierarquia celeste e em que medida esta verticaliza o cosmos e o xamanismo analisado e de que maneira poderia ser comparada à proposta de domínios de Fausto.

A posição de Deus como uma entidade superior pode ser reforçada pelo caso de Matilde Koito analisado por Crépeau (2012, p.319) através de outro elemento, o de “mestre”, “dono” ou “cacique” de cada espécie. Esta curandeira *kanhgág*, convertida ao pentecostalismo e que, ao contrário de Maria Jesus, não via incompatibilidade entre estas práticas, trazia à tona a relação com estes seres superespecíficos que geralmente são designados pelo sufixo *tóg*<sup>121</sup>. O dono é caracterizado

---

<sup>121</sup> Como aponta Crépeau, no Paraná, Tommasino (2004, p.159) identifica tais entidades com o sufixo “tãn”. Segundo Wiesemann (2011) “tóg” é indicador do

pelo autor como uma entidade com grande poder e com características que lhe permitem distinguir de outros da espécie: são grandes, com cores diferenciadas, e causam medo até mesmo às onças, que são os animais tidos como mais potentes pelos Kaingang. A estas entidades os Kaingang se dirigiriam ao entrar em seus domínios ou ao predar sua espécie, pela coleta de remédios, pela caça, etc. Existiria um ser de nome *Jógnkar*, traduzido como Deus, que literalmente significaria o “pai de todos”, uma figura englobadora da qual as demais entidades mestres parecem ser modalidades, segundo Crépeau. Também a figura de São João Maria é colocada em paralelo à figura paterna, chamada em português como “nosso pai velho”, ou em *kanhgág* como “*Pai kofã*”, é colocado por Matilde como *nióg*, mestre das pessoas. Para esta curandeira, o guia auxiliar seria desta natureza, seria um “mestre”. Segundo Crépeau, estas figuras, que não seriam exclusivas dos Kaingang, presentes em vários outros povos, introduziriam as condições de complementaridade superimpondo-se às relações entre indivíduos humanos e animais, permitindo as relações de predação e apropriação e fariam referência a existência de uma potência primeira universal. Também em Rosa (2017, p.384) esta noção aparece a partir de relatos de Jorge Kagnãg Garcia, com uma série de mestres ou *kujá* de animais, em especial da onça, bem como de outros elementos cósmicos e o *Kanhkã tóg*, mestre do céu, ou deus do ar.

A categoria de “dono” já havia sido identificada por Nimuendajú (1993, p.73) ao identificar *migtán* como o dono dos jaguares, “um ente daqueles invisíveis e imortais que só os rezadores e sonhadores enxergam e visitam em seus sonhos”. Ele poderia aparecer tanto como humano, alvo e bonito, como jaguar. A filha deste jaguar, *migtanfi*, seria responsável inclusive pelo que, da posição perspectivista, seria lido como a captura da perspectiva de caçadores que perdem sua humanidade ao casar-se com ela. *Migtán* seria o chefe de um “partido” de bichos, como leões, jaguatiricas, macacos, queixadas, gaviões em geral os bichos valentes, que se reuniriam em seu terreiro, como se fossem sua criação. Outro partido de bichos, dos quais trataremos no último capítulo, seria o dos medrosos e débeis, chamado *oiôro-tán*, dono da anta, que moraria perto das barreiras, que assim como *migtán*, favorecia

---

sujeito de uma frase, indicando o agente pela posposição a ele. Poderíamos pensar se isto não reforça a posição destes seres como os sujeitos de perspectiva de suas espécies.

caçadores bons, mas poderia castigar com febre os que estragavam e espantavam desnecessariamente sua criação.

Crépeau (2015, p.237), recorrendo a Matilde Koito e a Jorge Kagnã Garcia a partir dos trabalhos de Rosa, também compara esta categoria de seres como cacique, indicando, porém, para uma relação de hierarquia, já que para Jorge Garcia, “os animais também obedecem à religião”, sendo que mesmo o guia da onça seria subordinado aos “doze apóstolos” e ao *Kanhkātóg*, ou seja, “dono do Céu”. Tanto a noção de *Kanhkātóg* como de *Jógnkar* indicam para o princípio de uma entidade englobante da totalidade das entidades-mestres. Os dois indígenas considerariam uma equivalência entre o cacique e o *jagrê* o que nos permite comparar à noção de “guia” e de “andar atrás de” vistas aqui respectivamente com Cida no segundo capítulo e Maria Jesus neste.

Chamo a atenção que se há a possibilidade de traçar este paralelo entre as entidades mestres e uma figura englobadora delas, destaco especificamente do caso descrito por Nimuendajú que esta entidade não é chefe de todos, mas apenas de um “partido”, daquelas espécies que tem um comportamento ideal, os valentes, novamente apontando para a dualidade moral, já indicada desde Borba. Assim, como propõe Fausto (2008, p.334), portanto, teríamos uma aproximação possível destas entidades “donos” e entidades divinas a uma posição de chefia, com uma imagem singular para os inimigos. Ressalto, porém, que tal relação não parece ser universalizável, uma vez que Marco, por exemplo, que vimos no capítulo tratar de entidades “dono” de cada espécie, guias dos *kujá*, apresentou-as em confrontos entre si, e não fez menção a uma entidade superior a elas, o que fica evidente na pluralidade constitutiva de “*эг топэ*”. Esta possibilidade de pluralidade ficará ainda mais evidente ao trabalhar com *нэн кóрег* no quinto capítulo.

Com Maria Jesus a relação de familiarização é bastante mais evidente, e vemos, como propunha Fausto em seu modelo, que aqueles que se colocam na posição de domesticados de Deus também não perdem sua subjetividade. O “englobamento” por Deus neste caso deve ser visto como o mesmo tipo de englobamento que elabora um cacique em relação a uma comunidade, não como um absoluto transcendente. Aqueles que seguem este chefe devem estar em constante observação de seus comportamentos para garantir que estejam “andando atrás” de Jesus Cristo. Por isso, a moralização das condutas é fundamental. E, no caso do cacique, se este bagunçar, não garantir certos parâmetros de moralidade, será destituído. Algo que no caso de Deus e santos se restringe ao mudar de “Deus”. Sendo assim, sobre os humanos recaem as avaliações e as suspeitas. Agir mal pode significar estar andando atrás



de outro. Mas isto não implica que se tenha uma atitude passiva, que aquele que anda atrás de Jesus também não se coloque combativamente, como contrastarei no próximo capítulo.

Em outro artigo, Crépeau (2007a, p.440) trabalha também com a relação com os santos, ao tratar especificamente da figura de São João Maria, que também já vimos aqui com a posição de Deus. Crépeau destaca a relação deste São João Maria à figura divina, na própria posição de *Topê* (Deus), com o estabelecimento de relações de filiação, algo similar ao caso Desana descritos por Yvinec. Esta relação seria caracterizada pela 1) positividade; 2) proteção do sujeito humano pelo não-humano; 3) transmissão de poderes objetivados de maneira mais ou menos pública; 4) ocultamento de uma relação de afinidade anterior, que a relação de avô tenta negar.

Como vimos, as relações com Deus e os santos no caso analisado aqui são relações positivas, sem os riscos da relação com guias animais. São relações em que o caráter de proteção e também de transmissão de poderes são colocados e em que, ao contrário da relação com os guias animais, não há segredo. Antes pelo contrário, interessa à *kujá* a publicidade e evidência da relação estabelecida, pois quanto maiores as evidências da relação e da agência mediadora da *kujá*, mais válido será considerado o poder dela. A *kujá* e os demais fiéis ao santo seriam protegidos por ele, que lhes avisa e afasta dos perigos, concede graças, e permite a cura.

A questão étnica e da afinidade original dos santos, porém, é mais complexa. Poderíamos agregar as figuras de Deus, Nossa Senhora Aparecida e Jesus Cristo com posições similares colocadas de maneira evidente na posição de Mãe, Pai e seu Filho. Outros santos colocados como São Miguel, Santa Luzia, Santo Antônio, possuem posição similar de proteção, podendo substituir os primeiros nos processos de cura. Para o caso de São Miguel vemos esta posição explicitamente colocada na relação com o vice-cacique eleito pelo grupo de Maria Jesus na Água Branca. Acima mencionei as ambiguidades referentes a esta posição dos santos na perspectiva de Maria Jesus. Certamente que as posições de Pai e Mãe assim como a de avô poderiam ser tomadas como mascaramento de uma condição de adoção e afinidade anterior. No entanto, dois elementos vão contrariamente a isso. Primeiro, os católicos já nascem junto com Jesus Cristo, aparentemente independentemente de sua indianidade. E segundo, os santos falam *kahgág* e têm morada

indígena, tendo, assim, elementos de indianidade explícita<sup>122</sup>. Apesar de podermos pressupor uma aliança há possibilidade de que sejam considerados pai e irmãos de nascença.

Isto indica o quanto pode ser problemático acompanhar os modelos propostos nas teorias mencionadas na seção anterior. A filiação de que tratamos aqui não é derivada de uma relação direta de matrimonialidade entre humanos e não humanos. Pelo contrário, ser filho de Deus seria condição de todos os católicos. Os humanos na Terra, ao menos os católicos, seriam anjos enviados por Deus e pelos santos, colocados na barriga das mulheres humanas. Se trata então de um processo de separação de uma família original. Maria Jesus trabalha com os santos, ajudando-os, como se pertencesse a sua família, ou melhor, dando maior abertura à sua própria família, ajudando a família dos humanos, parte da família celeste que foi descida, procurando moralizar suas condutas, dizendo para que não façam o mal, e curando os doentes. Sendo assim, não há matrimônio celeste, mas sim uma replicação da maternidade original.

Estaríamos, então, tratando de uma condição original de tipo mítico que implica em indiferenciação entre humanos e santos. Como vimos, os santos estão na posição entre humanos e sobre-humanos. Eles são, porém, resultado de um processo de passagem na Terra sem pecados. Sua origem, assim como a dos homens, está nos anjos. Os anjos, porém, ao contrário dos santos, não aparecem como seres distinguíveis, não possuem uma identidade discreta. Neste sentido, o nascimento na Terra é que faria passar do contínuo ao discreto, constituindo a diferença de perspectivas em relação ao parentesco. A ruptura mítica, portanto, parece se efetuar na realidade do parentesco humano. Esta ruptura, porém, é feita assim como a produzida por Jesus Cristo, filho de Deus. Não é uma ruptura completa, definitiva. Retomarei esta hipótese no capítulo final.

Fica aqui evidenciado que a comparação com Carlos Fausto (2001; 2008) acabaria por se tornar limitada. Pois não estamos tratando de um processo de adoção celeste, mas sim de uma subordinação da relação de paternidade e maternidade humana, já que a filiação celeste lhe seria anterior. Se considerarmos a proposta mencionada de Oíara Bonilla, a princípio também parece que não estaríamos tratando de uma

---

<sup>122</sup> No último capítulo indicarei como a questão da morada, o tipo de casa e residência, pode ser fundamental à posição de indígena *kanhgág* em termos mítico-históricos.

tentativa de controlar Deus ou os santos, o que se busca controlar é o comportamento dos humanos na Terra, para que se mantenham “andando atrás” de Jesus e de Deus. Ao abordarmos a política dos santos e da *kujá* no próximo capítulo veremos que há outros elementos que permitem uma comparação neste sentido e podem adicionar-lhe outros aspectos. Mas podemos ver que também neste caso há um jogo de inversões de domínios similar ao que propõe Fausto.

### Inversões de domínio

Além das possibilidades de inversão de pai “natural”, ainda que consideremos que toda filiação fosse construída, também há elementos que podem ser invertidos, invertendo a relação de domínio. Um elemento é claro, o Coração de Jesus dado a Maria Jesus. Ou seja, o elemento do dono passa a ser contido pela filha. A inversão, porém, se faz mais perfeita na questão da mesa de Maria Jesus. Como aquele que se converte volta a ficar junto com Jesus voluntariamente, os santos vão até a mesa de Maria Jesus por sua vontade. A mesa, apesar de ser uma mesa aberta no Céu, como vimos, apresenta o caráter ambíguo de ser um espaço para “criação” dos santos. A eles, inclusive, é dada água da mina para beberem, prática comum entre curadores e *kujá* indígenas. Uma criação santificada, portanto, reforçando ainda mais o caráter dos “corpos” de santos. Outra situação que poderíamos considerar como inversão é a própria oração feita por Maria Jesus se admitirmos que a *kujá* elabora a oração no paciente com o nome dos santos, sendo o nome deles um elemento de sua existência.

Seriam contrassubordinações neste sentido, nos moldes da ambiguidade onírica parakanã, mas invertendo o sentido principal daquele caso. Aqui seriam os santos que se subordinariam à proteção da *kujá*, optariam por morar em sua mesa, mas apenas em uma de suas corporalidades possíveis. A *kujá* teria autoridade para trabalhar com os nomes deles, criando sua agência no paciente.

Ressalto ainda os dois casos de adoção que me foram narrados, de crianças de origem não humana, sendo um filho de Nossa Senhora Aparecida, que teria enviado a Ademir a criança, e o caso do filho de Antônio, que a *kujá* pegara na mina de Água Viva. Nestes dois casos, poderíamos tratar de adoção como nos termos colocados por Fausto, especialmente quando cita Jules Henry, sendo as crianças tratadas como filhos como os demais, ainda que requeiram cuidados especiais dos pais. Sua sobrenaturalidade, no entanto, não parecia evidenciar poderes especiais. É interessante que se no caso da Água Viva, assim como no caso mencionado de Henry a filiação apareceria como uma inversão da

relação do xamã com seu guia, no caso do filho de Nossa Senhora Aparecida, parece uma extensão da ação dela. Ao invés de o filho ser tomado de outro domínio, é a própria Nossa Senhora que envia o filho. Isto reforça os sentidos opostos das relações com guias não humanos e guias santos.

### Xamanismo vertical

Se consideramos que as posições de Pai e Mãe estão relacionadas a um modo de chefia que de certa maneira inverte o modelo de familiarização proposto por Fausto, poderíamos nos questionar até que ponto não estaríamos tratando de uma verticalização do xamanismo. Algo neste sentido foi sugerido por Veiga (2000, p.29; 2004, p.173). Pensando no papel de *kujá* e pastores *kanhgág*, a autora recorre à distinção entre religiões proféticas e sacerdotais de Bartolomeu Meliá, identificando a religião *kanhgág* como mais próxima à sacerdotal, sendo que muitos *kuiâ* seriam também sacerdotes, especialmente por herdarem fórmulas das orações, via patrilinear e com respeito a falas sagradas em especial no caso de acumularem a função de rezadores, sendo mediadores necessários do sagrado. No caso evangélico os pastores cumpririam igualmente esta função. Desta forma, a autora parece correlacionar a forma de religiosidade com a hierarquização na sociedade Kaingang que postula. Segundo ela, os Kaingang seriam uma sociedade hierárquica cujo poder emanaria de entidades exteriores, *Tupã* (Deus) e *iangre* (espírito companheiro).

Já vimos que a “exterioridade” destas figuras nem sempre é tão evidente. Mas se tomarmos estas considerações e utilizarmos a caracterização de Hugh-Jones (1994) de xamanismo vertical e horizontal, teríamos um resultado similar. Para este autor, o xamanismo horizontal seria presente em sociedades mais igualitárias, orientadas à floresta, com ênfase na caça e guerra, onde os xamãs seriam moralmente ambíguos e com baixo status e prestígio. Seria um xamanismo individualista e mais aberto e baseado em uso de alucinógenos. Já a experiência vertical seria característica de sociedades hierarquizadas, com sistemas de descendência. Ali o xamanismo seria limitado a alguns poucos homens poderosos, moralmente não ambíguos, com apreço ao prestígio e status, sem uso de alucinógenos ou possessão. É evidente, porém, que estes modelos não pretendem se ajustar exatamente a situações práticas.

As noções de proteção e de adoção de um lado e a filiação celeste originária de outro, através das posições de Pai e Mãe que vim discutindo até aqui poderiam indicar justamente para uma

hierarquização em relação tanto a formas de existência “estrangeiras” ou de alteridade (em relação a domínios do cosmos e não necessariamente à oposição branco/índio) como àqueles que a elas se vinculam e passam a reproduzir esta forma de relação internamente, sendo a relação com a *kujá* correlata à relação com os santos. No entanto, por mais que isto implique o englobamento pelo poder do santo do poder da *kujá*, os argumentos levantados por Veiga não são notáveis aqui, ou seja, não há uma herança de fórmulas, e não há uma institucionalização da figura da *kujá* como mediadora necessária. Ao contrário, a relação direta com o santo é possível. Pode-se fazer promessas diretamente com eles, sendo eventualmente estas até preferíveis e mais fortes, como destacarei no próximo capítulo. Os católicos, por assim dizer, são tão filhos de Deus como a *kujá*. Também os santos não aparecem como solução definitiva para todos. Na perspectiva de Maria Jesus, Jesus Cristo não parece ser salvador da humanidade, mas ele pode ser um guia, um cacique, uma liderança a ser seguida, que altera as relações entre homens neste mundo. Ele, aliás, além de ter resquícios de humanidade, com corpo amolecido, concorre com a ação de outros mediadores tão ou mais poderosos para cura. Finalmente temos os elementos de inversão já mencionados.

Sendo assim, a verticalização do xamanismo neste caso, portanto, é limitada. Existe uma dimensão vertical, mas ela é dada sobretudo na relação com o santo e Deus, com as ambiguidades do “seguir atrás”. Além disso, são os santos que permitem que haja uma coletivização, como veremos no próximo capítulo. Maria Jesus está em uma rede de comunicações com a alteridade, podendo alternar entre as perspectivas de filha de Deus e mãe de seus pacientes, ou estar nas duas posições simultaneamente. Se ela tem alguma possibilidade de coletivização, é uma ação derivada da pluralidade dos santos.

A partir da exposição da atuação de Maria Jesus no plano terreno no próximo capítulo será possível retomar este tema. Antes vejamos, afinal, qual a particularidade última de sua posição em relação a Deus e os santos.

### 3.7.3. “Virar no santo”

Maria Jesus queria morar com Jesus Cristo no Céu. Ela queria ficar igual Jesus Cristo na Terra, para poder subir ao Céu, não apenas “andar *atrás*” dele, queria “andar *igual*” a ele. Ela, que já fora casada, optara por limpar seu corpo de “pecado”. A restrição sexual seria o principal meio para poder alcançar o domínio Céu em vida, e talvez

então lá permanecer no pós-morte, possibilidade que fica implícita em sua fala.

Estive destacando aqui a importância da mudança de afetos morais para esta *kujá*. No segundo capítulo sugeri a possibilidade de comparação hipotética da mudança de afetos para aqueles que se ligariam demasiadamente aos polos de alteridade com a noção de devir, ainda que depois tenha abandonado a questão. Naquele caso, sugeri a agressividade como sinal de que não se estaria mais reconhecendo os parentes humanos por uma ligação excessiva e descontrolada no processo de iniciação, com remédios, ou com mortos no caso de viúvos. Seria o contraponto do perigo por uma ligação muito fraca, errada, com o nome e outros elementos corporais e espirituais, sendo ambos os polos ruins. Esta relação, portanto, é de certa forma o contrário do que ocorre com o guia animal, quando há a necessidade de reafirmação dos laços de familiaridade (*régre*), para que o guia não ataque os demais humanos. Na relação do *kujá* com guia animal, como vimos, pode existir a implicação de que o *kujá* e o *jaqrê* troquem características e poderes. Mas a relação do *kujá* se dá com o duplo do animal. O animal continua na mata. Seu duplo também é desterritorializado, pode ir à cidade, e estará onde estiver o *kujá*. No limite, ainda, o próprio *kujá* teria que entregar seus familiares ao guia, para serem mortos, negando seu parentesco mais imediato, ou transferindo seu domínio de parentesco ao guia. Sendo assim, esta relação do *kujá* implica uma negação potencial do parentesco humano, mesmo que represente uma proteção potencial a comunidade. Ele está envolto em perigos. Não por acaso a relação com o guia é mantida em segredo, idealmente não se fala sobre ela.

No caso da ligação com o santo não há este tipo de risco. Ela implica no contrário, uma potencialização do parentesco humano a partir de uma perspectiva virtual exterior, não com a implicação de risco, mas garantindo da mesma forma, proteção. A partir não de uma relação a um outro da mata, mas um “outro”, de alteridade ambígua, no Céu. Não há risco implicado, não há porque manter segredo, pelo contrário, tem-se que divulgar, ampliar a família daqueles protegidos, contrapondo-se diretamente àqueles que se recusam a respeitar e integrar essa Família, ou seja, os crentes que renegaram a Família celeste, ou os que fazem mal aos outros, que não respeitam a familiarização humana. Ao passar a trabalhar com santo, portanto, a *kujá* elimina o risco da animalidade (afetos animais), ao mesmo tempo que reforça uma distinção entre grupos, entre os que respeitam e os que não respeitam os outros, produzindo uma moralização do campo humano, ao propor efetiva mudança de afetos não só a si como aos demais, com base na liderança

celeste<sup>123</sup>. A perspectiva de uma Tia que ajuda uma família virtual, como estive propondo aqui, juntamente com a possibilidade de residência no *Kanhkã* no pós-morte, indicam a mudança de afetos, com uma outra perspectiva assumida perante os demais. A agência dos *kujá*, porém, poderá parecer similar em alguns pontos, ambos podendo ir ao *Vēnh Kuprīg Jamã* resgatar almas, ambos assoprando doenças, sonhando com coisas que vão acontecer ou estão acontecendo no corpo da pessoa, tendo potências e guias distintos para afastar ou aproximar elementos na pessoa.

Poderíamos pensar aqui ou na noção de devir deleuziana utilizada por outros autores para tratar do xamanismo ameríndio (VIVEIROS DE CASTRO, 2015) ou então a noção de “virar no santo” fazendo um jogo com a fala de Maria Jesus sobre o “virar no crente”. Se utilizássemos a primeira noção, reforçaríamos uma posição “entre” do devir, que implica não uma dupla imagem ou posição, mas sim algo no meio, na passagem, que não pode ser capturado, por ser uma superposição intensiva. Estar implicado em um devir não quer dizer virar outra coisa, mas estar na posição de passagem. O xamanismo como sendo a capacidade de transitar entre perspectivas. Uma peculiaridade que seria interessante pensar é que esta posição distingue a passagem entre a aliança intraespecífica para interespecífica. A primeira distinguindo filiações, a segunda, confundindo espécies. Neste sentido, todo devir seria aliança, para este autor, mas nem toda aliança é devir (*ibid.*, p.189).

A vantagem de se aproximar a esta noção seria considerar que Maria Jesus estaria implicada em uma transformação no sentido de ter ou poder assumir uma perspectiva outra, de mesmo tipo à daquela “proteção” que os santos produzem. Isto não quer dizer que ela pretenda ser necessariamente uma santa na Terra, mas sim que teria uma perspectiva outra na Terra e que isto lhe dá expectativa de tornar-se santa no Céu. Ela teria que andar como os santos e Jesus Cristo andaram na Terra. E para tanto, ela altera suas relações com os humanos.

No entanto, é claro que a posição de devir, mesmo se seja possível aproximar aqui, é bastante distinta daquela a que se refere o autor mencionado. Primeiro, quanto a posição dos santos, eles são humanos, mas não são, e vice-versa. Segundo, se levarmos a sério a posição de Pai, não como simples mascaramento, trataríamos de filiação, não tanto de aliança. E, não sendo esta filiação exclusiva, mas

---

<sup>123</sup> Maiores detalhes neste sentido estão presentes no próximo capítulo

sim apenas um grau diferenciado de dedicação, mas estando ela de certa maneira aberta a outras pessoas que também conversam com santo, não traz uma alteridade radical à *kujá*. A isto podemos ainda adicionar que a genealogia dos santos é finita, sua pluralidade é limitada, são suas imagens (corpos) é que são infinitas, múltiplas, multiplicáveis, situação um pouco inversa ao que tratava aquele autor. Estes pontos parecem indicar que se ainda podemos usar um idioma dos afetos, a inversão da proposta de familiarização, pressupondo um parentesco original, uma espécie de identidade angelical original, iria em contradição com a proposta de afinidade original presente na análise de Viveiros de Castro, propondo em realidade uma ideia convencional de parentesco<sup>124</sup>.

Alguns outros pontos deixam a questão mais confusa. A corporalidade de Jesus Cristo é colocada na *kujá*, através da entrega de seu coração, algo que diferencia a *kujá* e a aproxima corporalmente à perspectiva santa. Além disso, temos também um caráter de aliança na relação com Deus, na dualidade Deus/Diabo, reforçando o caráter da relação política intramundana, intraespecífica, expressa em um tipo especial de ética afetual moralizante que dialoga com aquela de igrejas pentecostais. Este caráter assume uma perspectiva da aliança ao ser colocado como “*ëg topë*”, como se cada um pudesse ter seu deus, ao mesmo tempo em que ele pode ser “o mesmo”. Sendo assim, a aproximação se faria possível na medida em que a filiação entre entidades distintas, deuses e humanos, carrega o caráter ambíguo da afinidade virtual.

De qualquer forma, para evitar equívocos em relação a esta noção, podemos utilizar a noção de “virar *no* santo” jogando com as palavras da *kujá*. Esta noção destaca que assim como virar no crente é uma mudança das posições cósmicas, virar no santo é uma mudança similar, mas focada na relação com os demais humanos, a partir de outro referencial cósmico, de outro ponto de vista. Um ponto de vista não inverso, mas superior dentro de uma hierarquia que o engloba, é uma replicação da perspectiva do santo. No entanto, entenda-se que o virar no santo é algo não completado neste mundo, diferente do virar no crente, mas que, da mesma forma, é possível virar e desvirar, com o sentido amplo que o “virar” tem para várias situações.

É o pós-morte da *kujá* neste caso que seria caracterizado por uma mudança corporal diferenciada que, iniciada na Terra através da

---

<sup>124</sup> Nos próximos capítulos poderei explorar melhor as implicações disto em termos políticos.



purificação corporal, permitiria viver com santos e anjos no espaço idealizado reservado a estes super-humanos e pré-humanos. Deus não deixou ela fazer isso, apesar do desejo dela neste sentido. Seria uma troca de perspectiva definitiva, passando a integrar a família celeste. Mas, continuando na Terra, ela promove a expansão desta perspectiva, tentando uma moralização de suas famílias terrenas, especialmente para que não façam mal aos outros, ou seja, se comportem como família. O virar no santo implica assumir uma outra posição em relação ao parentesco, ampliando a família que se tem por cuidar. Ao expor seu celibato, porém, ela se desloca de uma humanidade comum, negando a aliança na Terra, adiantando um pertencimento virtual a uma Família santificada extraterrena.

Nesta perspectiva, ir ao Céu seria um retorno. O filho, anjo de Deus, separado por ter sido enviado à Terra, se conseguir efetuar sua passagem aqui sem pecados ou puder limpar-se pelo perdão divino, retornará ao Céu, morada de Deus Pai. O que parece estar em questão aqui é a possibilidade mítica de indiferenciação entre Deus, santos e homens a partir de uma proposta individualizada de santificação da *kujá*, mesmo que para isso a *kujá* tenha que morar em seu pós-morte longe de seus parentes terrestres mortos, negando, portanto, uma filiação secundária diante de uma filiação primária, angelical. A partir da perspectiva santa, seria possível, então, virar, como os santos, uma super-mãe. Este parece ser o caminho aberto para a *kujá* em santificação.

\*\*\*

Neste capítulo estivemos focados principalmente nas relações de Maria Jesus com os elementos cósmicos, chegando a estabelecer perspectivas de parentesco diferenciadas de uma Família virtual a partir do ponto de vista santo, e à qual estaria também posicionada a *kujá* como protetora. Invertamos agora a direção de nosso caminho para podermos abordar de maneira mais direta a ação política de Maria Jesus e dos santos entre os humanos a partir de seus atos na Terra junto aos demais. Poderemos explorar também as formas humanas da reciprocidade para com os santos através da festa. Ou seja, abordaremos a política e a economia humana e santa em relação, indicando para as formas de implicação sociológica da perspectiva de santificação da *kujá*. Veremos também um reforço a esta possibilidade do “virar (no) santo” a partir de outra perspectiva, em contraponto à de Maria Jesus. Finalmente poderemos nos indagar se haveria possibilidade de a ação de Maria Jesus implicar em uma comunidade de “irmãos” a partir de sua proposta individualizada de “andar igual” Jesus Cristo que foi adiantada

parcialmente aqui. Tendo o próximo capítulo o foco na dimensão terrena da familiarização celeste, o último capítulo irá investir na possibilidade de uma afinidade virtual também subjacente na passagem deste a outros mundos que permitirá retomar as discussões colocadas aqui.



## 4. ECONOMIA E POLÍTICA ENTRE O CÉU E A TERRA

No capítulo anterior mencionei algumas das formas de atuação de Maria Jesus na política, especialmente no caso da eleição da aldeia Água Branca. Vimos então o papel de proteção pelos santos, Nossa Senhora Aparecida e Deus. Propus que no caso da *kujá* Maria Jesus sua relação com os santos implicava uma mudança de perspectiva, ao mesmo tempo em que a colocava em um papel correlato ao dos santos, protegendo como uma mãe, ou tia, aqueles que atendia. Mas o atendimento era envolto em relações de ajuda tanto à *kujá* como ao santo. Neste capítulo trago descrição mais detalhada das formas de reciprocidade com os santos pelos católicos, que podem dar uma dimensão em um plano mais terreno, entre fiéis e santos. A partir da análise das festas, será importante que descreva a perspectiva de um casal que também as promovia e como era sua relação com Maria Jesus na aldeia Água Branca, como um caminho alternativo de “virar santo”. Também avalio a atuação política de Maria Jesus no plano terreno e como ele se relaciona ao plano cósmico, contrastando com a atuação de outros curadores e *kujá*, alguns dos quais mencionados e apresentados nos dois primeiros capítulos. Exploro a partir destes contrastes as formas de economia e política que inter-relacionam Céu e Terra, possibilitando desenvolver o debate comparativo sobre chefia e xamanismo *kanhgág* e as implicações políticas do que vim tratando até aqui.

### 4.1. Festando com o santo

As festas, como vimos, seriam formas de “ajudar” o santo ao qual se pede ajuda através de uma promessa. Também poderiam ser feitas para aumentar a “sorte” e fazer uma criança crescer. Pude participar de quatro festas de santo em 2015, todas na aldeia Água Branca. Enquanto estava em campo ocorreram pelo menos outras três festas na TI Apucarana. Das quatro que participei, apenas uma não se deu com uma participação destacada de Maria Jesus. O número de pessoas nestas festas dependia de quem as estava promovendo, e, portanto, quantas pessoas as ajudaram nos preparativos através das redes de parentesco e outras relações, e também das condições climáticas no dia. Apesar de as festas de Maria Jesus tenderem a um maior número de participantes, pois envolviam promessas de outras pessoas e uma maior rede de pessoas que poderiam auxiliar com fornecimento de comida e bebida, ambas foram prejudicadas pelo clima, pois ou chovia ou fazia muito frio

após uma grande chuva. As pessoas que tinham promessas relacionadas ao trabalho de Maria Jesus levavam grandes bolos de trigo confeitados para estas festa, além de ajudarem com outros alimentos. Outras pessoas tinham ajuda a Maria Jesus como algo continuado e reforçado para as festas, como vimos com Ademir no segundo capítulo. A presença nos bailes nem sempre condizia com a participação no ritual, pois por vezes jovens vinham só para o baile e por vezes o baile tinha predomínio dos mais velhos, conforme quem o estava promovendo. Festas para o mesmo santo na Água Branca foram marcadas em dias diferentes para que todos pudessem participar de ambas.

A festa de Santo Antônio, em 13 de junho, foi em uma casa na Água Branca. Foi realizada em função de promessa relacionada a problema de saúde, como mencionado por Maria Jesus no capítulo anterior. Quando cheguei ao local, à noite, o mastro já havia sido erguido com a bandeira do santo. Ao pé dele havia várias velas que haviam apagado. Segundo um interlocutor, estas velas podiam ser levadas para casa pelos presentes que desejassem, sendo boas para acender quando necessário, quando havia tormenta, por exemplo. Quem pegava a vela ficava comprometido a trazer outra no ano seguinte, segundo ele. Naquele momento os presentes aguardavam o início do baile. Havia comida à vontade: arroz, mandioca, macarrão, feijão, tatu cozido. No baile, chamou a atenção que os mais velhos eram quem dançavam, os jovens ficando mais afastados, no escuro da noite. As senhoras viúvas ou divorciadas dançavam umas com as outras. Até Maria Jesus estava muito animada ao som do vaneirão gaúcho. Quando o aparelho de som parou de funcionar, um gaiteiro, acompanhado de um percussionista com um pandeiro continuaram a animação.

Houve duas festas de São João, marcadas propositalmente em datas distintas. A primeira, em 23 de junho, foi feita por Áureo e sua família. A motivação desta festa era o aniversário de um dos netos de Áureo. Esta festa tinha a intenção de fazer a criança crescer bem. Assim, ao invés da retribuição derivada de promessa, ela proporcionava “força”. O espaço neste caso foi bastante delimitado no terreiro dos pais do menino, com a montagem de um altar, onde foi colocada uma mesa e instalada caixa de som com microfone. Também foi feita uma entrada central no terreiro em direção ao centro do altar, delimitada com fitas, enfeitada com balões. Diferente de todas as demais festas, a esta foi convidado um ministro da paróquia São Roque em Tamarana. Era a primeira vez que este ministro participava de uma festa. Sua participação era relacionada a um movimento de fortalecimento da igreja católica na Água Branca, encabeçada por Júlio, sua esposa Irene e

Áureo, movimento que descreverei na seção seguinte. A festa foi precedida de uma reunião do ministro com Irene, aberta aos demais presentes. Já durante o ritual, houve participação de Maria Jesus, tanto no início como ao fim. No início, ela mencionou em português que “o meu é que vai valer”, aparentemente se contrapondo à iniciativa ritual organizada pelos outros, algo que indica para as disputas dela com o referido casal que explanarei no próximo tópico. Notei que Maria Jesus citou sua ida ao Céu em seu discurso em *kanhgág*. Ela também cantou hinos de seu “terço” como fizera durante uma de minhas entrevistas com ela. O ritual foi conduzido, porém, por Irene e o ministro. Irene conduziu hinos, com pouca ou nenhuma participação dos demais. O ministro fez a leitura de um trecho da Bíblia e um breve comentário. Após isso, foi estendido um tapete no corredor montado, por onde entrou o aniversariante acompanhado de uma prima sua, ele de terno, ela de vestido. Ambos visivelmente constrangidos pela situação, tiveram que ser conduzidos afinal por Áureo até o altar. Ele também fez com que cumprimentassem as pessoas que estavam próximas ao entrarem. Eles sentaram num banco no altar. Ao fim do ritual vários dos presentes os abençoaram, inclusive Maria Jesus e o ministro da igreja. Após mais alguns hinos houve a apresentação de danças coreografadas por dois grupos de dança, com músicas cristãs ou instrumentais. Estes grupos de dança, formados em grande maioria por moças mas também alguns rapazes, parecem ser algo criado sob influência de grupos similares das igrejas evangélicas na aldeia, havendo o mesmo tipo de dança em festas destas igrejas. Após várias danças, a fogueira foi acesa. Mais uma vez Maria Jesus fez um discurso em *kanhgág*, seguido por um discurso de Moisés, ressaltando que todos respeitassem as famílias no baile. Foi cortado bolo, distribuído principalmente às crianças. Foram distribuídos pães com carne moída, que o ministro e eu havíamos ajudado a comprar, além de pipoca, refrigerantes e suco. Logo mais iniciou o baile, com maior presença de jovens, alguns dos quais consumiam bebidas alcoólicas. Este baile teria amanhecido, segundo Áureo. Apesar de ser difícil contabilizar o número de pessoas na festa como um todo, participaram da primeira parte cerca de 40 pessoas, contando as crianças.



Em uma das festas, o quadro do santo é levado pela festeira até o lugar onde seria fixado ao mastro e erguido. Ela é seguida pelas mulheres orando, com Maria Jesus ao centro.



Quadro do santo é afixado ao mastro durante a festa.

A outra festa de São João, realizada em 27 de junho, foi feita na casa de Sofia, mulher solteira mas que já tinha alguns filhos próprios ou adotivos. Sofia frequentava Maria Jesus e esteve envolvida também no movimento de Irene e Júlio em seu início, como reconheciam estes. A casa de Sofia ficava localizada na parte central da aldeia Água Branca, próximo ao campo e Posto de Saúde. O local em frente à sua casa era cogitado como local para construção da capela católica, marcado com uma cruz de madeira a esta época. Enquanto faziam a festa ocorria um culto da igreja Só o Senhor é Deus não longe dali, o que dava um ar de disputa entre os grupos, e que chegou a incomodar alguns dos participantes do ritual católico.



Velas levadas na procissão são colocadas ao pé do mastro erguido



Mastro com o santo no dia seguinte a festa

Um quadro plástico do santo confeccionado especialmente para a ocasião, foi colocado junto com algumas imagens de santos em uma mesa, onde foi acesa uma vela. Foguetes anunciavam o início da cerimônia. O ritual iniciou com a reza de um terço, conduzida por Irene e Júlio. Após isso, foram acesas velas por vários dos presentes que as seguraram enquanto compunham uma breve procissão no terreiro, com



Sofia levando o quadro do Santo à frente. Vários foguetes foram estourados principalmente neste momento. Houve um momento de espera enquanto aparentemente os homens procuravam o mastro que não sabiam onde estava. Após fixarem o quadro ao mastro e erguerem a bandeira as velas foram colocadas ao pé do mesmo. Todos voltaram à mesa com os santos, onde foram feitas outras orações. Irene pediu bênção “aos católicos”. Após isso, trouxeram o bolo ao terreiro, em frente ao qual houve falas de Irene, Maria Jesus e Moisés. Cantaram parabéns para um dos filhos de Sofia, e o bolo foi cortado e distribuído, também com pipoca e refrigerantes.

Era a primeira festa que Sofia fazia uma festa, sendo esta também em comemoração ao aniversário de seu neto, tendo sido motivada por Maria Jesus. Ela deixaria o mastro com o santo por dois meses, evitando que a bandeira ficasse demasiadamente estragada. Devem ter participado número de pessoas similar ao da festa de Áureo.

A festa de São Pedro foi realizada no terreiro de Maria Jesus em 04 de julho, numa noite bastante fria. Seu terreiro fica localizado do outro lado de um pequeno córrego, partindo do centro da aldeia Água Branca. Apesar de próximo ao centro da aldeia havia poucas casas do lado oposto ao córrego, o que dava também certo distanciamento em relação ao restante aldeia. Como a região toda é limpa, de sua casa era possível avistar boa parte da aldeia e vice-versa. Para a festa foram feitos dois quadros de São Pedro. Um deles, feito por Júlio, fora levado no fim da tarde em uma pequena procissão até a casa de Maria, atravessando a aldeia. A família de outra mulher havia preparado o outro quadro. Havia sido armado um barraco de lona no terreiro, que pouco ajudava contra o vento forte. Fora do barraco, próximo à porta da casa, exatamente como na festa de Sofia, havia sido colocada a mesa com os quadros do santo e outras imagens. O ritual, porém, iniciou concentrado no barraco. Maria Jesus fez uma fala no início. Logo Irene também falou e puxou hinos em português. Ela e duas mulheres cantavam, enquanto a maior parte das pessoas se aglomerava na casa de Maria Jesus ou próximo a uma fogueira adjacente. Outros que estavam mais dispersos logo fizeram outras duas fogueiras maiores, aglomerando mais pessoas. Após breve reza junto à mesa com o santo, muitos seguiram em curta procissão atravessando o terreiro até o local do mastro. Ali Maria de Jesus puxou seu “terço” em português. As bandeiras foram colocadas uma de cada lado no alto do mesmo mastro. Em seguida levantaram o mastro e algumas pessoas levaram velas trazidas acesas na procissão no terreiro e colocaram ao pé dele. Áureo comentou para mim que não haviam colocado bem o mastro, pois este devia ficar voltado para o sol

nascente. Como eram duas imagens, devia ficar para o nascente e outra para o poente. Ao invés disso ele ficou voltado para o início do caminho que chega à casa de Maria atravessando o mesmo córrego, voltado, portanto, para a região central da aldeia, o que teve consequências práticas e cósmicas como veremos. Terminado isso, foi ligada música nas caixas já instaladas. Tanto o cacique então eleito na aldeia Sede como Moisés estiveram presentes e foi-lhes dada a palavra. Foi servida comida: arroz, feijão, macarrão, frango e refrigerantes. Quando acabou a fila, as pessoas ficaram novamente aglomeradas nos mesmos pontos fugindo do frio cortante do vento sul.

Os bolos foram colocados sob o barraco. Recomeçam os discursos em frente aos bolos (o maior destes media um metro por meio metro aproximadamente). Desta vez falaram Irene, depois houve depoimentos emocionados de duas mulheres, que choraram falando sobre as promessas e sobre os problemas de saúde enfrentados. Um casal também deu seu testemunho e mulheres envolvidas na situação se abraçaram emocionadas. Cantaram parabéns a um aniversariante. Houve dança de quadrilha com alguns casais de jovens e até crianças, que haviam ensaiado. A este momento havia bastante gente rodeando o barraco relativamente às demais festas. Apesar de a maioria dos presentes serem da Água Branca, sendo as mesmas pessoas que estavam na festa de Sofia, neste dia havia mais pessoas de Apucarantina também, calculo que houvesse de 60 a 70 pessoas. Não verifiquei presença de pessoas de outras TI. Devido ao frio, o baile não foi muito alongado.

A festa de Nossa Senhora Aparecida também foi realizada no terreiro de Maria Jesus. No dia anterior Áureo também fizera uma festa, que acredito que teve proporções menores que as demais, e que não pude participar devido à chuva, apesar de ter ajudado novamente a financiá-la. Na festa de Maria Jesus, no dia 12 de outubro, tive oportunidade de participar dos preparativos. Algumas famílias da Sede seguiam a pé até lá desde a manhã. Várias pessoas chegavam à casa da *kujá*, trazendo suas ajudas em comida e refrigerantes, algumas para ajudar nos preparativos, como montagem do barraco ou no preparo da comida. Desta vez, porém, a chuva atrapalhou os preparativos e a própria festa, diminuindo significativamente a participação à noite. Calculo que tenham participado entre 40 e 50 pessoas. Apesar de começarem a preparação logo cedo, a comida seria servida apenas no fim da tarde. O ambiente da preparação da festa era bastante descontraído, e, como narrado antes, Maria brincou comigo sobre nosso “namoro”. Durante a festa, sob forte chuva, as pessoas ficavam

aglomeradas sob a parte coberta com lona e dentro da casa. Maria mostrou o quadro com a foto em que ela aparece sendo puxada por Deus em meio ao “sereno”. Depois ela pediu para Darci cantar e tocar sua sanfona, enquanto ela mostrava a algumas pessoas a foto. Não eram canções religiosas, sendo uma delas de Zé Ramalho, por exemplo. Moisés e Norberto discursaram, basicamente sobre a eleição e a situação ali, mas também citando “os católicos”. A comida foi servida ao fim da tarde. Depois da janta Maria Jesus voltou a discursar, então uma menina com um vestido branco foi trazida no colo, pois caso contrário sujaria todo o vestido, e foi colocada num banco improvisado ao lado de Maria Jesus, em frente à mesa em que colocavam o bolo. Depois de cantarem parabéns, foi servido o bolo. Eu achei que o ritual acabara, algumas pessoas até já tinham ido embora, então Maria voltou a falar, outro bolo foi trazido, cantaram parabéns novamente e serviram outro bolo. Quando este acabou antes da fila, logo trouxeram um terceiro. Maria mostrou a Nossa Senhora Aparecida de vidro que fora encontrada pela mulher na escola, dando esta mulher seu testemunho, servindo então o ultimo bolo. Houve falas de Maria Jesus, Moisés e Norberto, finalmente, sobre a eleição na aldeia e as previsões que Maria Jesus fizera<sup>125</sup>.

É evidente que nestas festas os discursos têm um papel bastante importante, apesar de eu não podê-los acompanhar devido à língua. Sempre havia o papel da condutora do ritual, seja Irene ou Maria Jesus. E a não ser nas festas de Nossa Senhora Aparecida e, segundo relatos, na de Santo Antônio, ambas compartilharam o microfone. A visão do catolicismo de Irene será abordada em seguida, tendo diferenças muito significativas quando à de Maria Jesus, que se expressam nestes eventos, onde aparecem disputas, por vezes sutis, às vezes nem tanto. No caso da festa de Nossa Senhora Aparecida, já parecia ter havido um afastamento delas e Irene acabou não tendo participação maior no ritual, tendo ficado apenas um breve período durante as rezas da primeira parte. Esta sua menor participação, por outro lado, pode ser decorrente da própria importância da relação de Maria Jesus com Nossa Senhora Aparecida. Em todo caso, a participação delas como condutoras rituais depende fundamentalmente da família que realiza a festa e de sua vinculação aos movimentos de cada uma delas.

Nas festas de Santo Antônio, São Pedro e São João os quadros confeccionados com a imagem destes santos tinham grande centralidade

---

<sup>125</sup> Sobre estes discursos da segunda parte da festa, ver no capítulo anterior comentários a partir de tradução livre feita a mim.

no ritual. E são nestas festas que há a presença de velas levadas em procissão e colocadas ao pé do mastro. Já na festa de Nossa Senhora Aparecida tem destaque a foto de Maria Jesus e a pequena imagem da santa relacionada ao trabalho da futura professora. Vemos não haver rigidez sobre a sequência ritual, pois em um caso se fizeram outras orações e se passou então aos testemunhos das promessas para então se servir comida aos presentes, em outro, primeiro foi servida comida, para depois serem dados os testemunhos, sendo servido após cada um deles os respectivos bolos.

Além destas festas, outras festas podem ser realizadas a partir da relação direta com o santo. No dia de Nossa Senhora Aparecida, outra festa foi realizada na Aldeia Apucarantina, por Eduardo, filho da *kujá* Helena. No entanto, sua festa, segundo ele, não tinha relação com o trabalho de sua mãe. Era o terceiro ano dos cinco prometidos por sua mulher, que se curara pedindo e conversando com Nossa Senhora Aparecida, cuja imagem tinha na casa. Assim como a esposa de Ademir, a esposa de Eduardo também sabia “conversar” com a Santa, tratando com ela diretamente sua promessa. Isto reforça que, apesar da importância de Maria Jesus, ela não centraliza todos os esforços de fortalecimento das relações com os santos.

Também foram citadas a mim festas feitas antigamente, chamadas “romarias”, em que se fazia um círculo pelos participantes, com um tipo de dança e cantos, quando também, segundo um interlocutor, beijavam o santo. Estas romarias costumavam durar até o amanhecer. Tinham o mesmo propósito das promessas, sendo feitas por vários anos por uma família. Um interlocutor mencionou ter feito romarias para acabar com “macumba” que tinham feito para ele, impedindo-o de trabalhar e acabando com sua sorte. Dois interlocutores, Serafim e Milton, quem voltarei a mencionar no próximo capítulo, ligaram estas romarias ao trabalho de Vicente. Além destas situações, um interlocutor também disse que fazia festa de São João por ter recebido o mesmo nome do santo. Sem haver promessa ou caso de cura, fazia a festa anualmente, aumentando a cada ano o tamanho da fogueira.

No capítulo anterior, a festa foi mencionada como uma contrapartida ao santo nos casos de cura, estabelecida através de Maria Jesus. Por outro lado, as festas de aniversário já não poderiam ser lidas da mesma maneira, parecendo mais uma forma de fortalecimento da relação com o santo para o propósito deste fazer a criança crescer forte, com sorte. Esta diferença, no entanto, deve ser reduzida se considerarmos o processo de adoecimento e de cura a partir da ideia de

saúde como sinônimo de força (*tar*), sem a qual se fica vulnerável às doenças, como coloca Oliveira (1996, p.85). Teríamos então o mesmo sentido geral das festas, dar força ao doente, à criança. A diferença seria dada na presença ou não da promessa na relação com o santo. Tanto o aniversário como a promessa são maneiras de fortalecimento daqueles mais vulneráveis<sup>126</sup>. A festa é também uma forma de comunicação, de interlocução com a força dos santos, para alcançar este fortalecimento da pessoa. Este sentido reforça o que vinha apontando ao destacar o caráter de proteção dos santos. Ou seja, se trata de um poder ao qual se compromete por meio da dívida ou agrado para a ele se vincular ou fortalecer este vínculo progressivamente. Neste sentido, ao tomar as festas como forma de “reciprocidade” ao santo, como coloca Veiga (2000, p.153), deve ser marcado que isto não implica supor simetria, antes pelo contrário, reforça a assimetria desta relação, sendo uma forma de promover a associação a este poder superior.

Podemos comparar estas festas com a que Veiga analisa, que chama de “festa do *kuiá*” ou “ritual do mastro” no Inhacorá (RS). Para ela, este ritual seria a representação do tempo mítico do mundo, rememorando a epopeia de criação deste, cujo “mastro” e não a figura do santo seria central, sendo que ela identifica uma simbolização do mastro como o próprio *Topé*, ou o próprio *kuiá*, a partir de fala de Antônio Miguel (VEIGA, 2000, p.219). No ritual descrito, este *kuiá* destacava previsões do fim do mundo e que ele estava cuidando na Terra, a mando por Deus, sendo “o *Topé* na Terra”, e quando morresse o mastro ficaria em seu lugar. Destacava que a Terra fora deixada aos humanos para que cuidassem uns dos outros. As pessoas deviam se chamar pelos termos de parentesco, não “ficar mal” um com o outro e deviam só pensar em Deus<sup>127</sup>.

---

<sup>126</sup> Melatti (1976, p.148) aponta a realização de aniversários de crianças e adultos quando estas pessoas não possuíam boa saúde ou eram doentes quando pequenas e a mãe fez promessa de festejar seus aniversários.

<sup>127</sup> Já os rituais em Votouro (RS) descritos por Rosa (2005, p.265) apresentam características bastante distintas, com o uso de remédios preparados para proteção das crianças, contraposição a doenças que estavam a chegar. Neste sentido, estes rituais seriam mais comparáveis aos rituais mencionados por Cida no segundo capítulo, apesar de também vermos a questão do “fortalecimento” e da “sorte” como sua motivação principal. Por outro lado, o autor aponta para disputas entre *kujá*, com a concorrência entre rituais e presença de freira católica.

Esta descrição feita por Veiga reforça a possibilidade de o *kujá* colocar-se em outra perspectiva, reforçando que a subordinação a Deus (“a mando de”) simultaneamente coloca o *kujá* na posição diferenciada na Terra. A centralidade do mastro reforçaria ainda mais esta ligação divina, sendo esta objetificada. Assim, o caso de Maria Jesus não parece ser um caso isolado, apesar de ela nunca ter se colocado explicitamente desta forma como fez Antônio Miguel.

Os rituais que presenciei, porém, apresentam evidentes diferenças em relação a este caso. A principal delas é que dificilmente poderíamos fazer uma relação com um tempo mítico, não sendo também evidenciada qualquer narrativa mítica. Nos rituais, Maria Jesus destacava sua relação e visitas ao *Kanhkã*, que de certa maneira recoloca a proximidade com os santos. O destaque para os testemunhos, por outro lado, dão maior evidência para a relação de cura, proteção, “força” do santo. Apesar de estar presente a noção de fortalecimento, em especial nos aniversários, não aparece qualquer ligação com a criação do mundo, tampouco com seu possível fim. Como vimos, Maria Jesus não trazia maiores preocupações quanto ao fim do mundo ou mesmo quanto à sua substituição como *kujá*, sendo o “profetismo” limitado frente ao grande investimento na distinção que fazia em relação a outros curadores e os evangélicos. Ao invés de considerar que a *kujá* seja destacada em seu papel de representante divina no mundo nestes rituais podemos propor como alternativa que representassem a contrapartida da proposta de mudança de Maria Jesus para o *Kanhkã*. Ou seja, considerar que nas festas seriam os santos que descessem efetivamente à Terra, o que não significa que seja um retorno mítico, uma vez que os santos, em forma corpórea em estatuetas já estão neste mundo.

Aqui, ao invés da centralidade do mastro, que foi até esquecido durante um dos rituais, a presença do santo é o centro do ritual, lembrando que as imagens também possuem vitalidade do santo. Seu papel como “protetor” e conformador desta coletividade, portanto, é destacado frente a toda a aldeia. Se utilizarmos a distinção colocada por Rosa (2005), o santo deixa o domínio “casa” onde normalmente se localiza e passa temporariamente a ocupar o domínio “limpo”. Em outra perspectiva, se as imagens de santos são seus corpos, o santo ganha nova corporalidade, ganha novo espaço na aldeia. Um dos propósitos da festa, seria, portanto, a criação corporal do santo em um novo espaço, como outra possibilidade de inversão da relação de domínio com eles. Vale destacar que os quadros de santo não são comprados prontos, são confeccionados, e em uma das festas um integrante da família que a promovia pintou o santo à mão. Elaborar-se, então, no ritual uma

proximidade consubstancial através da festa, onde todos comem junto. Os bolos parecem ser a linguagem central do comer junto, da troca que aproxima, que atualiza os laços, através de afetos que compõem a santidade na festa e no espaço, e que relacionam diretamente a ajuda do santo e do atendido. E as crianças têm sempre o privilégio para comerem os bolos. A elas é voltado este fortalecimento das relações com o santo.

Como já apresentei, estar com Deus é alegria, e, desta forma, a festa do santo é também algo alegre<sup>128</sup>. Isto pode ser reforçado notando a frequência a outros eventos católicos. As atividades formais parecem sempre difíceis de possuírem continuidade. Nos fins de semana, sempre a maioria dos católicos estão ocupados em jogar futebol, em bailes, em festas. Mesmo quando feito durante a semana, parece haver pouco comparecimento, especialmente se as atividades são muito recorrentes. Acredito que isso advenha da pouca atenção a atividades que não tenham um caráter alegre e festivo. A relação com os santos é construída na mesma base da alegria que é a relação com Deus. Com este propósito, o que poderíamos em certa perspectiva separar em “profano” e “sagrado” se misturam ou são intercalados na composição do ritual, cujo centro é a alegria e força dos santos.

Os testemunhos e a marcação das promessas da festa não são abertas como nos cultos evangélico, mas são as derivadas da mediação produzida por Maria Jesus ou da família que promoveu a festa. Tanto em um caso como em outro, o papel de Maria Jesus parece muito significativo dentro de seu grupo de influência. Os testemunhos e discursos são também oportunidade de afirmação e comprovação de suas capacidades dos santos e da *kujá*, mostrando evidências, para que os demais acreditem. A atuação desta *kujá* parecia estar ampliando as festas de santo a partir de seus atendimentos. Neste sentido, poderíamos falar em uma política cósmica de Maria Jesus ao pretender intensificar e multiplicar as associações aos santos, permitindo o fortalecimento também das pessoas nesta associação, ampliando simultaneamente seu papel como Tia.

Neste contexto, a política cósmica é mais importante do que a política em sentido mais estritamente terreno. As falas dos caciques, pelas traduções livres feitas a mim, geralmente apenas recomendavam o

---

<sup>128</sup> Algo similar, por sinal, já notara Melatti (1976, p.139) que destaca que as festas seriam o que mais prenderia os índios ao catolicismo, não por seu sentido espiritual, mas seu caráter recreativo e social.

respeito nos bailes. Apenas na festa de Nossa Senhora Aparecida, após a votação de seu grupo, Moisés fez uma fala mais expressiva contando o que ocorrera e da escolha de Norberto para seu vice. Foi momento de reforço do estabelecimento de relação entre a política estrito senso e a cosmopolítica que tem Maria Jesus como mediadora privilegiada, promovendo a relação entre os santos e o cacique e o vice, apresentando os santos como espécies de guias para eles, como comentei no capítulo anterior.

Estes rituais também permitiriam a comparação com o que Oliveira (1996, p.214) chama de “irmandade”, no caso dos *kujá* e curadores que trabalhavam com a “igreja da saúde”. Nas festas de santo descritas aqui, porém, vemos uma maior pluralidade de possibilidades pela diversificação das pessoas que realizam estes rituais, que nem sempre possuem seu foco na *kujá*. A depender de cada realizador, as participações e ajudas dependerão de outras redes, podendo se tornar festas maiores ou menores, com participações e características diversas. As festas envolvem toda a família de quem as organizam e implicam em buscar ajudas ou contar com elas em contextos de consanguinidade e afinidade. Fernandes (2003, p.136) a partir de uma festa na TI Xapecó nota justamente estas formas de organização das festas de santo a partir de referenciais do parentesco, do que ele denomina “parentagem”, com o convite feito a outras pessoas que participam da mesma. Sua análise indica que estes eventos seriam um espaço de o grupo político da parentagem também se expor para o exterior em uma relação de troca, o que reforça também seu caráter político.

Nos casos aqui apresentados, apesar de parecerem rituais abertos e “comunitários” as pessoas que realizam a festa efetivamente convidam individualmente cada família a vir à sua festa, o que também é válido para as festas de Maria Jesus. Até mesmo a diferenciação de quem dança nos bailes parece significativa. Conforme a família que faz a festa, diferente é o caráter da própria festa.

Até onde pude perceber, Maria Jesus não destacou a distinção católicos/crentes nas festas. As colocações destas categorias foram feitas a partir de Moisés e Irene. As particularidades expostas, porém, devem fazer evitar considerarmos o “católico” como coletivo fechado. O termo aparece muito mais como um qualificativo em oposição ao se reforçar a necessidade de respeito entre católicos e crentes ou a se reforçar a diferenciação das pessoas no ritual. Mais como qualificativo que como uma “comunidade” fechada. Esta qualidade dependeria das associações de cada pessoa das quais a realização das festas ou participação nas mesmas seria uma das possibilidades. Podemos considerar que a



realização destas festas possui um caráter político na ampliação destas relações de troca ou ajuda que permitem que a festa ocorra e que expõem os poderes de articulação, social e cosmológica. As festas são um espaço de sociabilidade entre católicos, mas também são um espaço de sociabilidade com o santo, que sai de casa e é feito no pátio, no terreiro, no limpo, reforçando a relação com ele e dele neste mundo. E, diferente do que um interlocutor disse ser o “certo”, o santo erguido no mastro não era voltado para o sol nascente, o santo virava-se para o centro da aldeia.

Vimos no capítulo anterior como as orações de Maria Jesus feitas nos pacientes bem como a água da mina de São João Maria atuavam para afastar energias e elementos maléficos ao comporem uma energia boa em seu corpo. Nas festas, ao comporem o corpo dos santos, podemos colocar que algo similar ocorre, mas a nível de aldeia. Ao se fazer a festa e erguer o mastro do santo é como erguer um campo de influência deste santo, ao colocá-lo sobre a aldeia. A imagem, as canções, o nome são elementos desta composição.

Mas as festas não são o único espaço ou a maneira de reforçar esta relação. Como mencionei no segundo capítulo, há pessoas que têm seus santos em casa, que conversam com eles. Há também pessoas, como Jacira, que mantinham relações diretas com os santos mesmo sem ter suas imagens. Jacira fizera promessas diretamente com Nossa Senhora Aparecida, estabelecendo um pagamento, feito através da caixinha de Maria Jesus, mas sem que nem mesmo a esta fosse revelado o caráter da promessa. Para Jacira, as promessas diretamente com o santo eram até mais fortes que as feitas por intermédio da *kujá*.

Por outro lado, as festas também promovem um terreno de disputas rituais que refletem e efetivam as disputas existentes em outros ambientes. Veremos a seguir as associações feitas por Júlio e Irene, e como a perspectiva de catolicismo deles os inserem também nestas festas realizadas por terceiros, mas os colocava em oposição ao trabalho de Maria Jesus, apesar de terem posições que também previam a possibilidade de um caminho ao Céu através de uma santificação.

## **4.2. Virar santo através da Palavra**

É importante expor aqui a perspectiva de Júlio e Irene como contraponto à de Maria Jesus, para explicitar uma outra forma de “virar (no) santo”, a partir de outra posição frente ao catolicismo, procurando reforçar a relação direta com a Igreja. Esta perspectiva também

permitirá postular uma espécie de política religiosa com os santos na Terra.

No segundo capítulo vimos com Serafim e Mru que a presença da Igreja Católica na TI Apucarana teve momentos de maior atividade seguidos de momentos de ausência. Sem a presença missionária direcionada a indígenas, a relação com a Igreja românica se dava através da paróquia de Tamarana. Atividades de catequese não eram realizadas há vários anos nas aldeias. A última atividade citada a mim fora realizada na segunda metade da década de 1990. Após esta catequese, também alguns interlocutores comentaram sobre reuniões da Igreja Católica, promovidas por um padre e uma irmã na TI Marrecas, na região sul do Paraná. O último dos encontros teria ocorrido por volta de 1998.

Durante meu campo, desencontros e irregularidades no comparecimento do diácono encarregado de fazer as celebrações, bem como a baixa frequência indígena na igreja acabaram fazendo com que as atividades fossem reduzidas, com a suspensão da realização de celebrações em Apucarantina. Mas, se na aldeia Apucarantina predominava o cenário de incertezas no período, na aldeia Água Branca havia um movimento que buscava o fortalecimento da relação com a Igreja. Quem estava à frente neste movimento eram Júlio e sua esposa Irene, apoiados também por Áureo e Sofia. Júlio e Irene eram provenientes de outras TI, mas havia 17 anos que tinham mudado para Apucarantina, tendo depois ido para a Água Branca.

Segundo Irene, após terem feito uma visita a TI Faxinal junto com outras pessoas da comunidade e lá conversarem com pessoas que movimentavam a igreja, formaram o “Grupo Reflexões”, iniciativa de uma filha de Maria Jesus, Tereza, e Irene. O início do grupo, segundo Irene teria sido feito na casa da própria Maria Jesus. No entanto, Tereza logo deixou de participar ativamente e os encontros passaram a ser nas casas de Irene e de Sofia, até esta última também afastar-se progressivamente. Nos últimos meses em que estive em campo em 2015 era claro que Irene acabara ficando à frente na coordenação das atividades. Eles faziam encontros com celebrações orientadas por um pequeno manual da igreja, mas sempre procuravam a presença do padre ou diácono. Em uma das celebrações em que conseguiram a presença do padre Irene apresentou uma carta coletiva para ser encaminhada à

Cáritas<sup>129</sup> informando das dificuldades que tinham, especialmente em relação à frequência do diácono no local. Isto, ao que soube posteriormente, fortaleceu o movimento.

Em visita que realizei à aldeia em 2017 pude ver que haviam se mobilizado e construído uma capelinha. Foi denominada Capela Menino Deus. Um novo diácono tinha sido designado para dar catequese para a comunidade e realizar celebrações. Acompanhei uma das aulas, que contou com a presença de 15 pessoas. Júlio também participara em uma série de retiros religiosos que ocorriam no Paraná, dando grande visibilidade para a comunidade indígena nestes encontros.



Capela Menino Deus, Aldeia Água Branca, 2017

A persistência do casal em fortalecer a Igreja Católica no local era relacionada por Júlio a um milagre ocorrido com seu filho, que não andava quando era pequeno. Júlio teria então feito pedido para Nossa Senhora na igreja matriz de Tamarana, com uma promessa. Naquela semana mesmo o moleque começara a andar. Sua promessa era doar o dinheiro que sobrasse de suas compras para Nossa Senhora todas as vezes que fosse à cidade durante oito anos. Mesmo após o término deste tempo, ele considerou que devia continuar dedicado à igreja, pois considerava ter sido agraciado com um milagre.

Em conversas que tivemos em 2015, Júlio comentou este milagre falando sobre milagres evangélicos, tendo estes como referência, dizendo que “não só o dos evangélicos que dá milagre, dos católicos também dá”. Ele considerou que católicos e evangélicos pediam a um

---

<sup>129</sup> Cáritas é um organismo da Conferência Nacional dos Bispos do Brasil (CNBB).

mesmo Deus e por isso tanto fazia uma ou outra igreja, podendo pedir em qualquer lugar. Ele, porém, tivera uma experiência em uma igreja evangélica em que o pastor insinuou que ele estaria “pensando mal” em relação a uma moça na igreja e por isso sua vida destruída. Júlio ficou contrariado. Ele contrapunha que este mesmo pastor estaria na época tendo um caso com uma menina da igreja. Por isso, Júlio disse duvidar das curas realizadas pelos pastores, mudando a perspectiva que passara no início. Assim como a confirmação ou não do que revelavam os curadores, que vimos no primeiro capítulo, os pastores também são avaliados pela verdade daquilo que revelam e, acima de tudo, pelo exemplo que dão de comportamento.

Maria Jesus também era “tia” de Irene, mas Júlio dizia não acreditar nela citando duas situações em que procurara seus serviços e ela “não fizera nada”, não o ajudou a encontrar sua bicicleta roubada e não curou sua mulher que tinha macumba. Ficava evidente que na perspectiva de Júlio a cura não era colocada a partir da relação de Maria Jesus com os santos, mas no trabalho da própria Maria Jesus como curadora.

Em relação a esta macumba da esposa, Júlio também procurara sucessivos curadores, pagando-os, mas não tendo sucesso. Por isso Júlio considerava que, não achando curador na Terra, os verdadeiros curadores estariam no Céu. Mas o caso fora solucionado efetivamente por uma curadora não indígena que lhe mostrou um caixão preto dentro da água em um copo de vidro. Aquilo era a macumba feita. Após dar um banho de sal em Irene em uma corredeira, como recomendado pela curadora, a pessoa que tinha feito a macumba morreu.

Mesmo com este caso, Júlio dizia não procurar mais curadores, sequer precisando de seus serviços. Ele passara a trabalhar apenas com a Bíblia. Para Júlio, seguir a Bíblia implicava em não fazer uso dos serviços de curadores de qualquer tipo, estabelecendo, por outro lado, relações diretas com os santos. Houve, portanto, em seu caso, um caminho distinto a partir destas circulações em curadores, mesmo uma delas tendo sido efetiva.

Além desta diferenciação em relação ao trabalho dos curadores, centrada na “Palavra”, na Bíblia, o casal também se preocupava muito com os sacramentos. Nas conversas que presenciei com o ministro e o Padre, Irene falou sobre a questão do batismo, desassossegada com a necessidade do batismo de quem não fora batizado ainda na igreja, que se batizara apenas em casa, ou daqueles que haviam se batizado posteriormente nas igrejas evangélicas e estavam voltando a ser católicos. Também se preocupava com a forma do batismo, por ela

própria ter sido batizada sob uma árvore. Estas preocupações pareciam descabidas ao ministro e ao padre, que, não obstante, procuraram acolhê-las. Já em relação a ausência da primeira eucaristia a preocupação era compartilhada por eles e o padre, pois nem mesmo o casal tinha este sacramento.

Irene parecia buscar apoio nos religiosos, queixando-se da dificuldade em manter as pessoas ativas no grupo. Queixava-se que os outros achavam que ela fazia a vontade dela, mas contra isso sempre colocava que fazia “pela Palavra”. E denunciava que o diácono não cumpria as funções que eram dele. Isto demonstra a dificuldade de legitimação de uma forma de hierarquia a partir da igreja, sendo reconhecidos apenas os não índios em especial aqueles com uma posição reconhecida pela própria igreja<sup>130</sup>.

Júlio e Irene eram alfabetizados, o que lhes dava um papel de leitores da Bíblia e tradutores de suas palavras ao *kanhgág*, já que muitos adultos e idosos eram analfabetos e muitos jovens também tinham bastante dificuldade com a leitura. Consigo mesmos, eles liam e procuravam refletir por si as passagens bíblicas, ainda que raramente as inserissem em seus discursos cotidianos, ao contrário do que faziam pastores evangélicos quando conversavam comigo. Júlio destacou que não usavam a Bíblia em *kanhgág* por ela ser dos evangélicos. O papel de tradutores da Palavra, porém, parecia ser questionado eventualmente, através de acusações de que estariam “inventando”, não contando certo as palavras escritas, falando por si mesmos. Algo que Júlio considerava partir, por exemplo, da própria Maria Jesus contra eles.

Na perspectiva de Júlio a pessoa que lia bastante a Bíblia passava a ser atacada por demônios. Por isso, logo começavam fofocas sobre a pessoa. Ele mencionou casos em que isso ocorrera, inclusive do próprio diácono, cuja esposa o deixara. Segundo ele, essas coisas ocorriam porque o demônio queria tomar conta daquele que era “bom”. Este “ser bom”, no entanto, não dizia respeito somente à moral, mas a uma associação a determinados seres. Haveria, segundo a Bíblia, “espíritos santos bons” e “espíritos santos maus”. As pessoas teriam que escolher bem para fazer seus pedidos, pois se pedisse a um “mau” daria tudo

---

<sup>130</sup> Um detalhe interessante que reforça a relação do não indígena com a Palavra é que em um dia em que o diácono não compareceu, eles tinham desistido de fazer a celebração, mas como eu estava ali, disseram que poderiam fazer a celebração se eu fizesse a leitura bíblica. O padre, ao contrário, durante a missa, insistia para a leitura ser feita por jovens indígenas.

“mal” para a pessoa, apesar de os “maus” também poderem curar. Júlio então considerou que os evangélicos trabalhavam junto com os demônios, os “espíritos santos maus”. Júlio afirmou também que, conforme a Bíblia, não haveria pastores na Terra. O único pastor estaria no Céu. Afirmar-se pastor na Terra seria mentira.

Esta posição pode ser comparada a algumas citadas anteriormente, que destacam a posição de “anjos” e do deus de cada um. Neste caso, porém, o “espírito santo” parece como um intermediário ao poder divino, podendo ser bom ou ruim. Eficaz, porém, nas duas situações, e de difícil identificação. Novamente vemos as possibilidades de associação às diferentes formas de existência no mundo, sendo estas duas formas equivalentes, mas opostas, *há* e *kórég*. Os demônios estariam também na Terra, assim como Nossa Senhora. Esta polarização *há/kórég* parece fazer com que a pessoa que segue certo comece a ser perseguida pelos demônios que andam sobre a Terra, o que causaria então as fofocas e intrigas, de forma ao demônio poder “tomar conta”, ou seja, podemos dizer domesticar esta pessoa novamente para si. Tomando esta perspectiva, poderíamos comparar a uma associação por aliança como aquela colocada ao “andar atrás”. Neste caso como uma clara opção, seleção dentro de domínios diferentes liderados ou por Deus ou por demônios. Os rituais parecem fundamentais para a passagem de uma posição a outra.

Além disso, a sequência dos sacramentos permitia hierarquizar o pertencimento ao “católico”. Apesar de suas opções, Júlio colocou a mim que ele não era “católico” ainda. Segundo ele, para ser católico seria necessário “confessar tudo”. Ele era batizado na igreja, então tinha o começo, mas tinha que fazer muitas coisas ainda, primeira comunhão, crisma, casamento na igreja “para Deus conhecer os casados”. Esta posição também foi afirmada por Irene ao Padre. Assim como no caso dos evangélicos, se Júlio se afirmasse católico estaria mentindo para Deus. Ele era “meio” ainda, afirmação que segundo ele deixava os demais confusos.

Para ser católico. Daí vai ser mais complicado. Porque quando se confessar tudo, tem que ficar quieto, tem que ser igual santo. Ele falou para nós – algum falar mal de vocês, vocês não respondem – então é uma coisa triste também, mas tem que fazer. Se falar mal de mim eu vou ter que responder, ué! Mas não pode. É coisa ruim. Não é ruim! Ele fala para nós – se algum entregar a vida de vocês, tudo bem, vocês vão direto – ele fala – só que vocês têm que seguir. Vocês vão seguir de

uma pessoa só, só a Deus. Tem que seguir só Ele – ele fala – para a gente chegar lá! Agora vocês pensem alguma coisa aqui na Terra, aí você já é contrário – ele fala.

Assim, ser católico além de necessitar ter todos os sacramentos, confessar todos os pecados para estar livre deles, implicava em não pecar mais. Isto inclui assumir uma perspectiva absolutamente passiva diante de agressões, algo evidentemente bastante relevante e difícil para Júlio. Podemos relacionar isso a uma inversão da relação valente/covarde a qual já abordei ao trabalhar a cosmologia. Esta posição contraria a perspectiva da valentia, do revide, o que é caracterizado como ruim, como triste, mesmo que depois negado. Teriam que ter o pensamento só em Deus, ou seja, há necessidade de um ascetismo, não pensando as coisas terrenas. Aquele que fizesse confissão não poderia mais trair a mulher, se traísse novamente não teria mais confissão.

Na perspectiva de Irene algo similar apareceu, com o impedimento de as pessoas que foram catequizadas e casadas na igreja de se casarem novamente, mesmo com o falecimento do esposo. Com esta posição ela colocava em dúvida o próprio diácono da igreja, pois após sua mulher o largar por outra mulher, ele estava namorando outra.

Agora de hoje em diante, não dá para entender mais nada – eu falei para ele [o diácono]. Porque diz que lá no Céu tem uma porta que a gente que já aceitou Deus vai entrar lá. Agora nosso companheiro ou companheira vai esperar lá, para nós fazermos o último perdão.

Novamente vemos a questão do destino pós-morte e a passagem ao Céu marcada pela ética em vida. Além da questão da traição, para uma vida conforme a Palavra a pessoa pode ser casada, mas este casamento deve ser único e vitalício, perdurando após a morte. Os ministros e diáconos da igreja deviam ser o exemplo da mesma, o que Irene questionava relacionando os casos concretos de seus divórcios. A inconstância do diácono acaba deixando ela própria em dúvida sobre a posição dele e se soma a inconstâncias daqueles a quem Irene procura ensinar, por isso “não dá para entender mais nada”. O exemplo é tomado como o parâmetro de verificação da palavra da pessoa, e que parece fundamental àquelas pessoas cujo prestígio se vincula à fala, não apenas o cacique, mas também os religiosos. E o mesmo ocorre ao os demais avaliarem o casal.

Além das associações estabelecidas com elementos divinos, também a ética do católico é tão central quanto o que vimos com Maria

Jesus. Mas aqui o foco está no casamento monogâmico, no respeito e na passividade frente a possíveis agressões. A partir do próximo tópico ficará evidente que esta passividade não era a perspectiva de Maria Jesus, sempre muito combativa em seu papel de tia.

A conversão, marcada pelos sacramentos e pela confissão indica também esta mudança nos comportamentos. Quando Júlio tinha 17 anos uma freira dissera que ele podia fazer a confissão, mas ele recusou, pois na época ele bebia, fumava, jogava *snooker* e futebol. Se aceitasse fazer confissão, estaria sendo “jogado no fogo”. Ou seja, fazer a confissão (Primeira Comunhão) implicava aceitar outra forma de vida, cuja impermanência implicaria em ser atirado no fogo, o que aparentemente não ocorreria para aqueles que não confessassem a primeira vez, como se aceitar a conversão implicasse aceitar uma possibilidade de destino diferenciada, não implicada para aqueles que não se convertessem. É como se o processo de conversão marcado pela ritualística implicasse uma recomposição do cosmos para a pessoa ou um comprometimento nele. Virar “católico” significa passar a se colocar em um cosmos em que existe Céu e Inferno, tendo que seguir a partir de então uma determinada moral e comportamentos determinados para se associar ao primeiro, sob o risco de, caso contrário, ser jogado necessariamente no segundo. E aparentemente nada disso valeria para quem não se posicionasse neste cosmos como evangélico (*kórég*) ou católico (*há*). Júlio considerava que estava quase chegando o tempo de ele se confessar, pois não bebia e não jogava mais.

O seguir a Palavra apareceu também como uma forma de “captura” em colocação feita por Irene ao se queixar da falta de interesse dos demais. Irene estava tentando passar as coisas que aprendera, mas parecia não “parar na mente” dos outros o que ela dizia. Ela tinha a impressão de que só ela tinha mente. Ela opunha a isso ao fato de ter convencido seu filho, então com 15 anos. Tinha “pego ele sobre a Palavra”. E não bastando esta espécie de “captura”, ela queria fazê-lo também “passar” aos demais. Para tanto ele deveria superar a divisão entre homens e mulheres ao ensinar, algo possível a partir da perspectiva dos santos e que deveria ser tomada pelos mediadores da Palavra:

Ele tinha vergonha para passar a palavra para as mulheradas. Daí eu convenci ele também. Falei assim para ele – para nós não existe mulher, porque a mulher é Mãe do nosso Salvador. Então se nós temos vergonha da mulher, nós temos vergonha Dela. Porque em qualquer coisa Ela nos dá perdão também. Se nós fizemos aquela leitura,



aquela Palavra de Deus, na frente das mulheradas, Ela dá salvação para você também – falei para ele – porque a mãe tem mais dó de seus filhos. O pai está ali, para trabalhar para sustentar os filhos, agora a mãe não falta dentro da casa. A Mãe é a mesma coisa.

Como vimos nos capítulos precedentes, os santos seriam como uma família, Nossa Senhora Mãe, Deus Pai e Jesus Filho. A posição de Mãe aqui é privilegiada, pois a mãe é quem tem mais dó dos filhos, enquanto o pai deve garantir a família economicamente. Os que ouvem e seguem a palavra seriam como uma família virtual de Nossa Senhora como discuti no capítulo anterior. A comparação feita lá, com a posição de Deus como cacique, foi feita também por Irene, que disse que ali, assim como não ouviam a Palavra, também não ouviam o cacique. A comparação da posição dos santos como lideranças, caciques da comunidade, ressalta uma relação de cuidado que deveria implicar, de um lado, que os demais ouvissem a liderança, por outro, deveriam também pensar nela, respeitando aquilo que dizem.

Trata-se de uma família virtual comparável a uma relação de liderança. Aqui estas posições de parentesco são aplicadas ao pregador da Palavra, que não poderia diferenciar os filhos por sexo. É uma posição similar à que assumia Maria Jesus, portanto, pois da mesma forma que uma mãe não diferencia os filhos por sexo ao cuidar deles, também o pregador não poderia diferenciar aqueles para quem explica a Palavra. Colocando-se desta forma com os afetos maternos para com os demais, da mesma forma que os santos e a Mãe celestial, há então a possibilidade de se tornar santo no pós-morte, o que foi colocado por Irene em continuidade à citação anterior:

Agora tem algumas igrejas que afastam a Nossa Senhora. Tem algumas igrejas que afastam o santo. Mas como que nós vamos afastar o santo se nós estamos querendo virar santo? Isso não tem resposta. Porque se a gente seguir a Palavra, seguir bem certo, a gente vai virar santo também. E como que vamos afastar aqueles santos e pedir só para Deus? Para Jesus? Se eu gosto de Jesus, eu tenho que gostar da Mãe dele também.[...]

Porque se a gente seguir a Palavra certo, não pecar, pecado grave, você pode virar santo também, quando falecer. Você pode receber o Espírito Santo. Agora se você andar só virando assim, fazendo as coisas que não dá para fazer, e não receber o perdão, com os bispos que não são

casados, os padres, depois nós não sabemos o que vai acontecer com você, quando falecer. Agora quando a gente recebe a Palavra, quando a gente segue, e não cometer o pecado mais grave que está na Bíblia, quando você falecer você pode virar santo. Você vai estar lá, não vai morrer mais.

O virar santo aqui, ao invés do recebimento do coração de Jesus Cristo como no caso de Maria Jesus, se dá pelo recebimento do “Espírito Santo”. Há um sentido similar ao que colocava Maria Jesus do Espírito Santo como sendo um espírito dos santos, o mesmo tipo de espírito que os santos têm. Apesar de o recebimento deste espírito não estar necessariamente relacionado à castidade, há uma evidente hierarquia, com uma posição privilegiada àqueles que são castos. Apenas eles podem dar o perdão. Estes estariam mais próximos da santidade. Há uma gradação, portanto, que concorda com a posição de “meio católicos” de que Júlio falava.

Diferentemente de Maria Jesus, não há um destino diferenciado para os santos verdadeiros e os demais. No entanto, apenas os verdadeiros santos no pós-morte não voltariam a morrer, permanecendo no Céu com Deus. Ou seja, o virar santo, assim como no caso de Maria Jesus, apesar da diferença cosmológica, implica em uma diferença pós-morte. Tanto aqui como no caso de Maria Jesus se trata de uma possibilidade individualizada. O papel do pregador em seu virar santo é procurar fazer com que os outros lhe sigam, aconselhando-os, assim como uma mãe e uma liderança fariam. Para Irene o virar santo se daria apenas no pós-morte e apesar da comunicação possível com Jesus, ela é bastante mais limitada e não prevê trânsitos, ou antes é justamente o fim dos trânsitos entre Céu e Terra. O fim do morrer. Notar que o virar santo também dá a ideia de um “virar” diferente de outras formas de “virar”, de “andar só virando”. O virar santo parece uma forma final do “virar”.

A ascese que é exigida para se alcançar este destino diferenciado tanto pode ser aproximada de uma ética evangélica como uma ética xamânica. Como aponta Chaumeil (2000, p.157) xamanismo e cristianismo podem se aproximar através desta noção de santidade e em alguns casos restrição a sexualidade, algo que poderia ser percebido nos ritos de iniciação de xamãs e líderes evangélicos. Aqui vemos de maneira similar o foco nos rituais, nos sacramentos, como processos de diferenciação ética no mundo. Os mediadores dos santos e da Palavra são mediadores do “virar (no) santo”.

Assim como no caso de Maria Jesus, a posição de Nossa Senhora como Mãe parece afastar os crentes, que não respeitariam este vínculo

familiar. No entanto, a perspectiva moral dos crentes sendo similar à proposta por eles, parece abrir possibilidades diversas de experiências, que Irene comparou às dela própria.

Dos crentes eu não sei, eu nunca fui crente. Deles dizem que vem Espírito Santo no corpo da gente, eu ouvi falar – Daí nós enxergamos tanto por aí, anjo vivo – Se for assim, na minha vida, eu fico feliz, eu fico alegre em todo lugar onde eu estiver. Agora eu nunca vi o santo vivo, eu nunca vi o Jesus vivo. No meu sonho às vezes eu vejo Ele. No meu sonho. Eu ouço a voz também. [...] Um dia eu estava dormindo mesmo, à noite. Eu ouvi uma voz dizendo para mim que a gente faz o trabalho, mas diz que é Ele que sabe quem vai ser salvo, se for a hora dele. Ele falou para mim assim. Daí eu tenho medo Dele. Porque se a gente fizer as coisas assim que não dá para fazer...

A possibilidade de comunicação com Jesus Cristo é reconhecida e coloca a possibilidade também de os crentes estarem em contato mais direto com Ele e os anjos vivos, já que poderiam receber o “Espírito Santo” ainda em vida, adquirindo a capacidade com isso de ver os anjos na Terra e terem a alegria santa permanente. Basta lembrar a experiência de Marco que narrei no capítulo segundo. A multiplicidade das experiências é possível ainda que só se reconheça a verdade a partir da experiência própria. Apesar da ênfase dada aos comportamentos em vida, apenas Jesus, liderança do Céu, saberia quem seria salvo e quando. Neste sentido, causa temor, e reforço da necessidade e única alternativa a quem deseja a Salvação: seguir certo, não ter erro. Este temor contrasta com a alegria que é estar com Deus, com os anjos e santos vivos.

A partir das colocações de Júlio e Irene, fica reforçada a posição maternal e paternal de Nossa Senhora Aparecida e Deus. Vemos que não só os xamãs poderiam ter um destino diferenciado, não só os xamãs estariam no caminho para “virar (no) santo”. Este caminho seria o verdadeiro caminho da Palavra, dos católicos, e quiçá também de algum evangélico, apesar da ambiguidade em sua caracterização, ora com a capacidade de incorporar o Espírito Santo, ora trabalhando com o demônio. Este caminho seria possível desde que se atentasse à ética prescrita e a seguisse exemplarmente. Neste caso, não seria necessário ser celibatário, mas ser absolutamente fiel ao esposo até mesmo após a morte, não beber, fumar ou jogar, indicando para uma ascese e uma rigidez ética que seria a única alternativa ao fiel para tentar sua salvação

como santo imortal. Não bastaria não fazer o mal, mas seria necessário também ser passivo diante de agressões, sequer podendo retrucar um xingamento. Jesus, porém, é quem saberia quem seria salvo e em qual momento, dando a impressão de que nada está garantido e, portanto, o temor reina, já que o destino pós-morte passa a ser a maior preocupação em vida. Seria uma vida contraditoriamente mais triste, mas mais certa, para um destino espiritual ideal, sem mais morte, alegre ao lado de Nossa Senhora e Deus.

Apesar das diferenças em relação ao que vimos com Maria Jesus, portanto, vemos semelhanças fundamentais em relação a questão da moralidade e a possibilidade de um tornar-se santo. No plano terreno, porém, as posições de Júlio e Irene indicam que mesmo entre católicos haviam divergências. Maria Jesus não se contrapunha a iniciativas da Igreja Católica no local. No entanto, a posição de Irene e Júlio na intermediação com o padre a tiravam do centro deste movimento. Ela procurava desmerecer a posição de Júlio, destacando seus pecados e que ele “falava demais”. Um suposto erro e a prisão de Júlio reforçaram este posicionamento. Um detalhe interessante é que tempos após a festa de São Pedro mencionada na seção anterior, os quadros foram retirados do mastro e Maria Jesus os colocou atrás de sua mesa com os santos. Como descrevi, os quadros não ficaram voltados ao poente, mas um ficou voltado ao centro da aldeia, e o outro, conseqüentemente à periferia. Um destes quadros, feito por Júlio, estava muito desbotado, e o outro estava com cor, então Maria Jesus disse que o desbotamento ocorrera por causa dos pecados de Júlio. Ou seja, seus pecados afastaram, apagam o santo, o desconstruíram, por assim dizer. Assim, havia uma disputa no plano terreno entre eles e acusações mútuas que tomam caráter cósmico através do quadro do santo, revelando uma não proximidade real àquele santo. Isto apesar de aparentemente não haver contradições muito pronunciadas em termos cosmológicos mais amplos entre Maria Jesus e Júlio e ambos estarem apoiando o mesmo grupo político na Água Branca.

Nesta comparação, é possível contrastar com a proposta de Rosa (2005, p.274; 304) de que haveria duas espécies de “catolicidade” entre os *kamhgág*, uma vinculada à Igreja romanizada e outra ao “sistema caboclo”. Aqui as “catolicidades”, ou mesmo as “cristandades” possuem proximidades, mesmo quanto têm referências diversas, de um lado a experiência xamânica e evangélica de Maria Jesus, de outro a experiência junto a igreja, com uma influência evangélica indireta mas também muito notável e sobretudo católica entre Júlio e Irene. Se cada um deles constrói diferentes cosmologias, têm propostas similares em

sentidos muito fundamentais de suas experiências, e podem inclusive ser colocados em um mesmo conjunto político em momento de oposição faccional. Neste sentido, estas experiências se aproximam mais das tentativas de mediação entre tendências xamânicas e religiosas que Rosa (2005, p.309) descreve no caso da Igreja Católica São José, na TI Votouro, ainda que a disputa aqui se desse muito mais entre os próprios *kanhgág* envolvidos.

Vejamos agora os planos em que política e cosmologia se colocam simultaneamente na Terra de maneira mais decisiva.

### **4.3. Helena e Maria Jesus na política terrena**

No primeiro capítulo mencionei que o trabalho de curadores não indígenas era procurado para influenciar eleições indígenas. No capítulo anterior vimos que Maria Jesus narrou durante uma das festas a associação entre o cacique e vice cacique da Água Branca e Deus e santos que os protegeriam. Neste capítulo apontei que as festas de santo tinham relação com a atividade de Maria Jesus, mas também eram realizadas independentemente e relacionadas a outros esforços, como o de Júlio e Irene em fortalecer o catolicismo através da relação com a Igreja oficial, além da iniciativa de outras famílias. Sugeri que as festas seriam também eventos que fortaleceriam a relação com o santo, sendo neste sentido eventos cosmopolíticos. No entanto, pudemos ver alguns elementos de tensão entre Maria Jesus e o referido casal, manifesto principalmente nestes eventos. Na seção anterior, apresentei diferenças em relação a cosmologia entre eles, ainda que tivessem uma proposta similar de alcançar a santidade, com consequências distintas no pós-morte. Neste tópico, voltando a tratar de Maria Jesus, explorarei como ela se envolvia na política, passando novamente por estes pontos mencionados durante a tese, mas agora vistos a partir da perspectiva da *kujá*. Vejamos, então, como ela se posicionava frente aos esforços de relação com a Igreja oficial e também como ela atuava na Terra contra curadores, evangélicos e os opositores políticos nas aldeias. Em seguida veremos também a atuação política da *kujá* Helena, que já foi mencionada anteriormente, a partir da qual poderemos considerar a relação entre política, parentesco e os processos de conversão.

Como afirmei, Maria Jesus pode ter sido uma das vozes de influência para a criação da aldeia Água Branca em 2011, uma aldeia cuja proposta inicial era a de um espaço com uma nova “lei”, uma nova “cultura”, com uma moralização dos comportamentos e combate a “bagunça” especialmente dos jovens. Lembro aqui, como exposto na

introdução, que esta aldeia representou, nos anos seguintes à sua criação, um lugar de contraposição, com uma minoria das famílias da TI apoiando-a e compondo-a. No entanto, ela teve rápido crescimento, representando um lugar alternativo à “bagunça” e concentração populacional excessiva na aldeia Apucarantina. Com este crescimento, também se fortaleceram oposições no interior da Água Branca, que resultaram no questionamento da liderança de seu cacique até então independente. Estas disputas passaram a ter um viés claramente religioso de oposição entre católicos e crentes após uma briga que fez com que houvesse um racha em uma das igrejas evangélicas na aldeia. No grupo de Moisés, liderança que já havia deixado esta mesma igreja e que já havia perdido espaço político na aldeia, ficaram os católicos. No grupo do “representante”, cunhado de um dos pastores, ficaram os crentes. Ainda que houvessem exceções em cada lado, os próprios indígenas reconheciam tal divisão.

Desta forma, o grupo político a que pertencia Maria Jesus, malgrado a influência muito maior dela como *kujá*, estava reduzido em 2015 a algo como 15 a 20% da população da TI Apucarana como um todo, representando talvez pouco mais da metade da população da Água Branca.

Tendo discutido a cosmopolítica da *kujá*, podemos colocar que o movimento inicial para a criação da aldeia condizia com a proposta moralizadora de Maria Jesus no plano terreno. Apesar de eu não ter informações que possam dimensionar sua influência neste processo, ela própria narrou a mim algumas ações e eventos relacionados à criação da aldeia e as disputas envolvendo as lideranças dali que permitem ver de que maneira seu trabalho se insere no contexto político terreno.

Desde meu primeiro encontro com Maria Jesus durante o mestrado ela já acusava de terem sido feitas macumbas relativas à criação e chefia na Água Branca. Em 2012 ela contava que tinha encontrado um saquinho de saravá que lideranças de Apucarantina teriam feito contra os que eram da Água Branca, para poderem mandar também na aldeia ali. Seria Nossa Senhora Aparecida quem indicara a Maria Jesus o local em que o pacotinho estava. Se tratava de um pacotinho de pano costurado com linha vermelha, de uns três centímetros, dentro do qual haveria um pedaço de carne de uma pessoa e cabelo de outra, havendo também um pequeno papel junto a este saquinho. Em 2015 ela contou novamente sobre este pacotinho (acredito que fosse o mesmo), fazendo desta vez relação com a eleição que levava à criação da Água Branca. Segundo ela, teria sido um curador de uma cidade da região, que ela caracterizou como “saravá”, que teria

influenciado o resultado da eleição. Inicialmente alguns homens da facção da futura Água Branca teriam ido a este curador. Como Maria Jesus estava apoiando este grupo, as pessoas pensaram que era ela quem estava fazendo alguma coisa. O próprio curador teria acusado Maria Jesus. Este pacotinho teria sido feito justamente por este saravá, para que o candidato da facção da Água Branca perdesse, abrindo para o outro ser cacique. Maria Jesus, após encontrar o pacotinho, foi enfrentar novamente o curador. Mostrou-o ao saravá como uma evidência do trabalho deste, fazendo coisas para os outros.

Nunca eu vim aqui na tua frente. Mas quem mandou foi Ela, que [é] Nossa Senhora Aparecida, que abriu estrada para chegar aqui – falei assim para ele. Ele disse – Não fui eu que fiz! – É você mesmo. Se fosse Marta que fez esse macumba, já tinha chegado assim na casa dela – falei assim para ele.

O curador confirmara, então, a visita de três homens ali, confirmando a acusação. Após a eleição, o cacique eleito quis transferi-la para outra área, segundo ela. Neste período este saravá teria atuado também para a criação da aldeia Água Branca. Uma das lideranças atacadas através desta macumba perdeu tudo o que tinha, sua casa, mulher, e passou a residir na cidade. Tiraram sua sorte através da macumba. O nome de Moisés também estaria nos curadores, mas fora tirado de lá por Nossa Senhora Aparecida.

Mas nem todos os curadores eram diretamente combatidos por Maria Jesus. Sobre Marta, Maria Jesus afirmou que antes também não trabalhava bem, mas ela teria falado com a curadora para não fazer mais mal para os outros e a partir de então ela não estaria fazendo mais. Por isso não ouvi qualquer acusação de Maria Jesus contra esta curadora, o que não significava que trabalhassem juntas.

Nestes processos políticos, as acusações, como a própria Maria Jesus reconhece, são mútuas. Nas eleições as acusações existiam sempre de maneira velada. Assim, não só Maria Jesus como outras pessoas desconfiavam de viagens feitas pelo ganhador de um destes processos eleitorais logo após o resultado, como vimos no primeiro capítulo. Maria Jesus deu a entender que neste tipo de caso, logo “fariam contra” o cacique, ou seja, através de disputas faccionais iriam tentar destituí-lo.

No caso dos conflitos referentes às facções na Água Branca Maria Jesus disse que a disputa se dava porque estavam “encontrando” Moisés, para ficar no lugar do cacique. Neste contexto, ela contou-me de seu enfrentamento direto também com o pastor de uma das igrejas

evangélicas. Ela se ofendera com as acusações que os evangélicos estavam fazendo contra ela. Eles ficavam falando alto se referindo à sua casa como “casa do Satanás”.

Ele falou assim para a menina, ele fez oração, diz que a mulher conversou na boca dele – é tua mãe que conversou na minha boca – ele falou. Daí a menina contou para mim. Ah, meu Deus do Céu! Onde se viu essa conversa na boca da gente?! Onde se viu?! Eu sou católica, como é que não conversa dentro da minha boca? – Falei assim. Daí [ele disse para a menina] – tua mãe está mexendo com Satanás! Vou fazer oração nela para virar no crente, para [se] entregar [a] Jesus Cristo – ele falou assim para a minha menina. Daí ela contou para mim quando chegou – ah, vou falar na cara dele. Ele tem muito pecado. Ele engravidou a irmã dele, mas como é que fica virando assim?

Neste trecho vemos uma contraposição de Maria Jesus à possibilidade da incorporação, que aparentemente teria sido da própria Maria Jesus no corpo do pastor, ainda que o trecho seja de difícil tradução. Ela se contrapõe destacando que incorporações não ocorrem com ela, que é católica, dando a entender que não poderiam ocorrer também com o pastor. Maria Jesus contou que perguntou para Nossa Senhora Aparecida o que fazer, “chorando por causa da bagunça” que chegara ali. Nossa Senhora Aparecida dissera: “vou marcar três horas para você. Tem que surrar o Satanás que está falando para você”. Maria foi então atrás do pastor. Maria foi enfrentá-lo diretamente e desafiou: “me derruba agora, para ver se você tem poder de Deus”. E em seguida, não tendo ela caído, voltou-se contra o pastor, surrando e derrubando-o. Não só Maria Jesus mas outras pessoas que a acompanhavam teriam também batido no pastor. Ela disse que não tinha medo do Satanás e se contrapôs ao pastor, citando sua conversa com Jesus Cristo e ela não ter mais sujeira em sua vida, como mencionado no capítulo anterior. Esta posição contrastava com a do pastor, que supostamente teria engravidado sua própria irmã de sangue (antes de ser evangélico, detalhe para ela insignificante). Este enfrentamento parece ser a verificação de quem fala a verdade, ou seja, quem é que realmente possui o poder de Deus, já que ambos o afirmam. Podemos colocar, portanto, como uma disputa de perspectivas entre eles. Eventos como este parecem pretender desfazer a diversidade opositiva que o segundo



capítulo desta tese compôs, fazendo prevalecer, com provas cabais e públicas que há apenas um caminho de Deus.

Maria Jesus, diferente do que colocava Júlio, não admite a posição passiva frente àqueles que fazem o mal. A única alternativa é que o curador ou o crente deixe de fazer o mal, deixe de andar atrás de Satanás, ou então Maria Jesus não apenas o enfrentará cara a cara, como o exporá em público e se necessário o derrubará e lhe dará uma surra. Podemos dizer então que Maria Jesus promove a política dos santos não apenas pelo convencimento e aconselhamento, mas também combatendo os opositores diretamente. Uma postura guerreira, portanto.

Com estes enfrentamentos, a oposição católicos/crentes na política terrena na Água Branca passou a ter sua expressão religiosa máxima entre os dois mediadores principais que estavam envolvidos no conflito, este pastor referido e Maria Jesus, com acusações mútuas de que o outro trabalhava com Satanás. Assim, outras dificuldades que enfrentava a comunidade acabavam resultando em acusações ao outro lado. Maria Jesus acusava o pastor, por exemplo, de ter impedido a instalação de água na aldeia, através de suas orações e enterrando documentos. De outro lado, o pastor, acusava a *kujá* de macumbeira, que falava mal dos próprios católicos e que queria ser mais que os outros, ainda que fosse mais cauteloso ao expor exemplos concretos a mim.

O poder de Maria Jesus e dos santos não é absoluto, e ela acaba, assim como os outros, indo para a aldeia Água Branca e sofrendo sem a água encanada. Da mesma forma, como mencionei no capítulo anterior, a presença de crentes ameaçava até mesmo a mina d'água santa, que poderia secar se os crentes passassem a ir lá. Neste caso, a disputa política na Terra é evidentemente uma disputa cósmica e vice-versa, na qual ambos os lados recorreriam a seus respectivos guias. Fortalecendo as relações com santos (ou Deus) através de orações, cultos e festas, cada um busca aumentar sua influência para lutar contra as forças de Satanás e derrubar os opositores.

Nestes contextos de disputas cósmicas, a atuação da *kujá* pode influenciar também diretamente as decisões do cacique. Isso fica evidente por um caso ocorrido com um cacique de uma TI. Segundo narrativa de Maria Jesus, uma mulher estava querendo tomar o marido de outra. Para tanto, segundo Nossa Senhora Aparecida, a mulher teria ido atrás de curador para matar a esposa do homem, além de ter agredido esta. Maria Jesus revelou isso ao cacique, que conseguiu verificar as informações por depoimentos de envolvidos no caso. Ele então decidiu transferir a agressora para outra TI. Na viagem, ela

xingava o cacique, dizendo que ele iria sofrer. Depois disso, ele, que não tinha problemas de saúde, começou a sentir tonturas. Ele caiu, estava com “bichinhos” no meio da boca dele, atentando a cabeça dele. Ele ficou com medo de morrer e foi consultar Maria Jesus, mas como era evangélico ela não pode tratá-lo adequadamente, pois ao fazer a oração não encontrava nada no corpo dele.

Este caso é interessante pois vemos como uma questão de relacionamentos amorosos acaba tomando uma dimensão cosmopolítica, passando pela *kujá*, chegando ao cacique, que ao se envolver acaba sendo atacado por macumba, ameaçando sua própria sobrevivência. O cacique também está em meio a um jogo de forças cósmicas, não apenas políticas. Apesar de evangélico, este cacique era apoiado privilegiadamente por católicos na aldeia, o que o deixava em posição ambígua. Ele parecia não estar frequentando os cultos evangélicos, mas também não podia ser tratado por Maria Jesus. Ele ficava sem ter uma posição cósmica claramente definida, tendendo a sofrer com os ataques, sem uma proteção divina, seja por uma perspectiva ou outra.

No caso da aldeia Água Branca em 2015, a contraposição política acabou coincidente com a posição de crentes ou evangélicos. Isto, como destaquei, se deu em um contexto histórico específico, não sendo algo facilmente generalizável. Mesmo quando esta divisão é afirmada, como neste caso, se pode encontrar famílias importantes como “exceção”. No entanto, a partir da perspectiva cosmopolítica de Maria Jesus parece se reforçar tal oposição, com a generalização de que os crentes seriam de Satanás. Esta afirmação genérica não significa que todos os crentes em particular sejam considerados do Satanás, como já destaquei no capítulo anterior, pois há crentes que vão ao *Vênh Kuprîg Jamã*. Avalio que mesmo para Maria Jesus esta oposição se colocasse de maneira muito mais forte em 2015 que em 2012, quando ela própria me contou sua posição como evangélica antes de ser *kujá*, sem ressaltar qualquer problema nisso. Política e cosmos não estão apartados. Pelo contrário, parece ser muito parcial querer tratar de um sem abordar o outro. A política de Maria Jesus contra os evangélicos e contra os saravá e curadores parece indissociável da política do grupo que ela apoia. E existe a tentativa de fazer coincidir o grupo político àquele protegido pelos santos. Na medida em que isso é alcançado, Maria Jesus passa a ter uma posição política no plano mais terreno desta, chegando até mesmo a se colocar sobre o cacique, por exemplo, ao dizer que após sua visita ao Céu ficou com dó dele, assim como tinha dó de suas famílias, como mencionei no capítulo anterior, mas tal posição parece muito

instável, pois a não coincidência exata destes planos sempre está colocada.

A posição da *kujá* parece complementar-se com a do cacique em certas situações. Ela aparece também como conselheira, uma das principais atribuições também do cacique, mas que em seu caso adquire um caráter cósmico. Ela explicava que ninguém deveria fazer mal para os outros, indicando para as consequências de uma vida de pecado, de sujeira, e recomenda uma vida limpa, livre de pecado, sendo ela própria um exemplo neste último sentido. Em seu caso sua fala era importante também nas outras esferas do cosmos, pois no *Vēnh Kuprīg Jamã* ela conversava com os mortos e através da fala tinha que convencer almas perdidas a voltarem ao mundo dos vivos. No Céu a *kujá* conversa com Deus, Jesus Cristo, Nossa Senhora Aparecida, ela ouvia as explicações, mas também se expressava, falando, cantando, rezando. Sua função, por assim dizer, não se resume nem a ouvir, nem a ver, nem a falar, nem a cantar.

Acrescento ainda que Maria Jesus também atuava na política dos brancos. Além da revelação do candidato que ganharia nas eleições locais, apenas olhando para o santinho do candidato, como me contou Pagfỹ, ela contou-me que “a mulher em Brasília”, mesmo sem a conhecer, foi “encabeçada” por Deus para ligar para Maria Jesus, que também não a conhecia. A candidata ligou em Londrina depois da primeira votação. Nossa Senhora Aparecida revelou que ela ganharia. Na segunda-feira após a eleição, vitoriosa, a mulher ligou novamente para Maria, perguntando se ela era índia e convidando-a para ir buscar um presente bem grande em sua casa, mandaria um jato para buscá-la. Mas Maria recusou, por achar que iria evacuar em suas próprias roupas durante o voo.

As políticas indígena e não indígena, portanto, estão envolvidas na cosmopolítica da *kujá*. Toda a política na Terra pode ser xamanizada. A *kujá* e os santos podem se colocar sobre, portanto, até mesmo a posição mais alta da política dos brancos. Mas inversamente, os curadores, os saravá e os pastores, estão também envolvidos na política da comunidade indígena, em sua “política interna”. E a *kujá* não tem poder absoluto para vencê-los, estando em uma disputa de forças com eles. Antes de passarmos ao outro lado, porém, vejamos outro caso de envolvimento de uma *kujá* na política dos homens, neste caso também relacionada a processos de conversão.

### Política, afetos e conversão

Vimos desde o primeiro capítulo que a relação com *kujá*/curadores, com Deus/santos, pode seguir lógicas de aliança relacionadas de maneiras distintas à oposição bom/ruim, fazer o bem/fazer o mal. O vínculo de aliança se evidencia nestas propostas de troca com o santo, sendo elas intermediadas ou não. No entanto, não é apenas a troca e a evidência da eficácia e do poder do santo, de Deus e do curador que influenciam tal aliança e o posicionamento do ator entre católico ou crente. O caso de Jair permitirá ver que a política e as relações familiares influenciam tais ligações.

Jair era sobrinho da *kujá* Helena, que já foi mencionada aqui bastante negativamente, por ela trabalhar utilizando bebidas alcóolicas. Ele próprio frequentara a igreja evangélica desde criança, tendo se batizado na igreja aos 15 anos, idade comum de batismos de evangélicos de segunda geração. Ele era ligado a um grupo político na aldeia em que residia, sendo uma promissora liderança apesar de bastante jovem. Por esta posição, porém, ele se envolveu em uma briga na aldeia. No dia desta briga, seus parentes evangélicos não o foram consolar, por estarem também implicados na disputa havida. A única que foi conversar com ele foi Helena, surpreendendo ao próprio Jair, que não costumava conversar com ela. Ela lhe disse que o tinham envolvido na briga por terem inveja dele, por ele ter conseguido sua habilitação de motorista. Ele devia permanecer na casa onde morava, quieto, que as coisas iriam dar certo para ele e um dia ele poderia ser até cacique da TI. Mas ele não devia ter pena daqueles que brigaram com ele, pois eles sofreriam muito, ela revelou. Ela também previu que haveria resultados favoráveis ao grupo político que ele apoiava.

Esta briga e a visita de Helena fez com que Jair deixasse de frequentar a igreja evangélica e passasse a conversar com Helena e também consultar-se com outros curadores não indígenas. Ele questionava as acusações que outras pessoas faziam a Helena de que ela trabalharia com o demônio. Segundo ele, se tal fosse o caso, o demônio cobraria Helena através de seus filhos, que lhe teriam que ser entregues, algo semelhante ao que vimos na perspectiva evangélica de Marco. No entanto, os filhos de Helena eram vários e nenhum morreria. Apesar disso, a mãe de Jair tinha medo de Helena e buscava não a contrariar. Também ele buscava dar tudo o que Helena lhe pedia.

Em breve conversa com Helena, com Jair como tradutor, ela me disse que trabalhava com Nossa Senhora Aparecida. Não era Helena quem atendia aquilo que pediam, era a santa. Helena também podia ver nos olhos da pessoa se ela estava enfeitiçada. Ela conversava apenas em

*kanhgág* com a santa, pedindo para que nada de mal acontecesse para seus filhos, irmãos, parentes. Ela começara seu trabalho como *kujá* com idade de 30 anos, após várias visitas de Nossa Senhora Aparecida. Orientada por Deus, ela não podia fazer nada de mal a ninguém. Ela se dispôs a fazer orações para mim, parecendo não entender o porquê de eu procurá-la se não fosse para ser atendido, mas tinha que terminar primeiro as orações que fazia a outra pessoa, ou seja, ela podia atender apenas uma pessoa por vez.

O trabalho de Helena, portanto, pareceu-me muito similar ao de Maria Jesus, mas com aparente maior limitação, e com uma influência mais diretamente relacionada a sua família extensa e mesmo nesta com lacunas.

Jair achava difícil voltar para a igreja novamente, devido à oposição política na aldeia. Se fosse teria que ir a uma igreja longe, junto com os brancos ou em uma aldeia distante. Diante destas dificuldades, Jair disse ter se questionado se Deus esquecera dele, e lendo a Bíblia, ele questionava determinadas doutrinas das igrejas mais radicais, como a restrição a vestimentas e cortes de cabelo, o que aparentemente também dificultava sua aproximação a outras denominações evangélicas.

Sua conversão evidencia a relação da política humana e processos de aliança com Deus e os santos, bem como a consulta a curadores ou *kujá*. As disputas políticas com parentes são em geral emocionalmente difíceis e só são superadas após muito tempo, quando o são. Em outros casos que envolviam tais disputas, dependendo das redes de parentesco, as vezes era possível mudar de igreja, ou frequentar a mesma igreja em uma aldeia próxima. Neste caso, porém, com a tensão envolvendo uma correlação de parentesco com uma oposição formada entre crentes e católicos, isso era inviabilizado. Foi preciso, então, fazer alianças cósmicas outras, que pareciam, pelas revelações da *kujá*, promissoras a seu futuro político. As disputas políticas na Terra, portanto, tem implicações cósmicas, fazendo as pessoas eventualmente mudarem de perspectiva de suas relações cósmicas.

#### **4.4. Curadores na “política interna”**

Como apresentei em outro lugar (CIMBALUK, 2013), “política interna” era uma expressão utilizada por algumas pessoas para falar sobre situações onde o faccionalismo era elemento decisivo. Não se trata, portanto, de um caráter sempre presente na comunidade, mas sim determinados momentos ou eventos em que há facções em disputa. Em

uma comunidade, portanto, poderia haver ou não “política interna” em determinado momento. Ressalto aqui como esta “política interna” é também externa, ou o quanto sua internalidade envolve não indígenas no que tange a consulta a curadores<sup>131</sup>. Quanto mais próximo e envolvido com as pessoas da TI, mais um curador não indígena passa também a compor o jogo político. Neste cenário de mútuas desconfianças, mútuas acusações, os boatos indicavam para várias situações em que curadores teriam influenciado o resultado das disputas políticas das aldeias, como já adiantei no primeiro capítulo, além do já colocado por Maria Jesus.

Um interlocutor contou-me que sua “comadre” contara para ele quem seria o vice-cacique que seria escolhido pelo cacique. A escolha do vice era aguardada com muita ansiedade e parecia não apenas indicar para as alianças políticas, mas também para a própria forma em que o cacique iria trabalhar. A “comadre” acabara errando sua previsão, apesar de que, em um primeiro momento, o candidato que previra quase tivesse sido escolhido.

A desconfiança e observação das ações de um candidato eleito não apenas são difundidas como em um caso um interlocutor disse ter confirmado isso com um dos curadores que teria ajudado o cacique. E podemos lembrar da consulta de Fêgnu abordando a temática política em curador não indígena. A influência de um curador pode se dar de várias formas, pois além de seu trabalho como curador, ele não é neutro nas relações familiares e faccionais nas aldeias, tomando partido a partir de suas relações com as famílias destas localidades. Uma fala de uma interlocutora indica para uma forma em que isso pode se dar:

A filha do E. falou que queria votar no R. O pai dela é a favor do R. Ela falou – eu queria votar no R, mas só meu pai tinha ido lá à comadre, com o R – diz que comadre falou para o R – aqui oração não vai pegar, não. Você é crente [...] vocês podiam largar esse voto para o B. [...] B é cacique agora, tem que largar para ele – por isso votei no B – assim que [a moça] falou – Meu pai contou perto de mim, falou perto da minha mãe – nós estamos perdidos já – foi lá sexta-feira, na

---

<sup>131</sup> Restrinjo-me ao que nos interessa na temática presente. Naquele trabalho já indiquei como outros não indígenas, como integrantes do Ministério Público, COPEL, entre outros também estavam de certa forma envolvidos na “política interna”.

comadre. Diz que falou que – não adianta votar no outro, B já está estourado.

Desta forma, mesmo em uma leitura profana, a própria previsão da curadora favorece o resultado da eleição, fazendo com que as pessoas, dentro de uma rede de relações, mudem seus votos para votar no candidato mais forte, considerando o resultado já certo (B é cacique agora) e a eleição inútil (tem que largar para ele). Neste caso, ainda, o fato de o perdedor ser crente também contou no discurso da curadora, que minimizou o poder que teriam as orações do grupo contra ela. Na narrativa indígena, as orações não “pegariam”. A própria ida do candidato perdedor à curadora também representava uma estratégia de enfrentamento político, ao mesmo tempo em que aponta um reconhecimento da influência da curadora pelo opositor.

Outra interlocutora contou-me outra situação. Disse-me que tal fulana teria ido a curadores distantes dali para tirar o cacique. Uma vez o cacique teria ido à Maria Jesus, ele estava muito mal de saúde. Então Maria Jesus falou que estavam querendo tirar ele, mas não falou quem era. Mas depois Maria Jesus revelou a esta interlocutora que era essa fulana que fez para tirar ele. Queria tirá-lo “numa boa”, sem briga, ou seja, fazer com que o cacique saísse sem necessitar de um enfrentamento combativo direto. Também teriam feito assim para outro cacique. Maria Jesus teria dito que este último ainda ia passar mal algum dia em razão disso. A interlocutora acusava a família desta fulana de só saber roubar, citando um caso de uma viagem em que teriam embolsado dinheiro ganho para os índios se manterem com estadia e alimentação. Ela também contou que outra curadora não podia nem ouvir o nome do filho dessa fulana, que já ficava com raiva, dizia que ele era “ladrão puro”, e fazia oposição política a eles também. Neste caso, o atendimento de Maria Jesus desconsiderava as acusações que ela fizera de este mesmo cacique usar os serviços de outros curadores. Notar também que há uma relação entre a doença de um cacique mesmo após ter deixado o posto e as coisas que fizeram a ele por motivação política.

Um último caso também indica para a sondagem do resultado da eleição feito em curadores e *kujá* e como as previsões feitas também servem para avaliar o trabalho de um curador. J contou que quando era para sair eleição, ele e um camarada foram ao curador Inácio. Foram ainda em Maria Jesus, Luis César e Henrique. Os três curadores, estavam contra P, o cacique que havia sido tirado. Sua vizinha, que era da oposição, também falava que eles já tinham ganhado, que eles já tinham falado para ela. J tinha seu santo e colocou-o de pé em cima da televisão e falou para ele que eles estavam contra, mas tinha que fazer o

P ganhar a eleição. Mas Luis César só contava mentira, disse J, e Maria Jesus também. Mas Inácio falou para eles que eles já tinham ganhado, que eleição já era deles. Quando foram contar os votos, falaram que P ganhara, contrariando as afirmações dos curadores, que já eram tidos como mentirosos por J, confirmando tal avaliação.

Finalmente, é possível lembrar aqui o caso que mencionei em minha dissertação (CIMBALUK, 2013), onde, segundo uma curadora não indígena, um curador indígena não teria tratado uma criança, apesar de representar fazê-lo, pois ele estava em um grupo político em oposição ao grupo do pai da criança. Ou seja, em contexto de disputa faccional, o terreno de cura também passa a ser recortado e imerso em um jogo de acusações de viés político.

Estes casos mostram a dinâmica política da aldeia diretamente influenciada pelos curadores, sejam eles indígenas ou não indígenas, seguindo o mesmo modelo das relações e disputas pessoais em outros casos apresentados. As disputas políticas são também disputas cósmicas e vice-versa, e a consulta aos curadores é questão política, religiosa e cosmológica. Isto reforça o que foi apresentado no primeiro capítulo. Vemos aqui que os curadores podem estar completamente envolvidos em questões da política interna da comunidade, influenciando o resultado de eleições via trabalhos místicos ou pela simples influência política de seu discurso entre as famílias que se consultam com eles, entre os que acreditam neles, e contra os que não acreditam. Neste sentido, como discuti no primeiro capítulo, se torna difícil definir os limites do interno/externo, do indígena e do não indígena na política, do indígena e não indígena no cosmos, pois não são estes os elementos importantes de diferenciação nestes casos, apesar de, é claro, não serem elementos completamente apagados das relações, como também já indiquei.

#### **4.5. As figuras de poder: chefes, *kujá* e santos**

Temos elementos suficientes agora para discutir a relação entre poder do cacique e do *kujá* considerando a bibliografia existente. Nos debates sobre o poder do *kujá* e as formas de sua efetivação e relação a outros poderes, Fernandes (2003, 2006) e Rosa (2005) defendem posicionamentos divergentes, mas ambos promovem uma separação das esferas sociológica e cosmológica para produzir suas caracterizações. Fernandes (2006) destaca três categorias de chefia. A categoria *pō'i xin*, que designaria os pequenos chefes, relativos a grupos domésticos. A categoria *pō'i mbāng* representaria os grandes chefes, relativos a



comunidades dispersas territorialmente<sup>132</sup>. Estas duas posições permitiriam a articulação de política e alteridade na série sociológica. O *kuiã*, por seu turno, definiria o domínio xamânico, articulando política e alteridade na série cosmológica. Segundo o autor, haveria ao mesmo tempo um englobamento, através do conhecimento do *kuiã*, de todos os poderes de uma comunidade, sendo englobado, por outro lado, pelo domínio político do chefe, *põ'i*. O autor coloca que ao passo que os *põ'i* foram, no processo de colonização, desmembrados em diferentes títulos, como cacique, major, capitão, coronel, sargento, cabo. O *kuiã*, por outro lado, seria categoria abarcadora de outras como benzedeira, remedieira, curador, erveiros e outros relacionados aos procedimentos de cura. O autor assume que estes respectivos desmembramentos e agrupamentos variavam conforme a localidade, ainda que predominasse o mesmo tipo de movimento.

O englobamento do poder do *kuiã* pelo do *põ'i*, porém, é criticado por Rosa (2005, p.209), que destaca justamente o contrário, sua não subordinação à sociedade e não englobamento pelo poder cerimonial e político do *põ'i*.

No plano sociológico, tanto o *kujà* como o *pã'i* são concebidos como “chefe”, como “controlador” da organização social dessa sociedade. O poder de ambos é cumulativo. Tratando-se do *kujà*, além da incumbência de mediar os três mundos *kaingang*, de controlar a saúde das pessoas, no plano sociológico ele é a pessoa responsável pela memória e pela atribuição do nome do mato às crianças recém-nascidas [...]. Diferente do mediador acima, o *pã'i* ocupa uma posição subalterna na organização social *kaingang*. O poder desse homem também é cumulativo. A partir da conexão do cargo de liderança a uma categoria ritual, o trabalho desse *kaingang* diz respeito ao cerimonial e ao político. [...] Uma das maiores responsabilidades desse chefe é a realização do Ritual do Kiki. (ROSA, 2005, p.206-208)

Tais afirmativas são embasadas tanto em Jorge Kagnãg Garcia como em referenciais históricos de Nimuendajú (1993) e Baldus (1947).

---

<sup>132</sup> *Mbãng* faz referência à sua grandeza. *Mág* na escrita proposta por Wiesemann (2011) é traduzido como “grande” e *sĩ*, “pequeno”.

A partir disso, Rosa afirma que se trataria do inverso do afirmado por Fernandes (2003, p.154;158) a respeito dos *pã'i*, ou seja, não seria uma categoria política que incorporaria propriedades religiosas, mas uma categoria religiosa que incorpora propriedades políticas. Já o poder do *kujà* não seria nem subordinado à sociedade kaingang tampouco englobado pelo poder cerimonial e político dos *pã'i* (ROSA, 2005, p.209), contra um suposto englobamento recíproco dos poderes do *kujà* e do *pã'i*. O autor ainda diferencia a figura do *pã'i* e do *pã'i mbâng*, novamente recorrendo a trabalhos históricos, chegando à diferenciação proposta por Laroque (2000) de que o *pã'i* seria a liderança de uma parentela que compõe a aldeia kaingang, e o *pã'i mbâng* seria a liderança das várias parentelas reunidas ao seu redor. Através da comparação com o trabalho de Seeger (1980) sobre os Suyá, então, Rosa irá propor uma diferenciação entre estas três “chefias” como ele passa então a denominar:

- 1) A chefia *kujà*, masculina e feminina, definida pela faculdade da visão, está vinculada ao poder belicoso espiritual, poder do domínio “floresta virgem” e poder de cura;
- 2) A chefia *pã'i*, masculina, definida pela faculdade da fala, está vinculada ao papel belicoso e ao poder cerimonial; trata-se do controlador da parentela e do principal organizador do ritual do Kiki;
- 3) A chefia *pã'i mbâng*, masculina, definida pela faculdade da audição, está vinculada ao poder belicoso e ao poder político; apesar de ser o controlador do domínio “espaço limpo”, ele necessita da cooperação dos *pã'i* e do consentimento do *kujà* – escutá-los. (ROSA, 2005, p.214)

Apesar desta caracterização, Rosa pouco discute as faculdades de visão, fala e audição nos casos em que estuda, construindo-as com base principalmente em seus referenciais teóricos. No entanto, por sua própria exposição do trabalho de Seeger que lhe inspira a tal divisão, fica mais evidenciada a distinção das corporalidades do líder político e do cerimonioso, e não suas capacidades em sentido mais estrito, sendo que suas corporalidades específicas são provenientes do domínio

natural, notadamente animal<sup>133</sup>, que como Seeger destaca, dão um caráter ambíguo a estes líderes, com atributos antissociais, mas com função de unificação da aldeia. Entre os Suyá, haveria um líder político que é um homem ideal, mas é amedrontador como jaguar, tendo cheiro forte como o dele. E um líder cerimonial que é responsável pela realização adequada dos rituais, mas que não é um homem pleno, pois não tem seu espírito consigo (SEEGER, 1980, p.108). E ainda, como Rosa mesmo ressalta, o poder de cura é nomeado por Seeger entre os Suyá, mas não é correspondido a nenhuma das chefias por ele identificadas neste grupo. Rosa, por outro lado, faz tal atribuição e inclui ainda outra diferenciação ao destacar o poder do *kujà*: apenas a chefia *kujà* teria saber “guiado”, enquanto as outras duas, teriam saber “não guiado”. Mas, na verdade, o que parece ser comparável aqui, por oposição ao que propõe Seeger, é que as chefias *pã'i* não têm seus poderes advindos de uma relação com o domínio não humano, não são ameaçadores no sentido de uma não humanidade, ao contrário do *kujà* (com guia animal).

A partir daí Rosa recorre novamente a Laroque (2000, p.82), dizendo que as funções de *pay-bang* e *pay* não teriam poder sobre a comunidade, pois sua permanência ou destituição nestes cargos dependiam do desempenho que tivessem nas diferentes situações que o grupo enfrentasse. A meu ver, há uma tendência aí a se entender *pã'i* e *pã'i mbâng* como cargos, destituíveis por sua agência política, mais do que afetividades e corporalidades ou mesmo capacidades específicas. Tende-se desta forma à fixação destas posições e suas possibilidades de agência e articulação, algo também presente na proposta de Fernandes e Veiga. Por outro lado, de maneira mais interessante, Rosa (2017, p.377) traz relatos de Jorge Kagnã Garcia que indicam para combates abertos entre *kujá*, tanto no contexto intraétnico como em disputas com os Xokleng, com “briga de índio com índio mandada pelos *kujá*”, o que

---

<sup>133</sup> “O líder político é ao mesmo tempo o representante do homem ideal e de toda a aldeia e também alguém que é considerado amedrontador, imprevisivelmente belicoso, que tem um cheiro forte e é ‘como um jaguar’. O líder cerimonioso apesar de ensinar as canções necessárias para a perpetuação da sociedade Suyá, é definido como alguém que não é ‘tão completo socialmente’ quanto os outros homens. O paradoxo aparente deriva das atitudes dos Suyá quanto à natureza do poder: as características que definem os líderes poderosos são características animais, porque todo poder vem, em última análise do domínio animal” (SEEGER, 1980, p.108, *apud.* ROSA, 2005, p.212).

evidencia o caráter belicoso defendido pelo autor para estes especialistas, que nos remete tanto às narrativas de Marco trazidas aqui no capítulo segundo, como ao contexto de disputas e acusações entre curadores no primeiro capítulo.

A posição de Veiga (2000, p.124), como mencionado na introdução, indica para uma separação similar ao proposto por Fernandes, de um lado o *põ'i* identificado com o cacique, representação política, de outro uma representação religiosa, o *kuiâ*. A relação entre eles seria de respeito aos respectivos domínios, podendo ajudar-se mutuamente, o *põ'i* na festa do *kuiâ*, e este cuidando do cacique. A autora afirma que o *kuiâ* jamais poderia fazer mal ao cacique pelo temor de ser acusado contrasta com a possibilidade de que isso ocorresse. Apesar disso, Veiga dá ênfase ao equilíbrio de poderes secular e religioso, operando por oposição e complementaridade. Ela também cita a possibilidade de caciques terem poderes de vidência e sabedoria, que poderia ser o caso dos *põ'i mbag*, apesar de ela caracterizar esta figura como os chefes com ascendência sobre vários grupos locais especialmente a partir do contato com os não indígenas. A autora destaca ainda (*ibid.*, p.134) o respeito à autoridade constituída, independentemente de como ela chegou ao poder.

Acredito que o contexto faccional apresentado aqui indique que esta visão de estabilidade possa ser característica de determinados contextos de chefia. Na TI Apucarana há vários anos havia disputas em curso, com rearticulações e recomposições das oposições. Nestes contextos de instabilidade vemos surgir com preeminência uma *kujá* com uma posição nos jogos políticos muito enfática e de enfrentamento por vias diretas e indiretas. Considerando o seu caso devemos abranger os atores não humanos nestes jogos políticos e também as mudanças neste a partir da política dos homens. A atuação de Maria Jesus como *kujá* e o que ela traz enquanto mediadora com o plano cosmológico desafia a própria divisão entre esferas cosmológicas e sociológicas, os poderes religiosos e políticos. Os próprios santos então passam a “ser” lideranças, na Terra e no Céu. É Jesus Cristo, liderança para aqueles que não têm pecado, é São Miguel metamorfoseando-se em seu protegido vice-cacique, são Deus e Nossa Senhora Aparecida a protegerem o cacique. Mas ao mesmo tempo ela própria sofre por influências de outros agentes em oposição política a ela ou vinculados a outras entidades cósmicas, a Satanás. A atuação de Maria Jesus envolve e é envolvida pelas situações políticas de determinado momento assim como as compõe e transforma. A *kujá* não é apenas aquela que vê os guias, mas aquela que pode andar, voar entre as esferas cósmicas. Ela

pode ouvir e falar aqui e lá. Pode fazer carregar ou pode derrubar. Ela derruba a doença, ela derruba o crente. Ela coloca o nome do santo no paciente por oração, ela organiza festas que viram o santo para a comunidade. Tais capacidades seriam em alguns pontos similares às de seus opositores diretos, os curadores e os saravá, o que mudaria seria apenas aqueles a quem seguem, de quem andam atrás, com quem conversam, com quem oram. O trabalho de Helena, de forma similar, aponta que as conversões em crente e em católico também são questões simultaneamente cósmicas e políticas. Como vimos nos primeiros capítulos e novamente aqui, os curadores não indígenas também podem atuar como conselheiros, disputando espaço com lideranças, a partir de uma esfera de ação que pode ter influências de outros elementos do cosmos.

Os caciques e aqueles que disputam as posições de chefia, assumindo vinculações como católicos ou crentes, consultando curadores, orando, pagando para que os curadores façam eles vencerem as eleições, fazendo macumbas contra seus opositores, ou se protegendo contra estas e contra a inveja dos outros, não são “neutros” no território cósmico. Suas agências são tão cósmicas quanto às de Maria Jesus, apesar de agenciadas por curadores. Estas agências trazem consequências à composição cosmopolítica da TI, promovem determinados fortalecimentos e enfraquecimentos. Ainda com certas limitações, podem favorecer uma moralização dos comportamentos na comunidade ou sua liberalização, e vimos que isto está relacionado ao “andar atrás de”. A contraposição aos fortalecimentos que promovem pode dar tanta força combativa ao outro quanto a que pretende para si. Tanto o cacique pode sofrer as influências de trabalhos de curadores contra si como pode também solicitar serviços de curadores. Pode ouvir a *kujá* ao exercer sua função, mas também pode transferir, expulsar um *kujá* que se contrapõe a seu trabalho se tiver sustentação cósmica e política suficiente para tanto. O englobamento de poderes não é algo definido e definitivo, mas uma constante disputa e para a qual várias formas de enfrentamento e embate são utilizadas. Ele só pode ser lido, portanto, através da análise histórica e das efetivas agências e atores envolvidos.

Ao invés de pensar o *kujá* como aquele que assume a responsabilidade pelo bem-estar das pessoas, através de um “equilíbrio das relações” entre diferentes seres que habitam os mundos “aqui” e “outro”, como coloca Rosa (2005, p. 184) ou o xamã como um reequilibrador de desordens reais ou potenciais, diluindo hostilidades com os espíritos, como propõe Crépeau (1988b, p.113), o trabalho de

domesticação e socialização de forças, indica que o *ethos* beligerante é justamente a consequência da tentativa de desestabilizar equilíbrios, fazendo reduzir aquilo que se vê como o “mal”, o “ruim”, lutando contra espíritos e agências prejudiciais, mostrar as provas para o povo, para que não façam mais pecado em cima da Terra. Como já chamava a atenção Chaumeil (1998, p.246), o xamã prefigura o guerreiro, agressão mágica e vingança são levadas a cabo através dele. O xamanismo suscita a guerra e se alimenta dela. Em contextos onde unidades sociais se opõem cada uma como um centro, o xamanismo perpetua a concepção de sociedade em um mundo dividido (GALLOIS, 1996, p.71). Mas aqui, longe de buscar o equilíbrio ou centro na “comunidade”, se trata de combater o lado oposto, combater a partir das divisões no seio da sociedade. Combate este que é elaborador cosmopolítico, que reforça os lados em oposição e a oposição dos lados. A atividade xamânica se trata, portanto, de agenciar as forças e perspectivas de constituição e diluição do *socius*, sendo que, para tanto, pode ser necessário reforçar oposições, hostilidades, alteridades, que é simultâneo ao trabalho para o bem-estar e a disputa contra o outro que se quer eliminar, afastar, fazer mudar de perspectiva, o outro que se quer (fazer) virar.

Como mencionei no primeiro capítulo, tendo a considerar tanto *kujá* como curadores não indígenas dentro do processo de criação do *socius* indígena. Neste sentido, mesmo quando consideramos as acusações de feitiçaria, elas não podem ser vistas como destruidoras, como antissociais. A feitiçaria só é destruidora a partir de pontos de vista muito específicos. O sentido faccional que se pode vislumbrar nestas disputas tanto terrenas como cósmicas, com o grupo dos santos, com o grupo que os renega, ou com as conversões por motivações políticas, aliada a relação entre poder divino e posição de cacique permite recolocar a relação entre cosmos e política. Nos dois casos operam jogos de aproximação e afastamento, através das ações de juntar e separar, juntar-se a e separar-se de, vincular-se a ou opor-se a.

### Dualismo cosmopolítico

O “opor-se” remete-nos mais uma vez à questão do dualismo discutida no segundo capítulo. Lá, mencionei análises sobre a oposição católico/evangélico. Ao analisar a presença evangélica em contraposição à católica nas aldeias, Almeida (2004) e Veiga (2004) fazem sugestões similares entre si relacionando esta oposição ao dualismo, com uma leitura sociológica deste. Para ambos estas identificações com uma ou outra religião seria correlata ao dualismo assimétrico e complementar. Para Almeida, o catolicismo seria religião englobante, apesar de menos

presente enquanto igreja formal e mais presente pelas festas de santos, romarias e datas sacras comemoradas, seria a “religião do índio”, “do *kiki*”, segundo alguns de seus informantes, algo que também Veiga afirma. Mas esta autora vai mais longe, pois procura fundamentar uma transposição de caráter entre uma oposição e outra, com a dualidade conservador/moderno. Apesar desta oposição complementar, haveria uma espécie de inversão, pois da exogamia de metade passar-se-ia à endogamia religiosa.

Discuti como as oposições estão em constante recomposição e deslocamento e especialmente como a questão morfológica e sociológica pode encontrar dificuldades ao ser verificada em um plano concreto. No caso da adesão religiosa há facções e credos nem sempre em estreita correspondência, com adesões bastante ligadas à busca por cura e apresentando amplo dinamismo, afora a grande frequência de casamentos inter-religiosos. O pouco que apresentei sobre a perspectiva evangélica não permite referendar a oposição conservador/moderno, e tampouco a leitura generalista de catolicismo como “religião do índio”, já que a tradição assim como a mistura pode ser levantada em qualquer dos polos e negada no outro. Afirmei que a afetividade moral funcionaria como elemento relacional de avaliação, reforçando as relações feitas por um contra as que o outro faz. No entanto, eis que, tendo refutado oposições sociológicas e esta aproximação entre um dualismo e as formas de oposição ética/estéticas, nos encontramos no presente capítulo com a mesma divisão católico/crente em um plano de aldeia, espacializado e politicamente marcado. Não bastando isso, os principais atores nesta oposição são uma *kujá* e um pastor.

No entanto, reforço que a coincidência desta divisão em especial é algo histórico e não pode ser generalizado<sup>134</sup>. Segundo me informou Pãgfy, na TI Apucarana isso ocorrera apenas duas vezes na história, pelo menos até onde ele a conhecia. A primeira vez fora há algumas décadas, quando o então cacique, evangélico, fora confrontado por outra liderança da comunidade, católico. A segunda era a divisão na Água Branca naquele momento (e não logo na criação desta, quando a questão religiosa não era posta explicitamente e quando havia fortes lideranças

---

<sup>134</sup> Por sinal a discussão de Veiga é embasada em uma oposição bastante historicizada na TI Inhacorá, mas não fica evidente de que forma exatamente a oposição política se relacionava com a oposição católico/crente. A autora apenas menciona uma correlação entre a “lei” da aldeia e a ética protestante (VEIGA, 2004, p.189).

católicas e evangélicas). Nestes momentos, o que parece ocorrer é que a oposição religiosa entra como mais um elemento de oposição, quando se tenta encaixar, mesmo que precariamente, política terrena e determinada associação cósmica. Tal associação, evidentemente, é interessante quando minimamente possível de ser postulada, pois tanto a política terrena como a oposição cósmica acabam sendo reforçadas. E se, como afirmei, o que se procura é desequilibrar as relações, um fortalecimento deste tipo seria benéfico ao grupo que o postula. No entanto, ao postular esta coincidência se reforça não apenas a força de seu próprio grupo, mas também o seu oposto. Sendo assim, ao se combinar estas duas oposições, é a própria oposição que é reforçada. Parece um caminho propício, portanto, quando o que se busca é diferenciar em pares ou fortalecer uma oposição política. Não se nega o poder de Satanás, mas o reforça através destas oposições Deus/Satanás, católico/crente, fazer o bem/fazer o mal. Talvez a fala mais sugestiva trazida por Almeida (2004, p.100) para esta questão seja a de Juvêncio, citando São João Maria que disse: “Aquele tempo tinha um pouco de crente agora está encontrando de mim. Se virar tudo crente daí o mundo vai acabar”. A disputa faccional, revelada pelo termo “encontrar”, que envolvia o próprio santo, indicava que o fim das oposições seria o fim do mundo.

Mesmo que os grupos não sejam absolutos, que tanto crentes como católicos façam o bem e façam o mal, estejam no Céu e no Inferno, poder promover a coincidência parcial reforça a distinção e a necessidade de tomar posição nos pares. É uma ação deliberada, portanto, para constituir as oposições por simultâneo reforço.

Os católicos, como vimos, comporiam uma Família virtual. Com as afirmações de Júlio, poderíamos provisoriamente afirmar, pois isso será melhor tratado no próximo capítulo, que assim como existe esta Família divina, também os demônios teriam uma “família”, pois o demônio atacaria aqueles que se contrapõem a ele ao adotarem a perspectiva da Palavra. Assim, o demônio tentaria “tomar conta” novamente daqueles desgarrados. Tratar-se-ia, portanto, de uma perspectiva similar, que poderia ser reforçada, por exemplo, pela posição de deus entre curadores que trabalhavam efetivamente com Deus ou com o Diabo. Assim também Maria Jesus vinculava da mesma forma os curadores que conversavam com Satanás assim como ela fazia com Nossa Senhora Aparecida. As relações seriam as mesmas, o que mudaria seria o ponto de vista, e, com ele, a ética do curador, de quem não segue a Palavra, etc. As disputas de Maria Jesus com os pastores indicam justamente para a disputa de perspectiva de quem trabalha com Deus, de quem tem poder. O desafio principal é manter os fiéis para o



lado da família dos católicos, contra sua captura por outras perspectivas, que faz virar no erro e no caminho da morada do Diabo. Se o pertencimento a Família virtual dos santos não trazia riscos, a captura pelo Diabo é seu contraponto temível.

Neste capítulo vimos como as festas representam uma ação política centrada nos santos, cuja influência enquanto força e enquanto tamanho de sua Família é ampliada através dos rituais. Vimos que tanto a *kujá* como aqueles que procuram uma relação direta com a Igreja Católica tem papeis rituais destacados nas festas. Eles atuam tanto nas festas como para além delas para ampliar esta força. A *kujá* o faz através de suas curas, de previsões, de revelações, de aconselhamentos e da contraposição direta àqueles que fazem o mal, que são de Satanás. Já Júlio e Irene atuam procurando reforçar os sacramentos, procurando ensinar os demais através da Palavra, para que também a sigam. Buscam estudar e estabelecer relações mais diretas com os mediadores não indígenas, padres, diáconos, ministros da Igreja, para que possam seguir mais corretamente a Palavra. Sua posição em relação à santificação implica em passividade, porém, frente aos agressores. Apesar destas diferenças de atuação, ambos estão tentando fortalecer o grupo dos católicos, aqueles que respeitam os santos, podemos dizer, aqueles que pertencem a esta Família. Mas, como disse, esta Família vai além de um grupo político na Terra.

Nestes esforços, tanto a *kujá* como o casal citado, longe de estarem em posições marginais frente a seu grupo, representam uma centralidade na vida social comunitária, ainda que não exclusiva. Isto é, não são marginais ainda que o grupo a que se vinculam politicamente seja minoritário. Há um reforço deles como mediadores políticos na medida em que as oposições são reforçadas em uma dualidade católico/crente. Na medida em que as igrejas passam a ser locais em que os opositores políticos não se encontram. As festas apresentam a característica de poderem alargar e extrapolar estes limites de maneira mais ampla. No entanto, ainda ali residem as tensões e oposições católico/crente, mesmo que congreguem pessoas de outras aldeias. As festas e as igrejas, portanto, são lugares e eventos que condensam oposições políticas e cósmicas. Elas eventualmente podem aproximar os que também respeitam os santos e a Palavra, mas também podem afastar opositores, sejam eles respeitadores dos santos ou não.

No entanto, na medida em que esta rede é cruzada por relações políticas terrenas, ao mesmo tempo em que tem implicações nesta, ainda que os frequentadores da *kujá* ou os participantes da catequese e celebrações componham uma rede mais ou menos estável, não

poderíamos falar de uma “irmandade” como trata Oliveira (1996, p.214), a não ser que a restringíssemos a uma análise ritual, ou seja, a irmandade ritualmente elaborada e momentânea. No entanto, tanto no ritual como no cotidiano, as ações de aproximar e afastar se tornam mais complexas e orientadas por e definidoras de elementos da política terrena. Como admitia, por exemplo, para mim um dos caciques envolvidos nestas divisões, ele próprio, que por 32 anos fora evangélico, era contra a presença das igrejas católica e evangélica entre os índios. Para ele, igreja não era para índio, pois dava “muita política”, elas favoreciam a divisão na comunidade, podemos traduzir. Ele afirmou muito significativamente “todos nós somos políticos”. Todos nós, portanto, temos posição, e as igrejas não são neutras.

Ao se reforçarem as dualidades, diferente das possibilidades que apontam autores como Chaumeil (2000) e Vilaça (2008), ser cristão, converter-se, no caso *kanhgág* analisado, ainda que signifique estar em uma Família virtual, e, por conseguinte, estar sob proteção, não significa exatamente estar em uma comunidade de substância, como consanguíneos, iguais, sem os perigos da afinidade, como um movimento contra a predação. Esta possibilidade de eliminação da afinidade é restrita apenas como alternativa individualizada no Céu. Pelo contrário, colocar-se como católico ou crente na Terra parece propiciar a elaboração de oposições cósmicas, procurando desequilíbrios ao se constituir como mais forte que o outro. Converter-se implica em assumir um lado em uma posição de diferença. A construção da “comunidade”, dos que são de Deus, dos católicos, é uma luta constante, com muitas dificuldades. A “comunidade” não é estável, pois, sendo do plano terreno, é histórica, sofre as vicissitudes e contingências das famílias, das pessoas, e da própria disputa cósmica, com ataques destinados a destruir, a matar. Esta “comunidade” tampouco tem limites claros, pois ser católico não depende de mediadores humanos, mas sim de Jesus Cristo, cuja política na Terra não é restrita a uma determinada comunidade, uma aldeia. Tornar-se cristão, católico ou crente, é assumir posição em uma nova disputa, operando uma distinta forma de oposição, que pode ou não se alinhar a outras. E quando se alinha, se alinha diferentemente conforme a perspectiva.

Nos esforços para ampliar a Família divina na Terra, tanto Maria Jesus como Júlio e Irene falam em seguir uma ética determinada. É esta ética que garantiria a possibilidade de acesso ao Céu. No entanto, nenhum deles procura renunciar a uma ordem terrena, tampouco a contestam de forma ampla, pelo contrário, como afirmei, trabalham sobre ela, com o poder místico e o político, reforçando oposições. A

alternativa que buscam não é uma nova ordem na Terra, mas sim uma distinta ordem cósmica, isto é, sua própria mudança para o Céu. Júlio e Irene, apesar de proporem esta mudança ética, retornando a um modelo ideal de comportamento, de respeito às famílias e às pessoas, para não fazerem o mal ou adotando o casamento monogâmico vitalício, não estabelecem um controle social, tudo que podem fazer é aconselhar e dar o exemplo. No caso de Maria Jesus, através de sua onisciência pela conversa com a santa, é possível certo controle social, expresso no medo que alguns têm de a consultar e por denúncias que ela fazia, acusando abertamente algumas pessoas. No entanto, apesar de sua posição acusatória, seu controle é limitado, e ela não demonstra poderes mais extensos do que esta acusação pública e cara a cara, que não deve ser menosprezada. Mesmo assim, este papel coercitivo, ausente no casal mencionado, tem também seus limites, mesmo considerando o poder dos santos, como vimos. Afinal, a *kujá* não pode fazer o mal para os outros.

Sem a proposta de um novo mundo, mesmo os rituais mencionados neste capítulo, longe de performarem uma unidade comunitária marcada pelo dualismo complementar, como na análise do *kiki* proposta por Veiga (2000), ressaltam inclusões e exclusões, chegando os próprios rituais a disputarem espaço e a acústica na aldeia, procurando, cada um deles, espalhar o quanto mais possível sua influência contra o outro. Os rituais são tanto espaços de aproximação como espaços de afastamento. Mas a oposição religiosa é apenas uma das formas de opor neste mundo. Fazê-la coincidir com outras é um grande desafio, e um esforço que pode passar por farsa.

Retomo o que afirmei no capítulo anterior, onde sugeri limites da verticalização do xamanismo. Vimos que uma possível hierarquização da figura xamânica pela posição de Mãe, replicando uma posição de superioridade paterna celeste, era limitada, pois a *kujá* não tinha exclusividade na relação com os santos, e sua posição de Tia, ao mesmo tempo em que a aproximava de uma perspectiva santa, não excluía sua humanidade. Nem mesmo Jesus Cristo tinha necessariamente posição de redentor, especialmente nos casos católicos. Agora vimos em maior detalhe como a atuação política de Maria Jesus pode aproximá-la dos humanos. Sua postura combativa através do discurso, da acusação, tende a recolocá-la no plano das disputas terrenas. Assim, mesmo que ela proponha a mudança de comportamentos, ela opera através da oposição, onde ambas perspectivas têm poder. Assim como os caciques podem atuar, ser eleitos, ser protegidos por agências místicas, através de uma perspectiva xamânica, também a *kujá* atua através da perspectiva

política das oposições entre facções, onde as definições religiosas não são absolutas, onde o fazer o bem e fazer o mal passam facilmente de lado, e onde a perspectiva do outro de *há/kórég* é o exato oposto daquela que ela prega, e mesmo dentro de seu grupo político existem variações cosmopolíticas importantes, havendo disputas entre os atores. Se a *kujá* muda entre perspectivas de humanos e de santos através de um parentesco ampliado, ela não pode transitar entre perspectivas católicas e crentes. Ela tem que pedir perdão por um dia ter sido crente. O xamanismo em terrenos de oposições multidualistas e sua lógica faccional acaba enredado no mundo, chamando os santos a comporem a política humana ao invés de transcenderem esta em favor de um mundo sem oposições. Maria Jesus fica implicada em virar no santo, enquanto São Miguel veste a roupa de vice-cacique e Nossa Senhora Aparecida só cura quem pertence à sua Família, Família esta que não corresponde, porém, a um coletivo político ou irmandade coesa, com uma duração histórica perene e bem demarcada, pois, afinal, a família dos santos abrange, no limite, a totalidade dos católicos, estejam eles onde estiverem, sejam de qual etnia forem.

Expandindo um pouco a discussão, se os santos se envolvem em facções, também as outras formas de relações de proteção, do cacique, do vereador, do comerciante, tratadas por Veiga poderiam ter o mesmo sentido. Ou seja, a busca pelo poder do mais forte implica em envolvê-lo na política faccional. Como vimos no capítulo anterior, antes de se buscar um controle de Deus ou de santos, a ação da *kujá* buscava um controle dos comportamentos na Terra. Mas podemos perceber agora que assim como os santos têm sua política promovida na Terra através das festas, também há um envolvimento deles na política dos homens. Neste sentido, se não se trata de um controle no sentido da posse absoluta, existe uma busca pela associação a este poder, fazendo-o tomar partido, mesmo quando sua agência transcende o faccionalismo da comunidade. Através destes mútuos envolvimento, tanto a *kujá* como os santos enfrentam limites de seus poderes na Terra. Se há uma captura destes poderes, como vimos sugerir Bonilla (2005), neste caso é através desta tomada de partido pelos detentores deste poder externo. Sendo assim, esta espécie de submissão não implica o controle do outro pela familiarização, não tendo como consequência uma perspectiva pacífica. Pelo contrário, se procura envolver o outro em suas próprias formas de fazer oposição, se procura juntar-se a outro, forte, para produzir contraposição, mesmo que no intuito de desequilibrar, de vencer o outro.

### Magnificação

No capítulo anterior descrevi como a posição de Maria Jesus podia inverter o sentido principal da posição de dono no xamanismo como proposto por Fausto. Este autor (FAUSTO, 2008, p.330-333) propõe um universo ameríndio povoado de donos, sendo estes o modelo da pessoa magnificada. No contexto que tratamos aqui, se tomarmos a referência desta proposta, a magnificação teria seu modelo em Deus e nos santos, ainda que o movimento não seja exatamente o mesmo, pois o tipo de englobamento de Deus não é necessariamente o mesmo daquele que fazem os donos em todos os casos. Vimos que a relação deles e a *kujá* implica em uma mudança de perspectiva desta, mas que isto potencializa o parentesco humano, e não o nega. As relações se replicam, havendo também inversões de continente-conteúdo, em que o englobamento se alterna a partir da possibilidade de multiplicidade, evidentes aqui tanto na posição dos corpos dos santos no Céu e na Terra e na relação de Tia para com as Famílias.

A relação da magnificação, dos “grandes homens” melanésios, é trazida ao contexto ameríndio também por Renato Sztutman (2012), tratando das figuras dos guerreiros, dos chefes e dos xamãs para tratar da questão clastreana do “mau encontro” com o poder político como coerção em “sociedades primitivas”. Na proposta do autor, ao invés de mau encontro, o Estado seria antes o enrijecimento de linhas de segmentaridade flexível, subjugando multiplicidades, sem que isso, porém, fosse irreversível. Seria uma força, vetor, em que se assume a possibilidade de um ponto de vista ser capaz de abarcar a totalidade, implicando coerção física e metafísica. Guerra e profetismo seriam dois vetores que poderiam atualizar e contraefetuar esta força, favorecendo a cristalização de coletivos e transcendência ou a dissolução dos coletivos e indivisão do cosmos. Estas duas tendências nunca se realizariam, porém, por completo, em um processo cíclico de luta e renovação, com tensões entre princípios centrífugos e centrípetos. A magnificação dos seres individuais profetas e guerreiros representaria a mobilização de elementos exteriores necessária para encompassar as relações com os demais, por agências não humanas ou de inimigos, domesticando-as, tornando-se outros, transitando entre perspectivas. Construir-se-iam a si mesmos como pessoas plenas ou ideais. Desta forma, o autor faz uma crítica à divisão entre política e religião, tomando o caso de Helene Clastres, que toma estes poderes como de natureza diversa.

Tal crítica permite escapar à discussão de hierarquia entre *kujá* e *po’i* ou vice-versa, sem cair na separação estrita de duas esferas de ação distintas como colocam os autores mencionados antes. Vimos neste

capítulo que, tanto caciques, lideranças, candidatos, facções políticas como *kujá* e curadores possuem atuações que podemos considerar cosmopolíticas, no sentido de que estabelecem as associações entre visível e invisível, entre forças humanas e não humanas. Suas ações políticas não são isentas cosmicamente, ainda que privilegiem relações de outras formas de alteridade, ou que estas relações se estabeleçam diferentemente, utilizando outros mediadores ou não. De forma similar, aqueles que curam, que aproximam, que afastam pessoas e forças, mudam seu pensamento através de seus nomes, também fazem política. Estes atores não estariam necessariamente em harmonia, tampouco representariam tendências opostas. Não seriam necessariamente subordinados um ao outro. A magnitude histórica destes personagens é que poderá definir as formas de relação e elaboração cosmopolítica entre eles.

Maria Jesus a partir de seu trabalho com os santos, deste estabelecimento de relações com a alteridade, vai além, e propõe uma perspectiva dos santos através de sua ética. Isso não impede, mas sim implica que tome uma postura guerreira contra aqueles que não respeitam as formas de alteridade com a qual se liga e que lhe dão seus poderes xamânicos. Poderíamos perguntar então em que medida Maria Jesus possibilita uma espécie de magnificação através destas relações, que vão progressivamente se fortalecendo e multiplicando, ao ela passar a ser a grande Tia.

Suas múltiplas formas de ação, com tratamentos, previsões, discussões e rituais para os santos indicam para a composição de um coletivo dos católicos, coletivo este já virtualmente presente e diferenciado dos evangélicos. Ele a princípio não é coincidente com coletivos políticos, mesmo que houvesse tendências neste sentido. O processo de coletivização, porém, ao reforçar-se em oposição procura coincidir com o plano político e as disputas faccionais. Com essa junção de perspectivas a coletivização se reforça, reforçando seus limites, ainda que internamente ela própria seja constituída de tendências segmentares, que dialogam diretamente com a perspectiva evangélica ou possuem outras perspectivas católicas. Os diálogos continuam a existir, as pessoas circulam e podem vislumbrar as múltiplas possibilidades, até mesmo a coletividade ritual não necessariamente coincide com a coletividade pretendida dos “católicos”, mas as fronteiras passam a gerar discursos e ações de contraposição na oposição crente/católico, Diabo/Deus, fraco/forte. Os rituais que permitem reforçar esta separação se intensificam. Mas o grupo, deslegitimado por seus opositores, realiza uma eleição só para si. Sendo um grupo minoritário, tende ser separado

e isolado. Restaria saber se teria força suficiente para realizar este movimento sobre as tendências segmentares, sobre o parentesco que cruza os grupos, sobre as possibilidades de inversão dos elementos.

Maria Jesus indica com clareza a orientação para outro mundo, no entanto, há um predomínio do individual sobre o coletivo neste sentido. Apesar de propor uma transformação do plano terreno através da ética, não propõe o fim desta divisão Céu/Terra, mas sim a garantia do pós-morte ideal. No entanto, a possibilidade do pós-morte no *Kanhkã* está colocada apenas para a *kujá*. A aproximação aos santos e anjos apesar de poder indicar para uma forma de magnificação, no sentido de desenvolver um domínio a partir da relação com elementos exteriores, não traz, neste caso, perspectivas proféticas escatológicas. Ao invés disso, o que vemos em ambos os casos são oposições polarizadas. Oposições que têm por base princípios éticos. A partir destes, fundamentalmente, é que se dá a divisão do cosmos no pós-morte. Isto gera uma ambiguidade em relação à oposição católicos/crentes. Esta diferença, portanto, entre católico/crente e certo/errado, ruim/bom, indica para dificuldades no movimento de elaboração de um grupo coeso se quiser fazê-las coincidentes. A diferenciação ética permitiu o momento a criação da Água Branca com católicos e crentes. Agora, entre os católicos e os crentes fora desta relação coletivizadora de política e xamanismo, a possibilidade de magnificação através da ação individualizada no cosmos traz o risco da desconfiança, das acusações de feitiçaria, da crítica àqueles que querem “ser mais do que os outros”. Ou seja, não limita, mas intensifica as perspectivas contra si. A magnificação cosmopolítica, se assim podemos caracterizar este movimento, contraria o princípio de irmandade, de igualdade, a partir da perspectiva da relação familiar que ela própria pressupõe. A potencial verticalidade desta forma xamânica, apoiada na moral, em especial a sexual, tem contra si as inextinguíveis contestações de sua fala mentirosa, de seu exemplo falho, de suas capacidades dúbias, tendendo a ser uma magnificação temporária, marginal, ou que é verdadeira apenas a uma minoria. O mesmo valeria para aqueles que se colocam como verdadeiros tradutores da Palavra. De seu próprio ponto de vista, o diabo passa a persegui-los, com fofocas, com mentiras, para derrubá-los. E eles então se mantêm na luta do bem contra o mal, contra perspectivas que os colocam no polo oposto ao que eles próprios defendem. Desta forma, tendem a ser contrariados antes de poderem alcançar polos da magnificação e do poder centralizado, seja voltado a este ou a outro mundo. Neste sentido, sua Família continua sendo virtual.

Em nosso caminho, tendo alcançado a Família virtual divina, e, neste capítulo, apresentado como isto está colocado no mundo, na política dos homens sobre a Terra, operando pelo reforço das oposições, estivemos mormente atrás de Deus, sempre colocando Satanás do lado do outro, apesar de alguns desvios e armadilhas. Tendo antes visitado o *Kanhkā* com Maria Jesus, nos vimos novamente na Terra, em arenas de disputas de perspectivas que tínhamos no segundo e primeiro capítulos. Por isso, vamos experimentar virar mais uma vez nosso caminho. Vejamos o que há do outro lado. Vejamos que é possível se associar ao *kórég* enquanto *kórég*, pois ele também tem potencialidades, ainda que envolva outras formas de relação. Ao invés de inverter os termos da relação, mantendo a mesma forma de operação dual, colocando o bom em geral do lado de Deus, do lado de cada interlocutor que abordamos com um ou outra exceção parcial, invertamos agora a relação dos termos, investindo nas relações em que a perspectiva do ator se coloca junto ao *kórég*. Se até aqui todos pareciam, de sua perspectiva, ter como destino o Céu, mudando somente o Céu para o qual vão, vejamos agora que também é possível ter outros lugares como destino e que nem sempre a ética da monogamia, do respeito ao próximo é o único caminho ao *Kanhkā*.





## 5. NÉN KÓRÉG E O SANTO

O segundo capítulo nos mostrou as operações por oposição, onde a posição relativa dos pares pode se alterar e inverter. Vimos que o *kórég* também tinha força e podia ser até mais forte que o *há* e como a oposição entre Deus e Diabo, ou Deus e Satanás entram nesta dualização a partir do trabalho de alguns *kujá* e curadores. Nos capítulos terceiro e quarto estivemos trabalhando com as perspectivas de Maria Jesus, Júlio e Irene que procuravam uma associação com o divino, implicados eles próprios em formas de virar santos. Esta associação supunha a existência da parte do Satanás, do Diabo, ao qual outros atores estariam associados, e que fariam oposição ao trabalho de divinização promovido por eles. Tais acusações, como colocado nestes capítulos, podem se inverter a partir da perspectiva daqueles a quem acusam. Do ponto de vista de um pastor evangélico, era Maria Jesus que trabalharia com Satanás, assim como outros a acusavam de feiticeira que fazia mal aos outros. Mesmo entre Maria Jesus e o referido casal havia acusações mútuas, cada um fazendo duvidar do que o outro dizia.

Saindo deste domínio de acusações, este último capítulo tem como objetivo abordar outras perspectivas que indicam para as possibilidades do estabelecimento de relações com o *kórég*, com diabos, com demônios de maneira “positiva”. Isto é, não pela afirmação acusatória, mas sim através das narrativas que descrevem estas próprias relações e suas potencialidades. Ou seja, as situações em que o *kórég* mostra sua força e possibilidades enquanto tal, algo que já vimos com a menção de remédios e curadores que eram “ruins” por associados ao “brabo” ou ao “diabo”, mas que podiam ter também seu valor em conflitos ou para cura.

O percurso traçado para tanto será o de retomar a partir da bibliografia consultada as múltiplas caracterizações registradas sobre o tema para então me voltar a outras descrições e narrativas sobre tais associações. No entanto, não me restringirei aqui ao Satanás, uma vez que os demônios não têm necessariamente uma definição precisa como entidade e muito menos uma entidade tão englobadora, sendo uma denominação que abrange uma diversidade de seres e que envolve um contexto de assombrações, espíritos, mortos, visões, transformações, e até mesmo a bebida, em uma pluralidade de espaços. Procurarei traçar, portanto, um panorama mais amplo destas formas de alteridade e algumas maneiras de se relacionar a elas. Ao fim, trarei um relato mítico

do santo como contraponto que ao mesmo tempo inverte e reforça elementos que vim trabalhando até aqui.

Apontei no segundo capítulo a diversidade de entendimentos sobre as almas de uma pessoa. Também os destinos destas almas seriam diversos conforme as diferentes perspectivas, o que já pudemos ver em especial em relação ao *Kanhkā* e ao *Vēnh Kuprīg Jamā*, que teria como oposto o lugar de Satanás, o *Nūgme*. Na bibliografia, porém, estes espaços e traduções não são sempre coincidentes e a distinção de destinos pós-morte também difere, juntamente com as distintas composições da pessoa e das relações entre vivos e mortos. Veiga (2000, p.155) afirma que a morte implicaria a dissociação entre corpo e espírito e seria entendida como uma mudança da aldeia atual para a aldeia dos mortos a partir desta dissociação, cuja causa seria a sedução pelos mortos ou o enfeitiçamento. O corpo e os pertences do morto seriam contagiosos, disparando saudades aos vivos, que poderiam fazer com que estes fossem também levados por aqueles que amavam. O nome do morto seria evitado, sendo utilizado, quando preciso, o termo “finado” ou o termo de parentesco. Para Veiga, o nome seria a parte mais perene do morto. Já Oliveira (1996, p.110) discorda, afirmando ser o espírito a parte imperecível. O espírito voltaria para brincar com os parentes. Esta diferença de entendimento também se reflete na característica ressaltada por cada autora sobre o ritual do *kiki*. Para Veiga, o *kiki* separaria definitivamente o morto do mundo dos vivos. Já para Oliveira, o *kiki* seria um reencontro com os mortos, para festejarem juntos, renovando periodicamente os laços entre mortos e vivos e lembrando que os mortos são queridos, ainda que as rezas garantam que os mortos voltem a seu mundo após o ritual.

A relação com os mortos é caracterizada por Veiga como uma relação de alteridade, simultaneamente festiva mas predatória, marcada por perigo e antagonismo já que o rapto de almas está envolvido. Como vimos no terceiro capítulo, o cosmos é especializado e os mortos têm um lugar determinado nele, e por vezes o *weinkuprīng iamō* e o *numbê* aparecem como termos intercambiáveis, por vezes indicam diferenças significativas entre destinos, inclusive com a ideia de pagamento por maus comportamentos no *numbê*. Aqueles que têm pecado não iriam ao *weinkuprīng iamō*, ficariam aparecendo para os vivos. Assim, também para esta autora, aparece a distinção possível de destinos das almas conforme seu caráter moral.

Para Veiga (2000, p.236), a oposição vivos/mortos, porém, não seria categoria fundamental como entre os *Krahó* estudados por

Manuela Carneiro da Cunha (1978), sendo mais fundamental a oposição consanguíneos/afins, através da oposição *kamé/kairu*, marcada pela complementaridade, comparáveis às categorias *ying* e *yang* orientais. Já em Oliveira (1996, p. 112; 123) a relação com os mortos parece menos perigosa e antagonica, ou melhor, é dividida em relações de brincadeira com os *vênh-kuprîg-hâ*, marcada pela luz, e relações de perigo, afastamento, marcada pela escuridão com os perigosos *vênh-kuprîg-kôrèg*. O perigo é igualmente marcado para os viúvos, com os cuidados com objetos pessoais e casa dos falecidos, assim como seu nome. A autora destaca ainda a divisão de destino dos mortos. O *numbê* aparece, a partir dos relatos de Fokê e Karói, como um lugar para as pessoas que fazem mal, sendo um lugar fechado e escuro. Em outros casos as pessoas repartiam o *numbê* em esquerda e direita para separar o destino entre bons e ruins. A autora chama a atenção também que em Borba (1908, p.8) a divisão já mencionada aqui de destino pós-morte entre valentes e covardes também está relatada, no entanto, as almas dos covardes ficariam na Terra. As almas dos valentes seriam governadas por *Tupen* em uma terra abundante e em que não precisariam trabalhar. Pela oposição entre poente e nascente, como destino respectivamente dos maus e bons, a autora chama a atenção para uma possível convergência com a dualidade judaico-cristão de Inferno e Céu nestas posições (OLIVEIRA, 1996, p.113). Como vimos com Crépeau (1997b), o destino pós-morte *fôgkawé* seria destinado aos *kamé* e *nûmbé*, aos *kairu*, algo reafirmado por Almeida (2004).

Já houve debates sobre a tradução do termo *nûgme*. Marco, com quem estivemos no segundo capítulo, traduziu a mim *nûgme* literalmente como um abismo. Mas o termo teria sido colocado como inferno pelas igrejas. Isso se coaduna com a tradução de Wiesemann (2011) que coloca de um lado como abismo, de outro como inferno. Esta segunda tradução é criticada por Rosa (2005, p.119) e por D'Angelis (2004, p.215). Estes dois autores chamam a atenção que o *nûgme* seria morada dos mortos, similar ao colocado nos capítulos precedentes como *Vênh Kuprîg Jamã*, que, no entanto, na classificação de Rosa, como vimos, estaria no nível alto, ao passo que o *Nûgme* estaria no domínio subterrâneo. A identificação do *nûgme* desta forma é referida pelo autor a Nimuendajú (1993; 1986) através da expressão “toldo dos defuntos”. Salvo má leitura minha, porém, Nimuendajú não utiliza a palavra *nûgme* em qualquer destes relatos. Em Baldus (1979, p.30) a tradução como inferno é dada ao *det Korégn ndyagmã*, traduzido literalmente pelo autor como “morada da coisa ruim”, localizado no poente. Na proposta topológica de Rosa (2005, p.166), o autor afirma

não poder dizer qual seria o lugar do *nén kórég*, “diabo”, apesar de os *vënh-kuprîg-kórég* estarem situados no domínio subterrâneo *nũgme* e deslocarem-se no domínio “floresta virgem” do nível terreno. A tradução do termo *nén kórég* é também similarmente problemática, como indica a fala de Belmiro, um dos curadores que conheci:

Eu digo para a turma, eu estou com 82 anos, nunca encontrei o diabo, nunca vi o diabo, que tipo é. É mentira da boca. A boca que puxa. Diz que tem o diabo. Eu nunca vi. Tem aquela sujeira como mostrei ali. [...] Tem diabo, coisa velha aí, banco velho, sapato velho. Esse já é sujo, tipo do diabo. Então a gente está vendo diabo ali. E vai dizer que vai ter diabo? Já tem! [...] Uma lata velha daquela lá... então tem muito diabo. Eu sei o que é. Eu vou dizer para você, acho que tem diabo aqui, está prejudicando a vida. Eu que vou dizer, mais ninguém... eu que vou dizer.

Belmiro chamava a atenção desta maneira para o diabo como elemento de tradução. *Nén kórég*, “coisa ruim”, “coisa suja”, “coisa estragada”, era desde longa data usado para traduzir Diabo, demônio, aparece nas referências desde pelo menos o vocabulário identificado por Val Florianiana (1920) que apresenta *det koré* como “cousa ruim”, “diabo”, “bicho ruim”. Em Wiesemann (2011) é traduzido exclusivamente como “diabo”, “demônio”. Para Belmiro, diabo é mentira, é a boca que puxa, o que existia realmente eram coisas estragadas, sujas, quebradas, isso nos rodeava, havia em toda parte. A simbolização do diabo seria retórica para assustar os outros e conseguir vantagens. O diabo então passa a existir. Uma criação da boca, daquele que diz o diabo. Este é que, então, conheceria o diabo.

Contrastivamente a estas perspectivas, vimos que Maria Jesus produzia uma espacialização cósmica bastante definida. Ela associava a morada ou lugar do Satanás com o peral ao lado do Tibagi, onde os curadores mortos estariam sofrendo. Este lugar é evidentemente diferenciado do *Vënh Kuprîg Jamã*, constituindo destinos diferenciados pela ética da pessoa em vida. Considerando que Deus seria o Pai dos católicos que não faziam mal para os outros e mandaria no *Vënh Kuprîg Jamã*, este outro lugar seria governado por Satanás, um outro “Pai”. No entanto, assim como os santos andam e estão presentes no mundo dos homens, Satanás também circula para além de seus domínios.

Anteriormente destaquei a caracterização de entidades mestres, chamando a atenção para a caracterização por Nimuendajú (1993) de duas entidades mestres de dois “partidos” dos animais. De um lado

*migtán*, de outro *oiôro-tán*. Outro nome de *oiôro-tán* seria *ndedkokégn*. O autor traduz o termo como *nded*=coisa e *korégn*=feia, designação relativa a ele ser feio e preto. O “coisa feia”, a habitar as barreiras, seria dono de outro “partido” de animais, de comportamento reprovável, os covardes. Também favorecia caçadores bons, mas poderia castigar com febre os que estragavam e espantavam desnecessariamente sua criação. Neste sentido, ao passo que *migtán* é mestre dos corajosos, *oiôro-tán* cuida dos covardes, com um papel importante em sua proteção. A relação com estes seres poderia envolver metamorfoses, como o caso *mîvê*, vidente de jaguar, que se casa com a filha de *migtán* e perde a condição de humano, passando a viver no mato. Esta distinção reforça a oposição corajoso/covarde proposta por Borba, que indicaria para um paralelo no destino dos humanos frente a estas características. Esta dualidade de mestres e este paralelo ao comportamento dos atores e seus respectivos protetores reforçam a possibilidade de relação com a oposição Céu/Inferno, Deus/Satanás, representando dois Pais e dois espaços morais distintos, como vimos com Maria Jesus, ainda que a oposição passe a ser fazer o bem/fazer o mal.

Mas no segundo capítulo, com Cida, estabelecemos que este mundo teria outros seres espirituais “ruins”, especialmente habitando as matas, mas também com lugares e caminhos no mundo que seriam independentes da existência desta, ou seja, um morro ou mesmo atravessando a própria aldeia, ou até uma casa. Também com Vãn Fej observamos como os diabos habitam este mundo e podem atacar os humanos vivos. Neste sentido vemos que estes seres podem ser tomados como múltiplos e suas ameaças estão muito próximas aos humanos, e apenas o obediência a certas regras e a observação de determinadas restrições de circulação poderiam evitar sua influência.

Veiga (2000, p.193) trata de uma maior diversidade de seres *ndétkórég* que habitariam determinados lugares no plano terrestre e que prendiam os espíritos das crianças. Eram cobras, tigre, sapo, anões. Assim como o *krin'todn*, dono da serra, pessoa-bicho com corpo de porco do mato, ou os *weinkuprîng kórég*, almas ruins, almas de mortos que se perderam em seu caminho, habitariam os espaços menos domesticados do mundo *kanhgág*, lugares isolados do mato, arredores do cemitério e grandes rios. O mato e os acampamentos na floresta ou beira do rio seriam lugares propícios para o encontro com estes seres.

Chamo a atenção, então, que parece haver dois entendimentos envolvidos nesta forma de tradução da expressão *nén kórég*. De um lado temos seres diversos que podem se apresentar como animais ou como espíritos e que rondam os vivos, podendo capturar seus espíritos. De

outro lado, poderíamos caracterizar um dono, uma entidade mestre, como figura maior que caracteriza o ruim. Enquanto o termo singular pode identificar uma entidade maior, em oposição ao Deus, outros podem se multiplicar em diversos tipos de seres, diversos lugares de habitação e diversas formas de agência. O deslize de um sentido a outro, porém, será um dos elementos que poderão ser vistos nos relatos que seguirão neste capítulo, uma vez que o domínio da tradução é, neste caso, reconhecidamente impreciso.

Para poder pontilhar este ambiente bastante desconhecido de seres *kórég*, trago aqui alguns elementos a respeito das relações com os mortos e com algumas formas de alteridade ou metamorfose que envolvem estas relações. Esta composição é feita através de recortes de diversas narrativas e histórias de interlocutores diferentes que reúnem sob temáticas. Ainda que as histórias pertençam a uma ambientação comum, à exceção dos relatos sobre ritos funerários e cuidados com os objetos dos mortos, não significa que sejam histórias reconhecidas por todos, ou que seja possível a partir delas compor uma cosmologia Kaingang unificada. Como se verá, estas histórias possuem muitas referências a terceiros que as teriam vivido, mas acreditar nelas depende de experiências similares do próprio interlocutor. E, sem tais experiências, alguns parecem duvidar destas possibilidades.

### 5.1. Assombrações e espíritos

Fabrcício, com 35 anos, genro de Maria Jesus, evangélico, sendo de uma das famílias que primeiro se converteu à Assembleia de Deus em Apucarantina, contou-me alguns casos atribuídos a outras pessoas e também suas experiências com “assombrações”. Ele considerava que seu pai era “dos antigos” e a bisavó de seu pai já contava para ele de assobios à noite, que seriam dos mortos. Seriam mortos perdidos, pessoas que em vida “não andaram direito”, que tinham muito pecado, ficavam assobiando e rindo, especialmente no mês de novembro, próximo ao dia das almas. Os assobios podiam ser ouvidos pela aldeia, mas vinham do alto, vinham de longe e chegando cada vez mais perto. Fabrcício, quando novo, andava muito à noite, por isso já ouvira e vira muitas coisas ele próprio. Ele já vira “assombração”.

Assombração da gente assim. Tem algumas coisas que andam, a gente vê assombração. Umas coisas brancas, no meio da estrada. Tem muita gente que fala que é assombração, que é uma alma. A casa do meu pai é longe daí eu vim de lá, à noite, já vi

esse aí. Ali tem pouca casa. Eu estava no meio daquele capinzão ali. Eles falam também, meu pai fala para mim também daquele burro sem cabeça que anda por aí, ele fala assim para mim também. Só que eu não acreditava. Mas um dia eu vi um cachorrinho com uma bota assim. Eles falam que é uma “coisa mal”. Esse eu vi perto dessa escola aqui. Quando eu andava assim, ele ficava parado. [...] Fiquei parado ali quietinho. Ele estava descendo perto de mim, mas esse cachorro estava com uma botona desse tamanho. Muita gente falava para mim que via aquele cachorrinho, andando de bota. E era estranho, rapaz. Então eu já vi esse aí, com os próprios olhos eu já vi. Mas sempre que meu pai falava alguma coisa eu não acreditava. [...]

Segundo ele, na igreja não comentavam sobre estas coisas, apesar de vários membros já terem confirmado terem visto ou ouvido tais assombrações. Além de haver um recorte moral na transformação em assombração por uma pessoa quando morre, também as assombrações parecem mais próximas daqueles que têm comportamentos reprováveis, concordando com o que dizia Cida. A cadeia indígena seria um lugar propício para estas visões.

Eu já fui preso seis vezes. Mas dentro da cadeia é ruim. Era a outra cadeia. Essa aqui é melhor, porque aqui tem janela, aqui clareia lá dentro. Mas tinha outra toda fechada. [...] Rapaz, assombração judiava de mim ali dentro! Ele puxava minha perna, puxava ali, à noite, às quatro horas da manhã. Dentro da cadeia dos índios ali é ruim. [...] Daí meia noite assim, duas horas por ali, sempre eles falavam, diz que assombração fica mexendo os presos. Eu nem acreditava. Mas mexia a gente lá dentro!

Estas histórias de assombração são referidas ou aos mais antigos ou à experiência própria e mesmo relatos de terceiros que as vivenciaram, de forma que geralmente são reforçadas em sua veracidade por um ou outro. Frequentemente narrativas similares se complementam ao serem colocadas em paralelo, reforçando esta veracidade. As “assombrações”, “coisa ruim”, pode ser tanto caracterizada como as almas dos mortos, daquelas pessoas que tinham muitos pecados, que não andavam direito, mas também seres estranhos como burro sem cabeça ou um cachorro de botas. Elas não estão na periferia da aldeia, mas estão



nos caminhos e no meio da aldeia, onde fica a escola e a cadeia. A cadeia, justo na área central da aldeia, parece ser o lugar ideal delas neste caso, já que iria atormentar as pessoas que não estavam andando direito.

Outras histórias de Antônio relatavam assobios durante uma caçada de tatu. Neste caso, o caçador teve medo e se escondeu achando ser *vênh kuprîg*, sobre o qual Antônio afirmou “a turma diz que se pegar você no mato já morre na hora mesmo”. Antônio contou também da existência de um Saci no meio da aldeia, próximo a uma figueira. Ele também assobiava no ouvido das pessoas e não poderia ser respondido:

Diz que quando [tal homem] estava subindo [perto da praça], [o Saci] assobiou para ele. [Esse homem] estava sozinho. Mas diz que logo mesmo, assobiou na orelha dele! O cara arrepiou! Correu, só assobiando na orelha dele mesmo! Foi correndo, correndo, correndo até lá onde ia sair baile. Já estava rodeando o fogo lá, ele falou – eh, bicho está querendo me pegar! – quando chegando já parou de assobiar na orelha. Logo mesmo fez vento forte, diz que levantou aquela brasa que estava fazendo ali. Então, ele falou – coisa que assobiar de noite, não pode assobiar para ele – até minha avó contava para mim também.

Outro elemento nas narrativas de Antônio era um menino ou cachorro que apareceriam na estrada, próximo a uma pedreira, que outras pessoas também teriam visto. Ele revelou que tinha medo também deste encontro caso estivesse sozinho. Se estivesse acompanhado por alguém não teria problema.

Estas histórias apontariam para o risco do mau encontro, ou seja, a perda de perspectiva para estes espíritos ou seres, já que os mesmos parecem não causar agressões físicas mas podem causar a morte instantânea ou um temor de uma alteridade pouco conhecida. Isto contrasta com a perspectiva de Maria Jesus, para quem Satanás seria aparentemente bastante “civilizado”, conversando bem com os curadores. Estar acompanhado de outro humano faz superar este risco. Outra história contada por Antônio indica para a possibilidade destes encontros a partir de falecidos.

Um dia estava na entrada da casa da minha mãe. [...] Mas ali, rapaz, andando, apareceu um caixão! Depois que meu cunhado morreu [...], apareceu um caixão para mim, na estrada ali. Estava ali,

bem na beira. Caixão preto ainda. Tinha gente que estava dentro, eu vi bem! Estava bem esticado assim. Eu estava bêbado também. [Era] noite, mas a lua estava clara. Estava aparecendo assim, caixão preto. Aquele tempo caixão forrava com pano, para fora, pano preto. Daí já prega com preguinho tamanho assim. Eu vi tudo ali. O caixão estava aberto, o cara estava dentro. Daí corri! Falei para minha mulher, quando cheguei – tem um caixão lá na estrada, tem gente dentro lá. Minha velha diz que viu um ali também, caixão pequeno, aqui para baixo. Tem muita gente que bagunçou ali, então tem muito trilho ali. Ela falou que – vou mijar ali – diz que está ali, caixão tamanho assim, diz que tem criança dentro. De bêbada ainda, mulher. Dá medo, né!

O fato de estarem bêbados não parece diminuir a fidedignidade do relato, da experiência, que causa medo. A bebida é elemento frequentemente presente nestas experiências, ainda que não necessário. Isto a coloca como um dos elementos a promover ou facilitar as ligações com o mundo dos mortos, algo destacado na bibliografia especialmente por ser central ao ritual do *kiki*, bebida fermentada tomada para se cantar e dançar com os mortos. Aqui, porém, seria um uso individualizado e um contato não controlado e perigoso. Destaque-se ainda o fato de o caixão no caso da visão da mulher aparecer em um lugar conhecido de “bagunças”.

Apesar de haver na bibliografia uma tendência a destacar a separação entre vivos e mortos tanto para os *kanhgág* como também em outros casos Jê, com a presença de rituais como o *kiki* em que o contato com os mortos seria regulado e restrito, pude observar que nem sempre os encontros com os espíritos e os mortos são evitados e o uso da bebida pode ser feito até mesmo direcionado a este propósito, mesmo sendo um consumo individualizado. Neste caso, ao invés do medo, há uma busca deliberada em reencontrar o parente falecido, algo que pode perdurar por vários meses após a morte do ente querido. Um caso assim era o do pai de Fabrício, Milton. Ele tinha seguido muito tempo na Assembleia de Deus, apesar de então estar um pouco afastado da igreja, que frequentava eventualmente. Ele também acompanhara festas de Maria Jesus e dizia ser católico. Ele, porém, não confirmou as histórias atribuídas a ele pelo filho, e colocava sob dúvida as narrativas do rapaz, mas ao mesmo tempo contava de sua experiência e seu desejo de reencontro com parentes mortos:

Diz que ele [Fabrício] viu algumas coisas lá embaixo. Falei – ah, rapaz, por que eu nunca vi nada?! Você está mentindo! – falei para ele. Falei – você é crente, rapaz, mas você está vendo essas coisas – tem dia que eu apago essa luz aqui eu fico aqui, olhando ali, não vi nada. Tem meus primos que morreram, dois primos. Eu andava com eles. Mas lugar que eu andava com eles, eu fui tudo ali, querendo vê-los, mas eu nunca os vi. Eu chorava assim, na estrada. Nunca vi nada. Aí eu não acredito quando algum fala – eu vi qualquer coisa – mas tem muita gente que está falando também. Diz que viu assombração ali, viu lá... [...] Tem gente aí que diz que viu lobisomem ali, lá na frente ali. Eu já andei muito à noite mas nunca vi isso, quando eu bebia pinga. Nunca vi negócio desse aí. Um dia eu caía na estrada, ficava ali, quando ficava bom já levantava, ia para casa, meia noite, duas horas.

Ao contrário do que afirmava Fabrício, aqui a igreja evangélica aparece como uma possível repressora de tais visões, como se o crente não pudesse ver tais coisas. Nesta perspectiva, o mundo parece ser desencantado por não se ter experiências que provassem o contrário, mesmo com todas as condições favoráveis a elas: a bebida e o falecimento próximo de um parente, indo a um lugar frequentado por este. Apesar de não ter conseguido ver seus parentes mortos, o desejo do encontro mostra que nem sempre ele é temido, podendo ser deliberadamente buscado. Desta forma, vemos que apesar de uma separação entre mortos e vivos, não é preciso um ritual coletivo que regule a possibilidade de reencontro, mesmo que sem ele o reencontro possa trazer perigos, os quais podem não ser temidos.

Uma história intrigante narrada por Antônio dizia respeito ao curador indígena Luis César. Um dia, quando andávamos nos arredores da aldeia, passando por algumas roças, ele me indicou um local onde um dia, à tardinha quando o sol entrava, ele voltava da roça quando ouviu um grito parecendo de gente. Antônio virou, estava armado com espingarda e revólver, mas pensando ser gente, não cogitou atirar. Ele foi ver, chegando próximo a um capim sob algumas árvores. Ao chegar perto, o capim chacoalhou. Antônio fez barulho com a boca, e o capim mexeu mais, fazendo barulho como de cavalo. Depois não mexeu mais, mesmo ele jogando pedaço de pau. Isto tinha ocorrido dias antes da morte de Luis César e Antônio, considerando o que lhe falara outra

pessoa sobre o caso, relacionou os dois fatos. Ele disse que antes de alguém morrer, ficava atentando os outros. Ele lembrava que tinha andado muito com Luis César, que não era parente dele. Neste caso teríamos uma antecipação como espectro ativo como prenúncio de morte, algo que poderia remeter a situação similar ao que indica Fausto (2001, p.404), como se o espectro da pessoa a deixasse antes de sua morte e passasse a assombrar os vivos.

Estes casos indicam que o destino das almas ou espíritos de uma pessoa após sua morte podem ser diversos, não restritos ao Céu e ao Inferno, ou mesmo à tríade *Kanhkã/Vēnh Kuprīg Jamã/Nūgme*, como vimos no caso de Maria Jesus. Estas outras perspectivas nos apresentam alternativas quanto aos destinos e quanto à proximidade de alguns destes espíritos, que parecem circular livremente nas madrugadas e que são encontrados ou percebidos pelos vivos principalmente a partir de alterações corpóreas, seja pela morte de um parente ou pelo consumo de álcool, ou mesmo o comportamento errático das “bagunças”. Algumas das manifestações dos mortos, como os assobios, e até mesmo algumas visões parecem ser mais universalmente perceptíveis, apesar de perspectivas que os eliminam como possíveis ou como restritos à condição de não evangélico. No entanto, a oposição entre crente/católico quanto a possibilidade ou não destas entidades serem presentes não é universalizada. A condição de crente não necessariamente gera uma eliminação destes seres do cosmo, e a experiência própria, seja como católico ou como crente, é o grande elemento verificador que leva à sua afirmação ou negação. Vejamos, então, alguns detalhes sobre a relação com os mortos e a morte, tão caras aos estudos sobre Jê e *kanhgág*.

## 5.2. Relações com os mortos e com a morte



Cruzeiro no cemitério da TI Apucarana em dia de  
Finados

O antigo ritual do *kiki* há muitas décadas não era feito na TI Apucarana ou em outras TI da região. Desta forma, nem mesmo os mais antigos com quem conversei tinham memória clara sobre sua realização. Alguns deles sabiam dar explicações vagas por o terem presenciado quando crianças ou por terem ouvido dos mais velhos. Alguns rituais eram feitos, porém, por grupos de dança. Estas manifestações geralmente eram feitas com motivações políticas, seja em eventos nas cidades ou quando de reivindicações coletivas, ou então em datas comemorativas específicas na aldeia, como no Dia do Índio. O grupo mais atuante que conheci foi o *Nén Gá*, da TI Apucarantina. Alguns anos antes, porém, Se Si estivera à frente de um outro grupo que se mobilizava também em manifestações políticas.

Se Si revelou que estas danças, para os quais os participantes também se pintam com as respectivas marcas, também permitiriam a comunicação com os mortos.

Naquela dança, você vai cantando, então já vai mexendo seu corpo, o dom, vai mexendo. Os dons já conversam com a gente. Você vai ter que conversar com ele. Tem que fazer oração para aquela pessoa, para não acontecer nada. Para você não enfraquecer, ou vai aumentar mais um tempo para você. Você vai ter que fazer o pedido. Para não morrer logo, aproveitar a vida com a família. [...] Aquele que já é falecido, ele já vem e conversa com você, como meu avô falava, que o Deus conversa com a gente, então é a mesma coisa. Você vai ter que conversar com eles, eles falam, dão um plano bom, uma vida boa, de vivência dos povos. Tem que falar tudo isso. Se é da família, se tua mãe já é falecida. Eles ficam olhando a gente. Só eu sei. Ninguém mais sabe que eles estão olhando. [...] A pintura é com o *kovejo*, que eles falam, na nossa língua. Uma madeira de remédio. Para não enfraquecer depois da dança, fazendo essa cultura, tem que dar banho na molecada, as crianças que estão participando daquela festa, tudo tem que dar banho. Se você é fraco, então tem que dar banho naquele ali, lavar o rosto, o cabelo, bebe um pouco. Então esse remédio eu sei. Essa madeira é um remédio. [...]

Esta foi a única menção a mim de algo neste sentido através destes rituais. Após quase morrer por um problema de saúde, Se Si, que pertencia a uma das famílias evangélicas, acabou também se convertendo, declarando-se evangélico durante meu campo, mas depois deixou a igreja. Ele citou a mim outros remédios que conhecia e que também teria usado, mas evitava tratar do assunto com seus filhos evangélicos, inclusive evitando que ouvissem nossa conversa. Em seu caso, a dança parece ter uma função de comunicação com os mortos muito similar ao narrado na bibliografia em relação ao ritual do *kiki*, com a diferença de que só Se Si saberia estar se tratando de tal comunicação. A pintura corporal da mesma forma que no *kiki* é tratada como proteção dos participantes em relação aos mortos, como maneira de fortalecimento. Neste ritual, o medo não é algo destacado no estabelecimento da relação com os mortos. Temos, portanto, uma outra forma de individualização da relação com a alteridade, com a

centralização em um ator como especialista, pois não há envolvimento direto dos outros no estabelecimento desta comunicação verbal e visual que, no entanto, propiciam através de sua dança. É o especialista ritual que pode saber o que se trata exatamente tal dança. É o único a ver e ouvir os mortos.

Este papel do especialista ritual e mesmo dos dançarinos, portanto, é bastante distinto do que é narrado sobre o *kiki*, uma vez que aqui não se trata de um ritual que abrange a integridade de uma comunidade. Também não há destaque para diferenças na ritualística conforme as metades, que em geral dançam da mesma maneira, no mesmo círculo, apesar de pintarem-se diferentemente.

A ausência da possibilidade de reencontro com os mortos de maneira mais positiva institucionalizada através de ritual, que permitisse uma dimensão mais ampla deste contato na comunidade, parece interferir diretamente na avaliação do destino pós-morte em alguns casos. Era a situação de Fëgnu. Ele descreveu como seriam os espíritos que vão à morada dos mortos, que reforça a existência de várias almas, com destinos diferentes após a morte e a possibilidade de espectros visitarem outros lugares antes da morte.

Esse espírito que vai lá é como vento. Quando morre diz que assobia igual gente perto da época do dia dos mortos. Quando dorme também ele sai, vai para cá, vai para lá. Por isso que quando você dorme você está morto, não se mexe. Diz que quando está para morrer, que está doente, bem fraquinho, o espírito sai, vai visitando todos os lugares onde a pessoa foi. Aí quando passa em todos aqueles lugares a pessoa morre. Assim que eles falam. [...] É como essa luz, se tem energia ele acende, está vivo. O espírito é a água que faz a usina fazer energia. Porque sem aquela água girando não tem energia. [...] No sonho, por isso que eu disse que tem três espíritos, é por causa disso. Quando sonha, um espírito, quando dorme, ele sai. O outro fica. Aí o sonho é quando o espírito encontra outro. Às vezes você não sonha com gente com quem você nem falou? Então é assim!

Fëgnu não soube explicar melhor a diferenciação das três almas que disse que cada pessoa teria. Dizia apenas que uma delas era forte, outra fraca e outra bem fraquinha. A forte andaria junto com a pessoa, as outras estariam mais afastadas. Neste seu relato, fica evidente uma

conexão entre a capacidade de movimento e a vida, sendo o dormir uma espécie de morte, que permite o trânsito de uma das almas, podendo encontrar almas de outras pessoas. Fêgnu achava a morte sem graça, pois se fosse boa os mortos já teriam vindo chamar quem ficou para trás. Neste caso, portanto, sem uma mágoa pela partida dos parentes, considera que estes talvez estivessem em um lugar ruim. Se o parente morto estivesse em um lugar bom já teria vindo buscar os outros. Para Fêgnu, a própria morte seria ligada ao pecado, em uma perspectiva evidentemente influenciada pelo evangelismo pentecostal, que, como vimos no segundo capítulo, me deixava confuso:

Eu acho assim que quando morre, é porque a pessoa é pecadora. Porque o espírito não é pecador. Pessoa de carne que peca. Às vezes está olhando uma mulher assim, com o canto do olho, está mexendo mulher dos outros. Daí o espírito cansa daquele corpo e sai. Assim que os outros falam. Eu tenho que estudar esse daí. Diz que aquele que não peca vai para o Céu, que o pecador vai para o caldeirão do diabo [...]. Eu estou seguindo o Deus. Assim como o pastor fala, com base na Palavra.

Apesar de Fêgnu ter mencionado o processo de chegada à morada dos mortos descritos por sua avó<sup>135</sup>, isto parece ter pouco efeito em sua concepção da morte como algo ruim. Ele queria evitar a morte. Dizia que tinha falado a Deus que ele não queria morrer, que ele queria “continuar de carne”. Ou seja, desejava uma imortalidade carnal, diferentemente de outros interlocutores já apresentados que buscam imortalidade em outro mundo. Esta perspectiva, que não me parecia de modo algum generalizável, coincidentemente era similar à de Antônio, que dizia que queria subir ao Céu em carne, não deixando seu corpo para trás, parecendo que a descorporificação fosse algo bastante penoso e triste para ambos, mais do que a mudança para outra morada cósmica.

Sem o *kiki*, até onde pude observar, os rituais relacionados aos mortos incluíam o velório, enterramento e a visita ao cemitério no dia de finados. Se antes havia pessoas determinadas para lidar com os mortos, este papel hoje é cumprido por pessoas de fora da comunidade. Conforme expunha Fêgnu, a funerária é hoje encarregada do corpo do falecido, podendo arrumá-lo ali mesmo na aldeia caso tenha morrido ali. Antes, segundo ele, pessoas da aldeia eram encarregadas de fazer os

---

<sup>135</sup> Ver ítem 3.5.2.



caixões e preparar o morto. O caixão era colocado sobre um estrado de madeira e forrado com folhas antes de ser coberto com terra, fazendo um “sarcófago”. As funerárias parecem facilitar a definição daquele que prepara o morto como um “outro”, antes referida, segundo Veiga, como já mencionado, a classes específicas de pessoas. Antes deste papel das funerárias, em Apucarantina também parecia haver pessoas específicas que realizavam estas funções, com indígenas não *kanhgág* entre eles.

Não tive oportunidade de ver nenhum enterro, apesar de terem falecido três pessoas na TI Apucarana no período de meu campo. Fui apenas a um dos velórios, da esposa de um ex-cacique da TI Apucarana. Era uma noite fria e úmida. Em muitas casas ao redor as pessoas estavam nos terreiros em roda de fogueiras. Mesmo pessoas não aparentadas com o falecido pareciam fazer vigília à noite em suas casas. Muitas pessoas haviam vindo das TI Mococa e Queimadas com caminhão, ônibus, carros e enchiam as casas da família extensa da falecida. Não vi, por outro lado, o esposo da falecida, que disseram estar muito abalado. Como não acompanhei o velório todo, pois estava acompanhando outras pessoas, não pude saber sobre rituais realizados. Disseram-me depois que foi rezado apenas o terço.

Além dos velórios, no dia de Finados é comum que as famílias visitem o cemitério. O cemitério da TI Apucarana fica há pouco mais de três quilômetros da aldeia Apucarantina pela estrada. Fica à beira de uma das estradas de acesso de menor uso. Ele tem sua frente voltada ao poente, mas sem muita exatidão (oeste, levemente inclinado ao sul). O cemitério, apesar de não ser cercado era mantido limpo e visivelmente delimitado, sendo circundado por área de plantio mecanizado ao fundo e por vegetação baixa nas laterais. Há algumas árvores altas no centro do cemitério. Ao entrar na área do cemitério, não se tinha muita segurança de não se estar pisando nos túmulos, já que muitos deles tinham sido completamente descaracterizados. A maior parte dos túmulos era feita na própria terra, sendo aparentes por montes de terra e cruzeiros em uma das extremidades destes. Com o tempo, porém, a terra cedera e muitas cruzeiros tinham caído e sido levadas pela chuva. Muitas tinham sido recolhidas e colocadas juntas sob uma das árvores. Em alguns casos foram feitos túmulos de tijolos, quando a família tinha condições para tanto. Soube que alguns túmulos foram feitos sobre o local do enterramento, posteriormente a este. Em um caso ao menos, porém, o caixão não foi enterrado, apenas colocado dentro do túmulo sobre a terra, o que parecia ser algo um tanto controverso. Sob o cruzeiro localizado ao centro do cemitério sempre havia vários objetos depositados, especialmente imagens danificadas de santos.

O cemitério da TI Ortigueira, também com um certo afastamento da aldeia, tem entrada a norte. Ali é possível perceber que os túmulos são voltados à entrada. Neste caso o cemitério é cercado e possui um portal na entrada. Isto contraria descrições feitas por Crépeau (2002, p.117) que indica o eixo leste-oeste, com entrada a oeste como organização espacial privilegiada. Em nenhum destes cemitérios foi destacada a mim a distinção quanto às metades, o que se coaduna também com a não diferenciação de seus destinos no pós-morte nas caracterizações feitas a mim por interlocutores destas TI.

Sobre a forma de enterramento, poucas pessoas sabiam afirmar com segurança como deveria ser o enterramento, muitas vezes devolvendo a pergunta para mim, perguntando como era no cemitério dos brancos. Marco foi quem me deu informação mais segura de que o certo seria fazer o enterro deixando a cabeça do morto voltada ao poente, pois a “morada dos mortos” estaria nesta direção. Desta forma, o pé do morto devia ficar para lado da entrada no caso do cemitério de Apucarana. A cruz devia ser colocada aos pés do morto. Outras pessoas disseram sem muita segurança que achavam que esta posição era a correta, mas fazendo referência à própria entrada do cemitério. Tudo indica que era minha pergunta estava um tanto descolada da realidade. As cruzes dos túmulos no cemitério da TI Apucarana, porém, estavam algumas de um lado e outras de outro dos túmulos, o que dava margem a dúvidas.

No dia de Finados, muitas famílias vão a pé até o cemitério quando não têm outra condição de transporte. Em 2015, na TI Apucarana durante todo o dia pude ver pessoas indo e vindo do cemitério. Veículos da comunidade fizeram várias viagens até as outras aldeias da TI trazendo e levando as pessoas. Muitas famílias preparam coroas feitas com taquara e enfeitadas com papel crepom. Em alguns casos as coroas tinham sido compradas em Tamarana e também foram levadas flores artificiais. As coroas são colocadas sobre as cruzes dos túmulos pelos respectivos familiares, ou então, quando as cruzes já tinham se extraviado, eram colocadas no cruzeiro do cemitério, deixando a cruz forrada por eles, que ficam ali depositados até desmancharem-se, sendo que alguns restos daqueles do ano anterior não tinham sido retirados para a colocação dos novos. Os materiais que sobram da confecção das coroas também são deixados no cemitério junto ao cruzeiro. Uma mulher a quem acompanhei também na visita, mostrou-se preocupada em não levar terra do cemitério para casa nos pés, chamando a minha atenção, pois eu estava de botas, as quais eu devia lavar assim que possível. Assim, apesar de não ter ouvido relatos

que indicassem para medo do cemitério em si ou precauções ao entrar nele, é possível considerar uma espécie de contágio ao se visitar este espaço e elementos que possam ser a ele associados. Em geral, o humor nestas visitas é pesaroso, com sentimentos de tristeza pela lembrança de um parente que já se foi, tanto mais se a morte tenha sido há menos tempo. Isto pode fazer alguns até evitarem a visita neste dia, por já estarem muito sensíveis à memória de alguém falecido. A única ritualização coletiva que vi neste dia foi em torno do túmulo da mulher a cujo velório fiz referência, que acontecera meses antes. Junto com alguns evangélicos, a família dela fez orações em *kanhgág*, sem envolver, porém, os demais presentes no cemitério no momento.

Em 2011 também estive em Apucarantina logo após o dia de Finados. Naquela ocasião, pude ver que alguns homens ainda nos dias seguintes continuavam bebendo e transitando pela estrada até o cemitério. Não notei isto em 2015, sendo que nesta ocasião não percebi maior consumo de álcool na aldeia além do que normalmente já ocorria nos fins de semana. Como outros antropólogos haviam comentado comigo esta ser uma prática comum nesta data, me pareceu uma mudança significativa e para a qual não tenho qualquer hipótese a não ser dar crédito a discursos indígenas que apontavam que o consumo de álcool vinha diminuindo especialmente a partir da influência evangélica.

Antônio explicou algumas mudanças sobre a forma dos velórios em relação a tempos antigos. Segundo ele alertou, era uma história de “dar medo”. Dizia ele que sua avó contava que antes quando morria alguém não velavam o morto na casa, levavam para um lugar longe, à beira da estrada. Limpavam bem ali e ali ficavam aqueles que iam velar, posavam ali mesmo. Isso era feito para que as crianças não vissem o morto. “Porque a lei do índio antes era assim”, quando alguém morria, a criança não podia mais ver, tinha que ficar longe. Levavam a uma distância de cerca de cinco quilômetros. Faziam tarimba, uma cama feita com forquilha, colocando varas em cima, depois cobriam com folha de samambaia, ali colocavam o morto. Nesta ocasião, tinha morrido um homem, e eles foram dormir à noite. Um homem acordou e o morto veio em cima dele, Antônio não sabia o que queria, se ia comê-lo, se ia beijá-lo. O morto ficou com a cara em cima do homem, abaixado, bem perto dele. O homem, vendo o morto sobre si, ficou bem quieto. Cutucou o camarada ao lado, mas quando o outro acordou, foram ver o morto, que estava durinho na tarimba. Avisaram a todos e combinaram de fingir que dormiam para enganar o morto. Roncaram para ele, e ele foi outra vez em cima do homem, mas quando os outros levantaram ele estava na

tarimba. Resolveram ir embora dali. No outro dia encontraram o morto caído na beira da estrada, tinha vindo atrás deles.

Antônio disse que antes havia muitas coisas que aconteciam assim. Isto porque antes não havia curador, ou melhor, havia, mas eram só os benzedores índios. Ele afirmou então que os curadores brancos eram melhores porque conheciam todos os santos, e os índios conheciam só alguns remédios do mato, avaliação que já comentei no primeiro capítulo.

Os relatos de pessoas que voltaram à vida são também presentes na literatura sobre os *kanhgág*, explicados a Nimuendajú (1993, p.63) como sendo o retorno de uma alma que não comeu no toldo dos mortos. Veiga (2000, p.167) também traz relato de caso ocorrido em Apucarantina, tendo a moça falecida voltado à vida durante a noite em que posaram a caminho do cemitério.

Apesar dos casos de procura por reencontro com os parentes mortos, a confusão entre vivos e mortos se mostra amedrontadora quando chega à sua efetividade. Por isso apenas a história já dava medo a Antônio. Por outro lado, vemos como os santos conhecidos pelos curadores são aqueles que permitiriam uma melhor separação hoje do que no passado, o que reforça sua posição de mediadores entre vivos e mortos e guardiães da separação entre eles. Podemos lembrar o caso dos chamados “espiritistas”, como Vicente, que reconhecidamente trabalhavam com cura a partir da incorporação de espíritos de antigos. A partir das considerações presentes, parece importante o fato de que não fossem reconhecidos como antepassados indígenas conhecidos. Esta possibilidade, como mencionei, reforça a tese da continuidade entre o trabalho de curadores, indígenas e não indígenas, e *kujá*, apesar de termos visto principalmente nos capítulos segundo e terceiro elementos e distinções cosmopolíticas bastante extensas que afastam estes especialistas. Antônio não mencionou a mim ter pedido qualquer tipo de mediação a curador por ocasião da morte de um de seus filhos.

A mudança de uma aldeia em função de mortes é apontada como possibilidade por Veiga (2000, p.195) especialmente considerando os acampamentos nas cidades atualmente. A alternativa de a família se mudar da casa que morava é presente e eventualmente é um recurso utilizado. Acredito que a opção dependa sobretudo da forma em que a morte se dá e dos laços afetivos mantidos em vida. Em um caso que conheci, a filha do casal morreu muito subitamente e muito jovem, com cerca de 25 anos, recém-casada. Apesar dos pais não vincularem diretamente sua mudança de residência a esta morte, isso ficava evidente, pois a antiga casa simplesmente deixou de ser habitada. A

irmã da falecida, sugeriu que tal casa poderia estar assombrada. Ela revelou que não gostava nem de entrar naquela casa, por ter muitas lembranças. Ela evitava ir à casa de outra irmã, que era frequentada pela falecida e também não gostava de ir ao cemitério para não se lembrar da irmã. Quando da morte da irmã, ela fora aconselhada por seu tio a “brincar”, jogar bola, pois se ficasse parada, “pegaria mais forte” nela, se referindo ao sentimento da perda da irmã, que pode, assim como a doença e a oração, “pegar” na pessoa. Também o casal passou por uma espécie de luto, quando não conseguiam ficar em casa nem se alimentar direito, comendo apenas na casa de parentes, até finalmente decidirem pela mudança.

Embora o pai da moça discordasse da possibilidade de assombração na antiga casa, revelou que quando da morte da filha, ele e a filha mais nova teriam ido a vários lugares que ela frequentava, tentar vê-la. Segundo ele, na aldeia seria mais difícil achar, por isso procuraram nos locais onde ela ia buscar lenha, por exemplo. A moça, porém, não teria aparecido para eles. Ela aparecera na casa que morara após casar-se, numa região rural próxima. Seus sogros, não indígenas, a teriam visto. O pai foi ao local mas não viu nada. Vários pertences da filha falecida eram mantidos por ele em sua nova casa, e eventualmente usados pela filha mais nova. Um dia que cheguei a sua casa, percebi que ele chorava. Ele revelou que era por lembrar-se da filha ao olhar a bolsa que ela usava. Não era raro ele lembrar-se da filha e ficar pensando nela com pesar.

Ainda que o luto não pareça ser algo institucionalizado e possa variar conforme a intimidade da relação com o falecido, ele pode, como vemos, envolver várias ações, inclusive a mudança de residência. Durante meu campo, dias após a morte de um senhor, conversei com um de seus filhos. Ele não estava trabalhando como habitualmente, estava sentado em um banco em seu terreiro, como costumava fazer nos fins de tarde. Ele estava visivelmente triste, falava baixo, tanto que eu quase nem o escutava por vezes. Não fazia brincadeiras como costuma fazer. Ele contou que seu irmão até desmaiara no cemitério. Como fazia quatro meses que parara de beber, seguiu o conselho da esposa e não voltou a beber, apenas pagando um litro de pinga para seus sobrinhos. Ele lamentava que ficara sozinho, não tendo mais pai nem mãe. Só lhe restava um irmão. Ele ainda cuidava da casa de sua mãe, ao lado da sua, onde estavam todas as coisas dela, até mesmo suas panelas. A ideia de que sem pais uma pessoa está sozinha foi algo que outros dois interlocutores também afirmaram, que mostra a importância desta

relação de maternidade e paternidade que vim utilizando aqui como referência em termos cosmológicos.

Nos dois casos descritos, há a manutenção de bens dos mortos como roupas, sapatos, a casa toda e utensílios, que os parentes viam todos os dias e até usavam, contrariando a busca por afastamento radical dos mortos e de sua lembrança por completo como presente em outros grupos, mesmo quando há mudança de residência.

Fêgnu explicou-me que quando alguém morria nem sempre os parentes mudavam-se de casa. Ele diferenciava dois tipos de situação. Quando havia crianças pequenas na casa estas deixavam o viúvo ou viúva mais “seguros”, mas quando os filhos estavam todos casados eles ficavam “sozinhos”, seria mais difícil então superar a morte do esposo, isto poderia levar à mudança de casa e necessidade de procura de outro parceiro. Com algumas particularidades, esta tese era válida para os casos que conheci. Como mencionei no primeiro capítulo, Fêgnu tinha procurado os serviços de um curador não indígena para que ele pudesse se esquecer da esposa falecida, sendo uma forma alternativa de rompimento de luto, a partir da passagem da lembrança para o esquecimento. Em outro caso esta passagem se deu de maneira mais profana, ao viúvo encontrar outra mulher, sendo a própria conversa com ela o marco da mudança.

Apesar da proximidade de duas mortes enquanto eu estava em campo, ocorridas praticamente no mesmo dia, nenhum de meus interlocutores chegou a fazer declarações mais diretas sobre isso. Os falecidos não tinham parentes próximos. Por outro lado, quando faleceu uma mulher cujo marido era próximo de Fêgnu, este comentou que tinha que se cuidar porque as pessoas estavam morrendo, passando a tomar os remédios prescritos pelo médico com maior atenção a partir de então. Antônio também tinha muito receio de que uma mulher que morava perto de sua casa e estava doente morresse, apesar de eles não terem parentes diretos. Quando perguntei por que ele tinha medo, ele afirmou que era porque ela tinha filhos para criar ainda. Resposta que me pareceu insuficiente. Antônio, além de pressagiar mortes através dos sonhos com sua mulher, também percebia vários outros sinais similares que lhe indicavam a proximidade de uma morte.

Antônio comentou algumas vezes para mim sobre sua ideia de reencarnação. Disse primeiro que quando morria não havia mais nada, acabara simplesmente. Depois disse que quando alguém morria ia para o Céu, onde ficava até que Deus o chamasse novamente. Deus iria perguntar então se iria querer voltar para a Terra. Se não quisesse ia continuar no Céu. Se quisesse voltar ele iria perguntar se queria voltar

como branco, japonês, terena, guarani, cavalo, cachorro, ou se ia voltar como “índio” mesmo, ou seja, *kanhgág*. Ele comparou a um feijão, que quando velho na terra, brota novamente, só que não irá lembrar mais dos lugares por onde passara antes. Quando um índio casasse, então, mexesse a mulher dele, Deus iria colocá-lo na barriga da mulher. Assim falava o japonês que tinha venda ali perto, afirmou Antônio.

A ideia de reencarnação pode ser uma sugestão aceita a partir de um estrangeiro, no entanto esta noção também é relatada por outros autores entre os *kanhgág*, como destaca Veiga (2000, p.112), a partir da leitura de Baldus (1979, p.21), onde narra que a alma reencarnava sucessivas vezes até, quando enfraquecida, se tornaria formiga ou insetos para então extinguir-se. Também lembro que Irene considerava que só não morreria novamente aquele que fosse santificado.

O destino pós-morte nem sempre é conhecido, e pode aparecer mais como dúvida para aqueles que não são especialistas. Assim, Áureo me surpreendeu ao devolver minha pergunta sobre o tema, desconfiando da existência de Céu e Inferno, estando aberto a ideias de terceiros sobre o tema, como a do diácono da Igreja Católica. Mesmo quando tentei relacionar com conhecimentos dos antigos, ele comentou apenas das “assombrações” como gente morta, que ficavam assobiando.

Vemos então que mesmo entre católicos não há nada definitivo e generalizável sobre o destino dos mortos e tampouco sobre sua separação definitiva em relação aos vivos, podendo haver retornos, ainda que como outra pessoa. Nem sempre os vínculos com o parente morto são totalmente apagados ou se procura afastar totalmente deles. Pelo contrário, a relação com o morto pode ser procurada. Simultaneamente, a morte aparece como algo muito temível e que poderia levar a um lugar ruim. Desta forma, surgem ideias de imortalidade em Terra ao invés da imortalidade no Céu, mesmo sabidamente fadadas à frustração. Estas possibilidades podem reforçar de um lado o pecado como causa da morte, indicando mais uma vez para a importância da ética na Terra, mas, por outro lado, pode reforçar as possibilidades de escolha ante a possibilidade de retorno à Terra. As vivências e experiências, contrastadas com aquilo que se ouve, fundamentam as considerações, que variam conforme o contexto das descrições dos atores, pois neste caso, a não ser pela *kujá*, os que já experimentaram esta passagem não retornaram para contá-la.

### 5.3. A bebida e as metamorfoses

Mencionei que a bebida seria uma forma de alteração corporal que propiciaria encontros com os mortos. Mas bebida não é usada apenas na relação com os mortos. Assim como o jejum, ela pode ser elemento central aos transe seja de curadores, como indiquei em capítulos precedentes, ou dos “bêbados”. Como vimos com Antônio, ela poderia ser um meio privilegiado a iniciar uma incorporação com caboclos por não especialistas, sem o controle da pessoa. Por outro lado, era usada por curadores diversos, que trabalhavam com incorporações, como Vicente, ou que trabalhavam aparentemente de forma similar a Maria Jesus, como Helena. Da perspectiva de Maria Jesus, esta forma de trabalho era reprovada. Seguindo a perspectiva desta *kujá*, Gilmar, uma das pessoas que a consultava, mestiço de diferentes etnias indígenas e casado com uma *kanhgág*, explicou-me que era possível que uma pessoa tivesse um “espírito mau” que a perturbasse. Maria Jesus poderia, então, afastar este espírito, que ele chamou de *vênh kãnhvég kórég*<sup>136</sup>. Este tipo de espírito seria responsável, por exemplo, por fazer a pessoa beber, e quando bebesse, faria brigar com os amigos. Seria um espírito mal no corpo da pessoa, uma “coisa ruim que vem nas pingas”. Algo similar foi descrito por Ademir, quem abordei no segundo capítulo. Para ele, não apenas curadores e crentes eram associados ao Diabo, mas também aqueles que bebiam. Quem bebia, segundo Ademir, não era a pessoa, mas o diabo que andava com ela. Seria, portanto, como se o diabo também fosse um “companheiro”, como os guias dos *kujá*.

Estas concepções permitem uma aproximação entre a concepção do *jagrê*, como exposto anteriormente especialmente a partir do relato de Cida, onde é tido como regente da pessoa, com noções relacionadas à matriz afro-mediúncia vistas no primeiro capítulo, como a colocada por Ronaldo, onde uma entidade determinada passa a influenciar a vida de uma pessoa por ser associada a ela a partir de agenciamentos alheios a ela. Ou seja, teríamos uma espécie de guia que passaria a controlar certas ações da pessoa, apesar de não indicar para incorporações. Mas em uma conversa que acompanhei entre Maria Jesus e outras duas mulheres apresentou-se outra perspectiva sobre o que acontecia com alguns bêbados, deixando a questão da incorporação como possibilidade em aberto e nos colocando o papel da bebida como elemento

---

<sup>136</sup> *Kãnhvég* segundo Wiesemann (2011) seria “alma”, “sombra”, “reflexo”. Gilmar não soube traduzir o termo isolado.



transformativo, possibilitando não apenas companheiros à pessoa, que bebem no lugar dela e a fazem querer beber, controlando-a, mas também metamorfoses corporais.

As mulheres comentavam com Maria Jesus sobre um parente de uma delas. Entendi que tinham pedido à *kujá* que fizesse o homem parar de beber. Este homem, elas contavam, caçoava de outros curadores que dizia não conseguirem pegá-lo. Elas falavam de uma localidade na aldeia onde várias pessoas costumavam ir para beber. Nesta mesma localidade teriam morrido dois homens, havendo inclusive uma cruz feita pelo pai de um dos mortos ali. Este mesmo lugar foi onde Maria Jesus vira um corpo de um homem pendurado, pressagiando outra morte no local.

C: Diz que esse Elcides descendo lá, não sei o quê deu lá, diz que os olhos [de um dos que estava bebendo] ficaram bem grandões assim, bem vermelhos, saiu fogo pelos olhos e os dentes dele cresceram assim, diz que saiu para fora da boca. Diz que ele catou o outro, deu uma dentada no pescoço do outro bêbado.[...]

Não apenas olhos vermelhos, dentes para fora da boca e dentadas em outros bêbados, tal homem também comeria vidro. Ele pegava o litro de bebida e comia-o inteiro, mastigando o vidro aos pedaços sem se cortar. Só parava ao terminar a garrafa toda.

Acho que é no espírito de certo, porque não corta nada. Porque eu falei um dia, primeira vez que eu o vi comendo copo, falei – quer ver que eles vão ter que levar ele para o hospital, que vai cortar as tripas dele – nem faz nada nele! [...] E um foi querer comer que nem ele lá, cortou tudo o beijo do outro. E o dele, não, o dele não faz nada! Diz que ele vê quando fala no ouvido dele, diz que quando é para ele tomar, já fala no ouvido dele, daí ele já sai tomar. Daí quando ele está sentado assim, eles estão contando as coisas para ele, no ouvido dele. De certo é espírito mesmo, por isso que come o litro. Eu tenho medo dele, porque quando ele está bêbado não dá para chegar perto dele. Criança é pior, criança se ele pegar, a hora que ele está tomando... uma vez eu estava com o pizinho, netinho, eu fui passar perto dele, ele pegou um pedaço de pau, saiu em cima do piá, e eu não sabia. Daí depois que a mulher dele falou

para mim – ele não pode ver criança, quando ele está assim – Eu tenho medo dele quando eu vejo.

As três comentavam de seus maridos e filhos que bebiam muito e de seus comportamentos quando bebiam, com risco de baterem nos outros ou de morrerem de tanto beber, seja por acidentes ou por problema de saúde. Outra decorrência da bebida eram as separações. Elas comentaram também de uma mulher que bebia, abandonando os filhos. Em outro caso, a mãe da mulher teria adotado o filho dela por este motivo. Uma delas revelou também que o motivo da bebida era devido à morte de um parente:

Z: Mas agora não adianta ele andar bebendo. Porque o pai dele morreu, tinha que pensar antes. Depois de ele morrer não adianta ficar pensando. Não pensaram antes...

Não só a bebida poderia ter efeitos sobre a pessoa, transformando-a:

Ela tem essas coisas também que derrubam ela. Essas coisas “mal” também. Se ela for a par de num beiralzinho assim, já entra nela, já derruba ela. Daí ela fica agressiva, ela avança na gente.

Estes casos indicam a dificuldade em produzir uma separação entre a incorporação e a metamorfose. Bebe-se muito porque se ouve a ordem ao ouvido ou é o espírito que está bebendo? A bebida neste caso parece ser o veículo da transformação. É ela que permite a transformação em um ser outro, com olhos de fogo, grandes dentes, que ataca crianças e que pode comer vidro sem se cortar, ainda que tal metamorfose não seja generalizada para todos os bêbados. Neste caso nos aproximamos mais de uma metamorfose e mudança de perspectiva a partir da influência de um espírito. Esta transformação possui elementos que parecem ser próximos ao que vimos sobre os “espíritos ruins”, *vēnh kuprîg kórég*. A bebida, portanto, não apenas é um meio tentar aproximar-se dos mortos, mas também um meio que permite a aproximação a outros seres do cosmos, seres *kórég*. Daí a desconfiança que vimos recair sobre alguns curadores que trabalhavam utilizando bebidas. Se considerarmos o que Gilmar coloca, a própria bebida traria consigo seres de ordem maléfica, sendo indissociável a pinga e seu *vēnh kânhvég kórég*. A própria pinga seria como uma perspectiva. No entanto, tal visão é mais radical, já que para a maioria, havia pessoas que sabiam beber, em especial os brancos, que bebiam um pouco e paravam. Muitos índios, dizia-se, não sabiam beber, começavam e não paravam mais, até caírem, “prancharem” no chão. A leitura perspectivista da captura parece dar uma explicação plausível a esta diferença. Se trataria

de ser ou não capturado pelo espírito da pinga. A transformação a partir da proximidade com barrancos ou abismos é também bastante significativa já que estes lugares, como descreverei na próxima seção, são lugares de *nén kórég*.

O trabalho da *kujá* no caso das bebidas parecia ser o de afastar, exorcizar, esta influência maléfica, não necessitando realizar práticas diretamente no corpo da pessoa, podendo fazê-las a distância e sem que o paciente soubesse. É digno de nota que um dos filhos de Maria Jesus um dia depois de beber avançou sobre a mesa de santos dela, derrubando-os e danificando alguns deles. Ela, ao me contar isso, minimizou a importância do evento, dizendo apenas que era porque o filho não sabia beber, mas que já teria parado. Este evento, porém, parece reforçar a oposição entre santos e estes espíritos maléficos associados à pinga, que implicam em uma transformação da pessoa que se torna agressiva contra seus parentes.

Estas transformações nos permitem remeter ao desconhecimento dos parentes e também das família dos santos, agindo contra eles e também contra as crianças. Lembro aqui a afirmação de Cida de que as crianças teriam almas menos fixadas aos corpos. Se assim considerarmos, sua captura pelos bêbados transformados parece ser mais fácil e mais desejada. Esta transformação se aproximaria a uma metamorfose na medida, então, que mudam os afetos.

A bebida, porém, não é a única possibilidade de metamorfose em um domínio de alteridades radicais. Outra situação são os casos de lobisomens, onde a metamorfose tem caráter mais literal. Kunyn contou-me que conhecia uma menina que era lobisomem. Achava ela bonita, mas tinha medo dela por ela “virar bicho”. Ele nunca a vira nesta condição, mas soubera através da irmã dela, que contara que a mãe delas havia descoberto ao entrar no quarto quando ouvira um barulho. Encontrara a menina completamente nua, com um cheiro ruim no corpo. Kunyn também ouvira que o homem que engravidara a menina viu a orelha dela crescer enquanto tinham a relação sexual. O homem teria saído correndo, assustado. O filho de Kunyn comentara que há tempos muitos comentavam sobre isso. Outros parentes de Kunyn confirmaram também para ele. Segundo a sobrinha dela, ela entrara na casa desta, pulando sobre sua mãe. Esta disse à mulher lobisomem que viesse buscar sal ali. Segundo Kunyn, se pedisse ao lobisomem que viesse buscar algo na casa, pó de café ou sal, ele viria, podendo se descobrir desta forma quem era a pessoa. Efetivamente, a moça teria ficado sentada à porta da casa da mulher e pedira sal. Segundo Kunyn, o lobisomem seria mais forte do que um homem quando virava bicho.

Para pegá-lo era preciso segurá-lo pela orelha, ele então voltaria a ser gente.

Kunyn também contou outro caso, narrado por sua avó. Neste caso, um homem que estava com dor de barriga saía da casa para se aliviar à noite. Em uma de suas saídas, o lobisomem que lhe espreitava pulou sobre ele, que rolou sobre os próprios excrementos lutando com o bicho. Por isso Kunyn revelou que tinha medo de sair à noite nestas situações e queria reformar sua casa para que o banheiro passasse a ficar dentro da casa. Segundo a descrição da avó de Kunyn o lobisomem seria alto, com a cabeça abaixada entre os ombros. Em outro caso, um homem lhe contara que tentara pegar o lobisomem, correndo atrás dele. Este homem Kunyn caracteriza como forte e que “queria tentar qualquer coisa”, sendo corajoso, podemos dizer. Mesmo tentando cercar o lobisomem, este escapou, pois é muito rápido, nem mesmo com cavalo ou carro se poderia alcançá-lo. Ele poderia cruzar o rio Tibagi em um salto. Ele também não poderia ser atingido por tiros, a arma falhava ao se atirar em um deles. Se um cachorro o mordesse, o cachorro morreria.

Um dia teriam tentado pegar um deles na TI São Jerônimo, em uma cerca bem fechada, mas ele pulou a cerca. Um deles teriam conseguido matar na TI Marrecas, segundo ouvira. Durante um baile, o lobisomem caíra em um buraco. Muita gente teria visto, pois estavam no baile. Teriam furado ele com um espeto para matá-lo. O chefe do posto teria prendido aqueles que ajudaram a matá-lo. Em outro caso, o homem que encontrou com o lobisomem estava com uma foice e cortou o bicho. O lobisomem depois voltou a ser gente e foi até sua casa na cidade. Ele apenas despediu-se da mulher e morreu. Kunyn, contando todas estas histórias ficou com medo, pois disse que falar de lobisomem o atraía. Ele assustou-se com uma coruja em seu terreiro e mudou de assunto.

Os relatos de lobisomens na bibliografia sobre os *kanhgág* são escassos. Melatti (1976, p.138) apenas cita que em Vanuíre lhe disseram que quem não fosse batizado virava lobisomem quando morria. Isto dá um caráter distinto a esta metamorfose, que se assemelha à destinação eventual do *véincuprin*. Os relatos aqui colocados trazem metamorfoses que indicam para a indiscernibilidade, mas não entre humanos e animais (VIVEIROS DE CASTRO, 1996, p.132) nem mesmo entre humanos e mortos como vimos também poder ocorrer. Se trata de uma indiscernibilidade entre humano e super-animal, entre humano e espírito maligno. Uma metamorfose reversível, temporária, e com alguns recursos que permitem revertê-la através de recursos disponíveis a quem os encontre e seja capaz de ludibriá-los, fazendo o lobisomem voltar a

ser humano e permitindo controlá-lo para descobrir quem ele é como humano. Enfrentá-lo diretamente é perigoso demais<sup>137</sup>.

Estes casos de bebida e de lobisomem permitem abordar a mudança de perspectiva de um ponto de vista do indivíduo que se transforma, passando a ter corpos, capacidades, comportamentos diferenciados, não humanos. Os casos a seguir nos permitirão entender melhor do mundo do *kórég*, a partir de outras formas de contato e associações, alianças com seres outros.

---

<sup>137</sup> Podemos lembrar novamente o caso Guarani Mbya aqui, como apresentado por Testa (2014, p.245), onde a noção de excessos e escassez tanto em práticas alimentares como em relação às divindades implicariam em transformações (*-jepota*), que levariam a uma “perda de direção”, no caminho de uma relação perigosa animalesca. Ou então, como apresenta Pissolatto (2006, p.188; 202-204), o afastamento dos parentes humanos e a animalização a partir do não obediência de uma instrução proibitiva de Nhanderu, cuja forma típica seria pela sedução sexual. Esta transformação, por sinal, também estaria ligada ao “andar junto”, “ir com”, “ficar junto”, agir sob influência de outro ser, subjetividade ou força. No entanto, se vimos haver alguns casos na presente tese que indicam para uma moderação de comportamentos e o perigo dos extremos, sejam por ser fracos ou fortes demais, e vimos a importância do andar junto, o caminhar, o “andar atrás de” ou “igual a” tem um sentido de associação cósmico-moral antes de uma questão de conhecimento. E no capítulo anterior vimos como Maria Jesus podia renunciar a uma moderação para combater aqueles no caminho de Satanás, o que resulta em uma moral que parece muito distinta da exposta por aquela autora.

#### 5.4. Bichos ou *nén kórég* e seus mundos



Rio Tibagi na TI Apucarana e escarpa: o asfalto e casa do *Nén Kórég*

Para percebermos a importância do *kórég*, podemos recorrer a uma relação entre características do *Nén Kórég*, seu mundo e um mito de origem que foi narrado a mim por um irmão evangélico de Áureo. Segundo ele, antes de existirem os brancos, Deus fez os índios. Eles, porém, não tinham casas. O casal de índios criado, com medo de bicho, entrou em um buraco, se escondeu ali. O vento e o temporal não deixavam que os índios ocupassem as árvores. Assim os primeiros índios se criaram ali, naquela toca<sup>138</sup>. Uma toca como a de porco do mato, de tatu, uma toca na terra. Dali que aumentaram os índios. Quando ouviam um barulho corriam para ali dentro. Para o bicho não entrar ali, subiram numa fenda do paredão. Mas nestas fendas também morava um bicho como um gavião. Então os índios fizeram a primeira casa, que era de barro. Como a casa do João-de-Barro. Era feita com um palanque, rodeada com varas como bambu, assentando barro nestas, fazendo como tijolo. Secava ao sol e ia rodeando. Esta casa protegia bem contra temporal. Depois é que existiu o índio mais antigo que fazia paiol com folha de coqueiro ou de palmito, com a parede da própria madeira dele, rachada. Tempo que não existia foice, machado ou facão,

---

<sup>138</sup> Em Nimuendaju (1986, p.86) têm-se que a origem mitológica dos Kaingang se deu através dos grupos chefiados por Kanyerú e Kamé saídos de um buraco no solo, numa serra.

quebravam na mão. Os índios eram fortes antes, por isso conseguiam fazer desta forma. Nas fendas e tocas continuou a morar um bicho chamado *caapora*, um bicho como nós, espécie de um macaco<sup>139</sup>. Este bicho leva mulher nesta toca, leva homem, para que fiquem junto com ele, como marido ou mulher.

A diferenciação das moradas dos bichos, portanto, foi um processo de transformação aos *kanhgág*, segundo esta narrativa. A mudança de moradia, que teve outros capítulos com a chegada dos brancos, continua como possibilidade e permite o estabelecimento de relações maritais com seres animais. Estes não humanos podem ser vistos como ruins, sendo associados como *nén kórég* em alguns casos. Algumas histórias mostram algumas possibilidades de relação com estes seres, que nos ajudarão a entender relações políticas e cósmicas com eles e as mudanças de moradas. Permitirão também diferenciar as metamorfoses descritas no tópico anterior em relação a outras formas de mudança de perspectiva. A partir desta discussão retomarei este tema mítico ao fim desta seção.

No segundo capítulo comentei que Vãn Fej recorrera a um curador após sua esposa ser laçada por um diabo que morava em um pinheiral nas proximidades da aldeia. Ele explicou que os diabinhos só apareciam à noite, como era dia, eles não chegaram a ver o diabo. Tais diabos habitariam várias localidades, todos os trevos, cruzamentos de estradas, inclusive nas aldeias, em frente a um barzinho, em um córrego nas proximidades. Outras pessoas também comentaram comigo a existência destes diabos.

Em 2012 dois interlocutores contavam de um lugar em uma baixada, em uma mina na aldeia Apucarantina onde era “lugar de diabo”, de “bicho”, “lugar feio”:

J: Quando diabo aparecer para você, você não vai pensar que é diabo. Vai pensar que é gente mesmo. [Era dia de Natal], então esse velho estava tomando no meu boteco lá, depois foi. Diz que escutou barulho de cavalo. Olhou para trás, diz que gente estava em cima do cavalo. Daí alcançou o velho, daí ele falou para o velho – vamos lá na minha casa? Para você almoçar

---

<sup>139</sup> *Caapora* é citado por Borba (1908, p.62) entre os guarani da região de Jataí (PR), descrito como ser que guardava a caça e vingava-se dos caçadores que a matavam prenhe ou criando filhos novos.

comigo? – ele pensou que é gente mesmo. Mandou-o montar na garupa. Montou... sssst... sumiu no mato lá. Foram por cima assim do mato, não foram pelo chão. Desceu ali na grotta, nessa baixada ali. Na grotta mesmo, na beira do Tibagi. Mas no outro dia a turma campeou – velho morreu – campeavam, campeavam. Ninguém viu onde ele foi. [Lá na grotta] diz que ele tirava palmito novo e comia. À noite dormia com porca tamanho assim. Diz que porca falou para ele que – pode dormir comigo – Ele dormia abraçado com a porca ainda. Diz que ficava claro à noite. De dia comia só um palmitinho, à noite dormia com os porcos, porco grande. Depois, com sete dias, diz que encontrou. Estava andando ali. Diz que duas leitoas pintadas falaram para ele que – você está querendo ir embora? Nós levamos você agora – subiu ali. [...] Diz que quando a leitoa falou para ele que – nós vamos voltar, tua casa está perto já – diz que ele já saiu no caminho [ali para baixo]. Saiu ali, subiu. Quando chegou, depois o filho dele veio, não acreditou que era o pai dele. Achou que ele tinha morrido e estava aparecendo assombração. Mas depois viu que era o pai dele mesmo. A turma estava jogando bola aqui. Quando eu estava ali na minha casa para fora, eu vi um punhado de gente subindo lá. Até o [neto dele], [o filho] também, estavam na frente deles. Gente estava jogando, parou tudo.

A: Até eu fui lá na casa dele. Estava todo arranhado, cheio de espinho. A calça dele rasgou tudo também, camisa dele. Sujou até o chapéu dele.

Neste caso temos a visita a um mundo outro ao invés de uma transformação corporal neste mundo. Esta visita é dada a convite de um ser de aparência humana, mas que tem a capacidade de voar com seu cavalo, levando o homem junto com ele. Neste outro mundo dorme-se junto com as porcas. Este mundo não é encontrado pelos demais humanos apesar de estar no mesmo plano, com uma localização geográfica determinada. A alimentação ali é a alimentação do “mato virgem”, podemos dizer, apesar de a localidade estar próxima à aldeia, onde não se encontra normalmente os palmitos citados. O retorno deste mundo também é preciso ser guiado pelos animais que fazem parte dele. Os vivos, porém, já consideravam que talvez o viajante não voltasse,



que tivesse morrido. Sua viagem é uma viagem corporal, indicada pela reação real de sua chegada, com arranhões, rasgos e sujeira.

Esta história indica para um mundo de indiferenciação de homens e animais, em especial se considerando os afetos corporais, com a relação sexual e marital entre os homens e as porcas, destacando neste caso serem animais domesticados ou domesticáveis na perspectiva humana. Ou seja, se trata de uma mudança de perspectiva que coloca homens e animais em um mesmo plano, distinto do plano do mundo humano, mas paralelo a ele, com a produção de uma série de inversões. Outras histórias indicam que estes seres outros frequentemente aparecem como sedutores seja pelo sexo ou riquezas que oferecem, alterando os afetos daqueles a quem são feitas tais propostas.

As potências do *kórég* podem ser ameaçadoras, mas nem por isso não trazem saúde, fortuna, prosperidade, ainda que temporárias e com consequências drásticas. Pude recolher uma série de histórias sobre o *Nén Kórég*, ou mais apropriadamente sobre *nén kórég*, já que as próprias histórias indicam que ele pode tanto ser “O Diabo”, como “diabos” em várias localidades na Terra, traduzível ainda como “bichos”, o que lhes aproxima da concepção de “espíritos donos” ou então *vënh kuprīg kórég* presentes nestes espaços.

O filho deste velho mencionado na história anterior concordava que seu pai gostava de andar sozinho, ir pescar no rio Apucarana, na área de mata mais conservada na TI. Ele tinha um paiol lá. Um dia ele estava pescando à beira do rio, quando viu ao seu lado uma mulher bem bonita, branca. Era por volta de uma hora da madrugada. Ela falou que morava ali, mostrando para ele, à outra margem do rio, uma peroba. Ficaram conversando, deitaram ao lado do fogo para se aquecer e quando ele foi abraçá-la, pegar em seus peitos, ela sumiu e não voltou a aparecer. Outro dia nesse paiol, porém, ele estava deitado e começaram a puxar-lhe os cabelos. Olhava, ninguém. Dormiu. Quando acordou um homem estava sentado à beira do fogo, agachado. Devagar, o velho alcançou um tição de fogo. Ao pegar, levantou rápido e deu com força na cabeça desse homem, mas nada atingiu. O homem sumira. Em outra ocasião surgira um homem com uma sanfona com o pé em cima do toco que estava queimando na fogueira, tocando a sanfona sobre a perna. “Não sei se é bicho, não sei se é capeta, eu nunca vi. [...] É bicho que quer levar o pai para morar junto com ele”, afirmou o filho.

Os bichos que moram no mato, nas árvores, seduzem, aparecendo como bonitas mulheres, eles vêm se divertir, tocar para os homens, mas somem sem explicação da mesma maneira como aparecem, neste caso

impedindo que a relação se estabeleça, seja por opção dos próprios bichos ou pelo homem.

Mas se alguns são sedutores, outros “bichos” representam perigo imediato. Alguns “bichos” impedem a retirada de tesouros enterrados ou escondidos em determinadas localidades. Antônio contou de uma cobra de uns 20 cm de diâmetro que cuidava de um lugar perto de um córrego. Esta cobra afugentava os exploradores desavisados. Para matá-la seria preciso usar um facão novo, nunca usado. Ele e outros dois homens foram tentar fazer isso, mas ela fugiu deles. Antônio ainda tentou fazer uma roça de milho nas proximidades procurando sondar a região, sempre procurando a cobra. Ele não encontrava sequer buraco. Mas quando ia tomar banho, ao jogar água para trás ouvia barulho de lata velha. A mulher dele achou um buraco e ouviu barulho de lata ao cutucar com um pau. Outra vez acharam um buraco bem quadrado no chão. Um velho também viu um homem apontando para um lugar no chão. Segundo Antônio, neste lugar morava uma mulher muito rica que tinha o costume de enterrar dinheiro no chão. Eles, porém, nunca chegaram a encontrar novamente a cobra ou o tesouro.

O sogro de Antônio andava só atrás destes tesouros, rodando o mundo. Ele lhe contava que os tesouros enterrados não continham dinheiro, mas objetos de valor diversos, como anéis, brincos, pulseiras, colheres, garfos. Quando encontrasse um tesouro era preciso embrulhar bem em um pano, pois o tesouro aparecia cintilando à noite, podendo ser visto se colocado no bolso. Os tesouros eram achados através de fogos que indicavam os lugares onde estavam. Como contaram outras pessoas na TI Apucarana, o morro indicado por Cida como lugar dos espíritos ruins era um dos lugares que já haviam sido indicados, bem como outros lugares na região. No peral do Tibagi um branco já teria tirado um caixão de ouro. Em uma ocasião alguns índios tentaram cavoucar em uma pedra onde também acendia fogo no rio Apucarana. Sexta-feira era o dia para cavoucar estes tesouros. Eles cavoucaram até chegar a carvão. Mas então o rio encheu, impedindo-os de continuar. Para ir buscar os tesouros, não se poderia marcar dia. Mesmo assim, alguma coisa iria assustá-lo no caminho, para deixá-lo com medo. Só quem não tivesse medo poderia tirar. Se o tesouro não fosse para aquela pessoa, algo a assustaria, cavalo, boi, cigarra, cobra, abelha, qualquer bicho, gente pequena...

Além da sedução sexual pelos “bichos”, e a proteção de tesouros, na tradução como diabos também aparecem seres em forma humana que seduzem oferecendo riquezas. Apareceu a Antônio uma moça branca, de uns 13 anos, meio magra, com cabelo bem preto, muito bonita,

oferecendo-lhe barras de ouro, vermelha, amarela e azul. Ela segurava as barras em uma noite em meio a uma fogueira. Ele tentou pegar, mas o calor não permitia.

Outro velho teria efetivamente pegado dinheiro com um diabo, próximo à represa no Apucarantina e a uma roça, nas proximidades da aldeia. Sabendo da localidade, Antônio foi um dia atrás do diabo, chamando-o no local. Queria comprar um chinelo, pois o seu estava arrebitado, mas pensava pedir logo 100 milhões de cruzeiros para que o dinheiro não acabasse mais para ele. O diabo não apareceu, pois Antônio só xingava o diabo, chamando-o “diabo”. O que ele devia era ter chamado por seu “compadre”. O diabo gostava de ser chamado “compadre”. Antônio já vira o diabo uma vez, já no tempo que não bebia mais, um dia em que vinha de carro à noite para a aldeia. Este diabo era gordo com uma careca relampejante. Estava sentado, com os braços cruzados ao lado da estrada sobre um barranco. Todos os barrancos também seriam lugar de diabo, do compadre<sup>140</sup>. Depois Antônio desistiu de tentar pegar dinheiro com o compadre.

A forma de tratamento como compadre, da mesma forma como a relação com os curadores de que tratei no primeiro capítulo, indica para uma relação com a alteridade, sem a qual não é possível estabelecer o vínculo com este ser, procurando estabelecer um vínculo de aliança que permite uma consanguinização. Normalmente, porém, quem propõe a relação é o próprio diabo, ou seja, ele não poderia ser procurado ou encontrado voluntariamente por alguém, mas escolhe aqueles que deseja como aliados, ou seja, é o diabo quem promove esta consanguinização para seu lado e não o contrário.

Áureo narrou a nós em 2012 seu encontro com o diabo. Em um sábado ele fora à venda que existia na época em uma cruzada ao lado da TI. Fora comprar sal, mas levou também um casco de pinga para trocar. O vendeiro lhe serviu um copo de pinga, cheio. Depois mais um. Dois copos. Mais um, três. Esquentou. Pegou o litrão e veio embora. De lá

---

<sup>140</sup> Em Melatti (1976, p.119) há uma descrição bastante similar de *ningó'mág* (baixinho gordo), descrito como um ser de aspecto grotesco, invisível, mas que enxerga as pessoas e, diferente dos *véincuprin*, viveria somente na Terra. Apareceria apenas para pessoas sozinhas. Em Vanuíre habitaria o córrego e a cachoeira. A autora destaca caracterização similar de *ningó'mág* que Mussolini (1946, p.27, *apud*. Melatti, 1976, p.119) resgata a partir da leitura de Henry (1964) a respeito dos kaingang (xokleng *laklanõ*) do PI Duque de Caxias. Ali seria traduzido como “capeta”, baixinho e gordo, com seios caídos e bravo.

para a aldeia a pé. No pedral, na tapera, onde tinha gorocaial, olhou para trás, não estava só. Descendo atrás vinha um homem bem magro com uma mala na mão, balançando. Sapato bonito, boné – onde está indo? – perguntou Áureo – Vou para lá, e você? – para casa – E ofereceu pinga ao homem, para tomarem juntos. Não tomava, mas seguiram os dois a par. Você está sofrendo? Está precisando de dinheiro agora – perguntou o estranho – eu dou para você agora – abriu a mala e mostrou-a cheia. O dinheiro todo empacotado. Áureo pensou bastante olhando a mala – Dia que precisar, está aqui – completou o outro – se quiser lhe dou agora. Se não pegar na minha mão, você segue esta estrada aqui, chega ali naquela serra. Tem banco lá, você pede dinheiro lá – Áureo pensou pegar, mas recusou. Continuaram o caminho. Em meio a um arado, sob uma árvore, o homem mais uma vez insistiu. Para baixo de um rancho de sapé numa baixada também podia pegar. Áureo recusou outra vez – Onde é a sua casa? – Perguntou o homem. Áureo lhe indicou a casa em que morava, onde estava acesa uma lamparina. Diante da insistência do homem, Áureo respondeu – o que Deus me dá, eu aceito, mas dinheiro eu não quero – Cinco vezes oferecera, cinco vezes Áureo recusara, e caiu na estrada sozinho. O homem, deixado para trás, tirou então seu boné, revelando seus chifres, que cresciam junto com seu corpo todo. Apesar de Áureo não ter aceitado o dinheiro, com este encontro, o chifrudo levava a sorte de Áureo. 60, 70, 80 não faltavam para Áureo na época, sempre tinha no bolso. Bebia todos os dias, não lhe faltava nada. Depois disso não parava mais dinheiro para ele.

Aqueles dias Áureo andava só bêbado, sua casa rodeada de litros. Os companheiros apenas batiam o litro na estrada para chamá-lo. Mesmo assim, seu terreiro, cheio de árvores, tinha mandioca, ele plantava arroz, milho. Ele não fumava, mas sua casa às vezes cheirava a fumo, aromático. Um dia, deitado num banco a par da casa, enxergava uma rua clara e lá, descendo algo, uma sombra. Passou por ele direto. Ele pensou que fosse sua mulher, mas ela saíra para visitar a concunhada. Ele não viu mais nada. Outras vezes, de madrugada ele vira descer um carro cheio e parar em frente à sua casa, acendendo o canavial todo. Subia acendendo a serra ao lado, parava em frente à casa de outro homem. Era o compadre. Apesar de ficar sem dinheiro e sem sorte, Áureo não se arrependera. Se tivesse pegado, estaria morto. Quem pega dinheiro do compadre morre logo, a não ser que se mude para outro lugar, distante. O dinheiro do compadre, mesmo quando se gasta, volta, nunca acaba, sua riqueza não tem fim, o que acaba é a vida daquele que o aceita.

Não só os homens podem tirar a sorte dos outros através da macumba, mas o próprio diabo pode acabar com a sorte daqueles a quem encontra sozinhos e bêbados nas estradas. Ele oferece riqueza imediata, sem trabalho, dinheiro que não acaba e que volta. O dinheiro é como uma criação do diabo. Diabo é dono dos bancos onde o dinheiro se acumula, se multiplica, onde se pega dinheiro sem acabar. Os aliados do diabo serão ricos, terão acesso à cria do diabo. No entanto, o diabo terá acesso à cria daqueles que aceitam esta aliança. Como vimos no segundo capítulo com Marco, guias animais dos *kujá* cobravam sua ajuda através da vida dos filhos ou criação. Algo similar ocorreria com os diabos, reforçando o paralelo que pode ser estabelecido em certas perspectivas entre o guia do *kujá* e os *nén kórég*, demonizando a atividade destes especialistas.

Segundo Vãn Fej, o diabo pode pedir filhos da pessoa em troca da riqueza oferecida. O diabo mata a “assombração” do filho, que morre. Os diabos os cozinham e comem. Eles vão morar com os diabos. Quem trabalha com o diabo vai perdendo todos os filhos até ficar sozinho, quando então a própria pessoa morre. O velho Benício, pegava dinheiro. O neto dele não sabia, e ia às festas que o avô fazia. O diabo não deixava faltar dinheiro para o avô. Mas um dia ele foi queimar roça e o fogo o rodeou. Ele foi cobrado. O diabo o queimou. O neto descrevia que o corpo dele parecia queimado, mas não estava queimado. O diabo é que o levava. Fora trabalhar para o diabo. Em outra versão desta história, a cobrança teria se dado porque o velho teria matado um homem que fugira com a mulher dele. As proximidades de onde este velho morreu era também lugar indicado como um lugar onde havia um banco do diabo.

Um dos filhos do curador Antônio Velho também era afamado por pegar dinheiro do diabo. Voltava todos os dias bêbado, tirando dinheiro novo do bolso, que dizia pegar em um matão ali perto. Um dia ele disse que ia ver o compadre e voltou triste, pois seu “patrão” dissera que ele iria logo. Ele chegou à venda e comprou pinga, peixe salgado, pagando com dinheiro que tinha em um pacotão. Naquela tarde ele apareceu caído na represa, tinha se afogado. Procuraram dinheiro em seus bolsos, mas o compadre já levava tudo.

O estabelecimento da relação com o compadre aponta para a necessidade de separação dos humanos vivos em um curto prazo. Este afastamento pode se dar através da morte dos próprios filhos. A relação de compadrio neste caso é efetivada pela morte ao invés do batismo, o que faz com que o filho vá morar no mundo de seu “padrinho”, trabalhando para ele, uma relação invertida de apadrinhamento, gerada

pelo afastamento da perspectiva humana por quem aceita a aproximação ao “compadre”. Enquanto isso, porém, a riqueza não terá fim para este, até que seja fatalmente levado também. Se vimos que tanto a relação de compadrio com curadores permite ampliar o parentesco na Terra, através de um parentesco virtual, e se a *kujá* Maria Jesus também ampliava o parentesco através da perspectiva da família dos santos, aqui vemos que a associação com o diabo produz o inverso, uma alteração da familiarização. Lembro também que, como descrito no capítulo segundo, o batismo por curadores que trabalhavam com o Diabo também implicava na “entrega da alma” a este, com similar destino ao paciente. Rompem-se os laços de parentesco terreno para o estabelecimento de um parentesco exclusivamente não humano através de laços de afinidade. No capítulo terceiro abordei a possibilidade de contraposição a uma afinidade virtual através de uma familiarização original, aqui vemos que, por outro lado, este mundo *nén kórég* tem um fundo de afinidade, perigoso e em que a mudança definitiva de perspectiva é o destino, mas, neste caso, uma mudança radical e trágica.

O diabo, porém, não oferece apenas riqueza individual. Outro homem já teria visto um diabo de chapéu preto, gordinho, que lhe contou que – por causa de nós é que vocês receberam esse dinheiro – se referindo à indenização recebida pela comunidade. Esse compadre moraria perto da usina e ficara com os índios nas festas dali em diante. Como indiquei em minha dissertação (CIMBALUK, 2013), isto podia indicar para um motivo da dificuldade em se gastar o dinheiro da indenização. Neste caso, a referência não é a um diabo, mas um conjunto deles, “nós”, uma outra Família virtual a que a comunidade como um todo teria se associado ao aceitar a milionária indenização.

As ofertas de dinheiro de maneira unilateral por estrangeiros podem ser tratadas como coisas do diabo e aqueles que as oferecem serem considerados diabos ou seus mensageiros. Assim contaram-me de um homem que estivera próximo a uma das pontes do Apucarantina e queria fazer um rolo, pegando o cartão de uma mulher crente, dando-lhe mais dinheiro do que ela recebia, prometendo que ela não sofreria mais. A mulher ficou com medo, pois o homem disse que sabia até o número do cartão dela. A mulher então jogou o cartão fora. Neste mesmo lugar outro homem também vira um estranho a observá-los enquanto ele e o genro tarrafeavam.

Também Maria Jesus tinha medo do cartão que recebera no banco. Outras pessoas falaram para ela que era do Satanás. Ela achava que era mentira, mas perguntou a mim o que eu achava, afirmando: “estou com medo para Satanás me pegar”. Antes de eu tentar dar minha

explicação do por que haviam lhe dado tal cartão, ela mesma disse que teria explicado para outro homem que o cartão não tinha a ver com Satanás, mas mencionou que teriam tirado sangue de um homem que pegara o cartão, evidenciando seu medo e pondo minha explicação em dúvida. O mais interessante é que diferente do que ela colocava em relação a meu “encontro com a sorte” como narrado no terceiro capítulo, bastando eu recorrer a Nossa Senhora Aparecida para me assegurar que se tratava da sorte e não de outra coisa, aqui isso não parece ser suficiente, e a própria *kujá* parece estar sob risco de ser “pega” por Satanás. Mas diferente das macumbas, o cartão não era guardado por ela na mesa dos santos, lugar que me pareceria apropriado caso ele fosse mesmo de Satanás. Se o dinheiro é como a cria de Satanás, tomá-lo para si implica aceitar a mudança de afetos e de perspectiva. É “ser pego”.

No segundo capítulo mencionei que curadores que trabalhavam com Diabo, que tinham Diabo como Pai, como Deus, poderiam ser considerados em algumas perspectivas como mais fortes. Mas os diabos não precisariam dos curadores como intermediários para curar, eles próprios poderiam aparecer oferecendo cura a pessoas doentes. Ele teria aparecido a uma mulher no hospital. Com uma maleta, paletó, perguntou se ela queria dinheiro. Depois disse que uma das farmácias de Tamarana era dele e que ela devia ir lá pegar remédio para melhorar. Ele sumiu com a chegada da enfermeira. Este homem também andou pela aldeia, e especialmente ao lado de uma pedreira na estrada. Neste mesmo lugar um rapaz também dissera ter visto um piázinho apontando com o dedo para um lugar no chão, e também um cachorro, como mencionei antes. Este cachorro, quando aparece, se chutado, quebra ao meio e espalha o dinheiro que há dentro dele.

Além de dinheiro, remédio, o diabo também dá pinga. Antônio disse que a primeira pinga foi o diabo que fez. Esta perspectiva difere da que Almeida (2004, p.206-210) descreve a partir da história da chegada dos *fóng* (*fóg*, não *kanhgág*, neste caso os brancos), que “descobriram” os índios graças à pinga. Segundo relata este autor, os índios foram “amansados” por serem atraídos pela cachaça dos brancos, estabelecendo a partir dali relações de afinidade com o estrangeiro. Os brancos, portanto, estariam na origem da cachaça. A pinga, portanto, é um agente reconhecidamente vindo do exterior e que tem como característica a mudança de perspectiva, como vimos, promovendo aproximação daquele que a aceita em relação àquele que a oferece, seja ela o branco ou o diabo. Como vimos, ela também propicia o encontro com os mortos.

É interessante contrastar também que, como vimos anteriormente com Gilmar, a pinga levaria a fazer brigar com os parentes e não ao amansamento, a partir da associação a uma entidade não humana. Sendo assim, ela promove um amansamento na direção do Outro, mas pode gerar o contrário entre os parentes. Lembrando da relação de patronagem de que tratei no terceiro capítulo, aquele que oferece pinga poderia ser visto como um bom aliado, um bom patrão. Ela pode promover, portanto, em determinadas situações relações de assimetria com retribuição dada em outra escala, e levando a dissociação ou inversão de outros tipos de relação na medida em que passe a ser privilegiada.

Os diabos também têm os lugares privilegiados de encontro, que parecem ser locais que chamam à “bagunça”. Um interlocutor também contou que uma mulher oferecia bebida para as mulheres do outro lado da ponte sobre o Apucarantina, dizia ser muito bonita. Este lugar ao lado da ponte, fora dos limites atuais da TI e próximo à uma das barragens da usina hidrelétrica e salto, é um dos lugares em que várias pessoas se reúnem para beber, até mesmo de dia.

Segundo Vãn Fej, o diabo poderia ensinar qualquer habilidade. Para isto, bastava ir a uma encruzilhada numa “sexta-feira maior”, sexta-feira santa, levando aquilo que quer aprender. Se quer aprender a jogar bola, leve a bola, se quiser ser bom em briga de faca, leve a faca. À meia noite fique brincando na encruzilhada com a bola. Este dia é o dia Dele, pois o Deus está crucificado. Diz que um que foi aprender briga de faca acabou todo furado pelo Diabo, mas ele não estava furado. Virou matador. Estes ensinamentos não seriam cobrados, mesmo assim, Vãn Fej não teria ido aprender nada por medo.

Mas não se encontra o diabo apenas nestes lugares, pois ele vem visitar até mesmo nas casas. Às vezes estes seres que aparecem e somem também não são bem recebidos. Um homem achava que era um terceiro que estava querendo mexer com sua mulher em sua própria casa, e queria cortar este outro. Uma noite o diabo apareceu em cima dele na cama, ele tentou cortar o diabo com foice, impedi-lo de sair, mas ele saía por um buraco.

Há, por outro lado, casos de visitas ao lugar do diabo propriamente dito, de maneira distinta à visita colocada no início, que se confundia com o mundo animal. Estas visitas permitem uma leitura perspectivista sobre o “mato virgem”. Um velho narrara a outros que me contaram sua viagem ao lugar do Diabo. Ele fora pescar sozinho no rio Apucarana Grande. Estava em uma ilha no rio, onde resolveu descansar, protegido de onças. Repousou sua puxa-feira velha, fez fogo e deitou.



Quando o sol entrou, o rio emudeceu, a água parou. Logo um jipe preto vinha sobre o rio tornado estrada. Parou em sua frente. Um homem desceu, disse ao velho que viera buscá-lo para que tocasse sanfona para a irmã dele. Outro homem no carro apressou-os e então o velho seguiu com os dois irmãos. Eles foram até uma serra bem grande, bem preta, sobre o asfalto que virara o rio. Convidaram o velho a entrar, fechando os olhos. Ao abri-los estava em meio a uma cidade grande naquela serra, cidade maior que Londrina – Aqui é nossa casa! – Falou um dos irmãos, apresentando em seguida a irmã deles. Disseram que ele ficasse com ela e que não saísse dali, para não se perder. Se quisesse sair que apertasse um botão. O velho tocou sanfona para ela, e ela disse que queria que ele morasse com eles ali, que cuidasse da criação deles. Da janela ele viu uma mulher varrendo o quintal. Pareceu conhecê-la, mas ela só olhava para o chão. Perguntou dela à moça, que disse que ela estava ali porque o marido dela pegava dinheiro com eles, então o marido a mandou para saldar a dívida. Ela estava trabalhando ali desde então. Depois convidaram o velho a ir conhecer um homem mais para cima na cidade. Este homem era muito gordo, sentado em meio a caixas de dinheiro com seu barrigão. O gordo ofereceu para ele uma caixa e meia de dinheiro. O velho não quis. Ao voltar, a menina insistiu para que ele ficasse, para que cuidasse dos patos, frangos deles ali. Ele queria ir logo embora e apertou o botão. Os dois rapazes vieram e o levaram. Quando ele abriu os olhos estava novamente na ilha do Apucarana Grande onde fizera fogo. O barulho da água voltou. O asfalto tinha virado água. Concluiu que a mulher que lá trabalhava era a esposa de Antônio Velho.

Antônio, comparando outras histórias, concluiu que toda aguinha é asfalto do diabo. Ali mesmo na aldeia, um córrego seria também estrada dele. Um homem que admitiu pegar dinheiro com eles o teria contado. O dinheiro que pegava voltava no bolso dele, ou então ele encontrava em um lugar na estrada.

Estas narrativas indicam que a morada dos diabos está no mesmo plano da Terra dos humanos, mas só se chega a ela através de uma mudança de perspectiva que tem como operador a oferta de dinheiro, de criação, de mulher, de uma nova casa. A transformação dos rios em estradas poderia indicar a possibilidade de um submundo, um mundo subterrâneo, ainda que não haja uma associação mais evidente neste sentido, mas a associação à serra permite ver que mesmo que se trate de um mundo subterrâneo, ele seria espelhado, com lugares semelhantes ao da Terra, mas, neste caso, invertido. Se a proposta for aceita neste outro mundo, o caminho da mudança de perspectiva definitiva seria

inescapável, podendo envolver também os familiares daquele que aceita a aliança, o estabelecimento da afinidade real com o “compadre”.

Antônio também esteve no que denominou “cidade do Diabo”, mas foi para lá em sonho. Nesta época ele e a esposa tinham recebido o “filho da Água Viva” de uma *kujá*, como mencionei no segundo capítulo. A cidade do Diabo ficava em uma baixada, uma estrada descia próximo a uma aguinha onde havia um bar de um diabo. Este diabo não conhecia a aldeia dos índios, disse que nunca fora até ali. Antônio estava levando um Motorádio, que comprara no Mato Grosso. Com ele estava indo seu sobrinho Pãgfy, moleque aquela época. Chegando ao bar, estavam em meio à cidade, muito grande. Nesta cidade não se andava na rua, as ruas eram cercadas com ferros em pé. O diabo do bar era baixinho e gordinho, já teria sido assim descrito por outras pessoas que o teriam visto. Havia bastante gente no bar. Antônio e Pãgfy eram acompanhados também por outro diabo, este “igual gente”. Este diabo disse que o diabo baixinho comia gente. Ele tinha grandes facas, como espadas e cobrava quem ali chegava. Quem não pudesse pagar tinha que entregar suas facas para o diabo. O diabo baixinho perguntou se Antônio queria pegar dinheiro, se quisesse deveria assinar um cartão. Sobre o balcão havia muitos cartões assinados. Antônio não quis o dinheiro, mas o diabo tinha uma irmã muito bonita, com cintura fina, Antônio estava gostando dela. O diabo contou então para Antônio onde morava um amigo deste, um índio que pegava dinheiro com ele. Antônio, com medo de que o amigo o “pegasse” lá, não quis ir visitá-lo. Antônio, no entanto, pediu uma pilha fiado ao diabo, para colocar no seu rádio. O finado Benício estava lá e também um irmão de Antônio, ainda vivo. Antônio pediu para que o diabo o cobrasse perto de uma venda, mas o diabo não conhecia nada nas proximidades da aldeia. Ele pediu, então, para marcar para ele a pilha, viria pagar na sexta-feira. Benício concordou, que viesse na sexta, pois era dia deles. Quando Antônio falou terça-feira, ele ficou brabo com ele. O diabo gente revelou a Antônio que próximo à determinada cruzada próxima à aldeia tinha gente ruim, na cruzada tinha um açougue, e este diabo teria comprado cabeça de porco ali, estava com fome e pediu para pessoas que moravam por ali que cozinhassem a cabeça para ele, mas elas se recusaram. Antônio, que me explicou que nesta cruzada não havia açougue, disse que queria ir embora. Ao irem, porém, Antônio encontrou seu piazinho, filho da Água Viva descendo. Ele estava de camisa branca, com manga comprida, calça stop, bem arrumado – O que você veio fazer para cá, rapaz?! – Eu vim procurar você – respondeu o menino. Então vamos embora – disse Antônio, que pegou a mão do menino. Mas ao subirem, Antônio quis pegar o carrinho

para colocar o menino. Quando foi pegar o carrinho, acordou. No dia seguinte, a *kujá* que lhe dera seu filho passou em sua casa e Antônio contou a ela a sua viagem. Ela benzeu Antônio dizendo que o diabo ia querer dar dinheiro para ele e ele ia pegar. Ele confirmou que ia pegar. Ela disse que como tinha contado a ela não pegaria mais, não encontraria mais o diabo. E efetivamente desde então ele não encontrou mais. Depois disso, ao andarem de moto, acabaram assustando o menino da Água Viva que acabou morrendo. Antônio achava que se não tivesse morrido estaria ainda com eles. Apesar de Antônio não ter relacionado explicitamente seu sonho à morte do menino, a sequência narrativa sugeria tal ligação, reforçada pelo mal explicado susto do menino.

Em ambas as visitas narradas é dada a oportunidade aos viajantes optarem pelo retorno e serem guiados de volta. A sedução pelas irmãs dos diabos também é presente como uma forma de tentar fazer com que os viajantes permaneçam, estabelecendo uma relação de cunhadio com os diabos. Esta relação mais uma vez reforça a posição de afins dos compadres diabos que querem estabelecer a aliança através da afinidade real. Outra forma de estabelecer uma relação é através do oferecimento de dinheiro, selado com a assinatura em um cartão ou então a aparentemente menos comprometedora compra fiada. Mesmo a relação com um amigo que mora com o diabo pode ser perigosa, permitindo a “captura”, que o outro “pegue” o viajante. Os diabos aparecem ainda como comedores de humanos ou como gente como nós. E para entrar em seu domínio exigem que os homens deixem de lado suas armas, suas facas, assumindo posição mansa para com eles. Neste último caso, o diabo também pode andar na Terra avaliando a bondade ou ruindade das pessoas. Os mortos que estão morando com os diabos são aqueles que tinham relações com estes em vida. Já os vivos que ali visitam não foram assim caracterizados a mim, podendo ser também outros viajantes. No entanto, a viagem, assim como encontro com o diabo na Terra, pode trazer consequências, como a possível morte do filho de Antônio após ser encontrado neste outro mundo, ou a efetivação da afinidade com o diabo a partir de suas seduções<sup>141</sup>.

---

<sup>141</sup> Estas viagens poderiam ser comparadas a viagens transcritas por Veiga (2000, p.172) ao *weinkuprīg iamō*, onde um homem encontrou, por exemplo, um gaiteiro de lenço vermelho, calça e chapéu pretos. Estes elementos, porém, pelas narrativas colocadas aqui, seriam tidos como demoníacos ou seres de outra dimensão, não necessariamente relacionados a espíritos de mortos.

Tanto essas viagens como o estabelecimento de relações com os diabos ou mesmo o destino pós-morte daqueles que têm muitos erros em vida podem envolver a devoração do espírito do morto pelos diabos. Como mencionado no terceiro capítulo, em Nimuendajú (1993, p.64) aparece o trajeto até a morada dos mortos envolvendo caminhos erráticos que podem levar à devoração pela vespa, caranguejo ou cágado gigantes ou ainda uma armadilha que joga em uma panela para ser cozido. Aqui, por outro lado, temos um destino já marcado em vida para aqueles que se comportam mal e principalmente para aqueles que desejam as riquezas, mulheres ou vantagens oferecidas pelos diabos famintos. Estes “erros” de querer riquezas sem trabalho, de querer sexo ou querer mulheres sem a relação humana de aliança com o sogro e o cunhado que implicam em trabalho para estes, acabam levando à devoração que separa dos vivos e conhecidos, e uma “vida” de penúrias em uma cidade outra, “vida” de servidão aos diabos. Uma vida, em realidade, não humana.

A viagem para um mundo outro é possível, portanto, em sonho ou em corpo através da mudança de perspectivas. Mas além de viajar para um mundo outro, deslocado no plano do sonho ou localizado no que para os homens é o mato virgem, também o mundo humano pode ver-se transformado pela perspectiva dos diabos. Um diabo já teria oferecido dinheiro para asfaltar a aldeia Água Branca, para “comprar” a aldeia toda. A própria aldeia pode também se tornar outro mundo. Valdemar narrou que um dia em que esperava um compadre seu próximo à praça de Apucarantina ele viu dois homens e uma mulher de farda branca subindo. Entre eles havia um “preto”. Os homens falaram – Vamos pegar esse índio aí, levar ele – mas a mulher disse que não. Eles contaram a Valdemar que estavam indo pegar dinheiro. Valdemar então viu a aldeia transformada. Uma casa se tornou Banco, as estradas estavam asfaltadas. Depois tudo voltou ao normal. Valdemar comparou que no mato às vezes, alguma coisa vira a cabeça da pessoa, que quando volta a si está longe, perdida. Seria algo similar. Valdemar contou ainda que uma vez teve que lutar com três homens baixinhos no meio da aldeia. Mesmo sendo novo e forte, sofreu para escapar dos três.

A partir destas experiências seria possível colocar a aldeia como espaço de mediação entre universos da mata e da água, do alto e do baixo, como coloca Rosa (2005, p.169), mas também a aldeia é um espaço ambíguo, já que as transformações também podem se dar nela própria, através dela, para ela. Todos estes espaços podem ser coincidentes, existindo em diferentes virtualidades, sendo possíveis a partir de diferentes perspectivas. Não só a floresta é perigosa e ambígua

(*ibid.*; VEIGA, 2000, p.194). A possibilidade de captura, de ser pego, não é geograficamente determinada. Todo lugar pode ser lugar de *nén kórég*, basta a efetivação da aliança, que muda a perspectiva. Há algumas condições, como a bebida ou o falecimento recente de um parente que favorecem encontros, mas não são necessários.

O lugar dos diabos pode surgir em uma localidade ou desaparecer. Ao menos três homens citaram uma localidade que diziam que era onde era para ser/dar “Mundo Novo”. Esta localidade fica entre a TI Apucarana e o distrito de Lerroville, em uma fazenda. Na época o local era cheio de mato, sendo depois descampado. Ali era uma cidade. De dia não se achava nada ali, mas à noite aparecia a cidade iluminada, com estradas. Os brancos teriam tirado muito dinheiro ali. Para os índios não aparecia para dar dinheiro. Outra versão contava que os índios iam de ônibus ao local. Uma terceira narrativa contava de um índio que andava com uma mulher que o levou ao Mundo Novo e depois andava com ele nas cidades, onde ele conseguia seu sustento facilmente por trocas ou doações. Mesmo eu tentando saber melhor o que seria este Mundo Novo, as explicações eram assim limitadas. Não ficava claro para quem era este Mundo Novo, se ele implicava em um surgimento de outra forma ou lugar de existência e para quem, e porque ele não fora levado adiante ou porque sumira.

Aqui faço um parêntese sobre narrativas apocalípticas. Ao contrário de interlocutores católicos, que não tinham narrativas que pudessem ser correlacionadas a um “mundo novo”, interlocutores evangélicos, por outro lado, traziam o discurso apocalíptico frequentemente, sendo geralmente apontados sinais de que o fim do mundo estava próximo, como terremotos, furacões, pais matando filhos e filhos matando pais, geralmente coisas que viam na televisão ou internet. Quando estive em campo, um dos sinais comentados era o chip “Mondex” sobre o qual haveria referências bíblicas. Sobre o fim do mundo Fëgnu disse que “tem uns que falam que o mundo vai acabar, acho que não acaba não. Diz que já acabou uma vez com água, agora vai acabar com fogo. Mas o mundo nunca acaba, o que acaba somos nós”.

Sobre o apocalipse pregado pelos evangélicos, Antônio um dia criticou os crentes que gostavam de assustar os católicos, falando essas coisas. Citou uma senhora falecida, que ele chamava de avó por ser uma índia mais velha. Um dia no rio ela mostrou uma pedra e disse que a pedra ia derreter no dia que o mundo acabasse. Deus iria descer, mas sem encostar na terra. Iria pegar um gancho como de um guarda-chuva e com ele escolher aqueles que iriam para o Céu com Ele. Iria escolher uns poucos, só os crentes. Iria deixar os católicos para trás. Depois ia

subir e jogar um fósforo para queimar tudo que ficou embaixo. Antônio ficou com medo na hora. Mas ele criticava que

Crente quer ser igual Deus. Quer dizer que vai acontecer isso, vai acontecer aquilo. Mas não é assim. Deus é que sabe o que vai acontecer. Porque todas as coisas é Ele que manda. Se Ele falar que esse filho meu vai só sofrer e depois vai morar comigo, esse um nunca vai passar bem não.

“Querer ser igual Deus” pode ser colocado em paralelo à crítica que já vimos algumas vezes de “querer ser mais que os outros”, indicando novamente para uma não hierarquia de perspectivas entre os atores e a crítica a quem coloca qualquer coisa neste sentido, ainda que isto não altere a confiança nos especialistas, o que reforça o caráter de mediadores destes em relação a seus guias, como venho defendendo.

A única narrativa de tipo apocalíptico que se aproximava da história do Mundo Novo era relativa a uma mina de óleo em um morro na aldeia, o mesmo que Cida dissera ser morada dos espíritos ruins. Este morro, se pegasse fogo, poderia explodir e acabar com o mundo inteiro. Segundo alguns indígenas havia interesse de um fazendeiro neste morro, para extrair óleo dali.

Assim, o mundo todo é classificado em lugares, coisas, agências do Diabo ou de Deus, parecendo que esta classificação possa eventualmente substituir a divisão cosmológica de metades (VEIGA, 2000, p.84). Mas simultaneamente há misturas e sobreposições que nos impedem de defender uma estrita relação dual, ou temos que considerar que estas oposições são perspectivas, podendo se inverter ou se confundir a partir de outro ponto de vista. Isto também é válido para a posição de Deus e Diabo como criadores, que poderia ser correlata ao papel de criadores dos heróis míticos Kamé e Kairu.

Vimos no segundo capítulo que a posição de Valdemar indicava para a crença nos santos diversos e na oposição Deus/Diabo. Para ele, Deus fez as coisas boas, o Diabo fez as coisas ruins. O Diabo seria o compadre do Deus. O Diabo faria a pessoa querer ganhar muito dinheiro, ser mais do que os outros, maior que os outros, xingando os outros. Para Valdemar, o que tivessem para comer em sua casa estava bom, o que aparecesse era lucro, e o que precisasse pedia aos santos: Santo Antônio, casamenteiro, São Pedro para pedir chuva, e assim por diante. Para parar de beber ele pediu a Deus e Nossa Senhora Aparecida. Mas outras pessoas já queriam fazer dinheiro sobre os outros. Estes não trabalhariam bem com Deus. Já queriam falar do outro, interferir na vida do outro.

Assim, reforçamos que os erros impelidos pela associação ao Diabo seriam fundados na exploração e intervenção na vida alheia, contra um desejar pouco e os pedidos humildes aos santos. A posição de compadre entre Deus e o Diabo simultaneamente os coloca em caráter de complementaridade ou troca, por uma aliança, mas indica para sua posição de afins. Isto permite reforçar o caráter dual do cosmos, com uma família divina, na qual nascem os católicos, e uma outra família, de Satanás, que representa a afinidade virtual neste ponto de vista. No entanto, este mundo é feito por ambas posições.

Em uma conversa que tive com Áureo em 2012 ele contou que Deus criara diferentes tipos de feijão, milho, tudo que tinha para comer. O Diabo criou o mato. Deus criou o boi, o Diabo o cavalo. Em outro segmento mítico ele narrou que Deus criara os peixes, o diabo criara cobras. Fora Deus que criara os remédios. De maneira similar, Vãn Fej contou-me que as casas de tijolo eram do Diabo, as de sapé eram do Deus. A Eternit quebrava com granizo, o sapé não, nem o vento tirava o sapé. Neste sentido, estas dualizações reforçam a operação por oposições que vimos na discussão do segundo capítulo, em que destaquei na bibliografia as referências à dualidade entre coisas boas/ruins, sendo elas dos índios/não índios, comestíveis/não comestíveis, bonitas/feias. Neste caso, as melhores coisas para comer são de Deus, seus pares não comestíveis ou que representam alguma ameaça, do Diabo.

Mas sempre há variações nestas oposições e ao mesmo tempo as coisas podem mudar conforme a perspectiva, um rio pode ser asfalto, uma laje com mato ou uma serra escura podem ser cidade, a aldeia dos vivos pode ser a aldeia dos diabos. Aquilo que é bom, portanto, muda de posição. Tudo também pode estar confundido, misturado, as presenças neste e nos outros mundos podem ser visíveis, apenas não conhecidas de todos. Uma conversa com Vãn Fej mostrava algumas possibilidades destas misturas:

V: Você sabe o rio lá? O rio é asfalto, diz que, para os diabos. As pedras assim são casa deles. A sanfona é do diabo. A pinga é do diabo.

L: Mas a sanfona, eles tocam na igreja [dos crentes]!

V: Por isso que eu falo assim, tem as coisas do Diabo, na igreja tem do Deus, também tem. Então está misturado. Na igreja está misturado. Do

Diabo, do Jesus Cristo ali no meio. Você viu no rodeio também. Rodeio é do Diabo<sup>142</sup>, você sabe. Têm os bois, os touros, os peões. Tem os peões que não são peões. Tem algum no meio que é um diabo. Mas ele aparece para a gente. Eles não o conhecem. Ele vai ao baile também! Você não conhece ele. Por isso que sai briga lá. Toda festa sai briga. Ele quer beber teu sangue. Mas ali não acontece nada no rodeio, qualquer rodeio não acontece. Eles entram com Nossa Senhora Aparecida. Nossa Senhora Aparecida, uma bandeira. Por isso que não acontece nada. Mas tem os peões que são do Diabo, estão lá no meio. Mas você não vai conhecer ele, não. A tia [Maria Jesus] falou, que tinha rodeio aqui, diz que tinha um rapaz que falou – eu vou ao rodeio da Água Branca, estou lá, vou ganhar os prêmios – ele falou. Daí a tia falou – se algum ganhar os prêmios no rodeio é aquele lá – ela falou. Mas ele era baixinho, rapaz! Eu vi, ele era baixinho. Mas ele montava bem! Ele ganhou os prêmios lá. É, eles falam. No baile também tem. Eles estão lá no baile. A gente não sabe. Os antigos falam. Mas hoje tem pouco agora. Não tem muito mais não. Tem alguns que vêm aí. Antigamente tinha bastante. Agora hoje tem igreja. Igreja dos católicos tem, por isso que não tem bastante agora.

L: Mas as igrejas dos crentes também...

V: Dos crentes também, eles fazem oração também. Por isso que estão de longe agora.

Crentes e católicos, apesar das misturas, portanto, podem enfrentar estas forças demoníacas, que ainda assim aparecem “no meio”. Nossa Senhora Aparecida e as orações não são suficientes para eliminar completamente a presença dos diabos ou daqueles “do Diabo”, apesar de evitar que as forças opositoras façam haver brigas. Algo similar ao que

---

<sup>142</sup> Os rodeios são uma das atrações tradicionais das festas anuais em Terras Indígenas da região. Na TI Apucarana é realizado nas festividades do dia do índio em 19 de abril. São contratadas empresas especializadas que trazem também os peões para competir. Apenas alguns poucos indígenas se arriscam a participar. O peão citado em seguida certamente era um não índio. Para uma descrição de uma destas festas ver Cimbaluk (2013)



vimos com Maria Jesus, que afirmou que Satanás rondava a própria festa de santo no terreiro dela. Mas a presença massiva de diabos ali seria coisa do passado. Tanto assim que as histórias de encontros com diabos, como se pode notar através de detalhes e referências a velhos que as contavam ou as viveram, eram quase todas narrativas antigas. Os interlocutores que as contavam para mim eram homens de meia idade ou senhores já com alguma idade, os casos narrados eram do tempo que bebiam, de tempos passados ou então narrativas de terceiros ainda mais antigas. Neste contexto em que o diabo parece perder espaço de um lado, as acusações passam a ocorrer, como vimos, entre católicos e crentes, um acusando o outro de trabalhar com Diabo. Mas também católicos e crentes podem ser colocados em conjunto contra o diabo, como vemos aqui. No entanto, a própria oposição católico/crente não é recente. Um velho contava de um caso ocorrido em outra TI que os antigos diziam que um fogo teria matado todos os crentes, que então eram poucos ainda. Foram enterrados em uma vala comum. Sendo assim, temos novamente que as oposições são operações constantes, mas seus conteúdos se alteram e alternam conforme o contexto e a perspectiva, parecendo haver mudanças históricas mesmo de oposições recorrentes. O eixo comparativo da oposição pode mudar de lugar assim como a perspectiva pode se inverter.

Outras histórias antigas indicam para as mudanças de perspectiva e metamorfoses envolvendo a oposição crentes/católicos e os especialistas religiosos. Um homem contou que seu pai um dia estava em uma igreja evangélica e o pastor então falou que Jesus Cristo estava entrando na igreja. O pai dele virou-se para a porta e viu um bode preto com uma barba de uns 30 cm entrando. Para ele, era a prova de que os crentes trabalhavam com o diabo. Outra história dava conta de padres que teriam entrado em uma pedreira do Tibagi para esconderem-se do fogo. Um dia, encontrados por um índio, saíram por uma porta na pedreira com suas vestes e o chamaram a entrar na casa deles. O índio recusou. Outro padre, com vestido branco, insistiu. Mas o índio recusou novamente. Os padres teriam virado diabo nas pedreiras, que são moradas do *nén kórég*.

Padres e pastores, sejam eles personagens míticos como apresenta Veiga ao indicar o papel deles em mito da criação do mundo (VEIGA, 2000, p.202) ou históricos, podendo terem sido desde muito cedo associados a feiticeiros (ROSA, 2005, p.277), enquanto mediadores dos outros mundos podem ter suas perspectivas alteradas, e podem ser mediadores de perspectivas, podendo promover tais alterações nos demais. Metamorfosam-se e podem ter perspectivas outras, vendo um

bode preto como Jesus Cristo. O que é Jesus Cristo para o pastor evangélico é a própria besta para o católico. Prova de que são outros, que possuem outra perspectiva. Sua verdadeira morada poderia ser nas barreiras, lugar do *nén kórég*. Nestas avaliações, o melhor é evitá-los. Ao que parece, as perspectivas nunca estão completamente seguras, podendo as primeiras aparências serem enganosas, mas havendo elementos que subitamente revelam a real posição do outro.

Como seria de se esperar, estrangeiros são também bastante sujeitos a uma perspectiva assim diferenciada e invertida. A cidade grande, então, passa a ser um território especialmente perigoso. Nela um tipo de mediador misterioso também teria relações com o diabo, os “maçônicos”. Nem por isso seriam evitados, pelo contrário, alguns homens tinham especial vontade de conhecê-los.

Os “maçônicos” teriam dito a um homem que para ganhar dinheiro era preciso que surrasse Deus na cruz. Um branco teria feito isso e assim pegado dinheiro com eles. Virara fazendeiro. O índio, porém, não topara. Se aceitasse tinha que dar seu sangue para que, com ele, marcassem seu nome. A riqueza conseguida também não poderia ser compartilhada, sequer emprestada. Se emprestasse um centavo, toda a riqueza acabaria. O velho fazendeiro virou homem ruim por isso. O dia que o velho morresse, os maçônicos o buscariam. A diferença é que os maçônicos não marcariam dia para morrer, ao contrário do diabo. Ao morrer, porém, os maçônicos iriam comer o corpo da pessoa.

Antônio já passara algumas vezes falar com maçônicos na “igreja” deles em Londrina. Uma vez estava com uma das filhas à noite. Viram uma mulher gorda em frente a esta igreja. Ele e a menina correram com medo que a mulher os “pegasse”. Segundo Antônio, porém, teria gente boa no meio dos maçônicos, também estando “misturado”. Outra vez, ele falara com um homem barbudo de boné em frente a uma “igreja” deles. Outro, baixinho, estava encostado em um carro preto. Ele e o genro pediram algo para comer, mesmo comentando entre eles que seriam diabos. O homem trouxe pão para eles. Eles perguntaram que igreja era aquela. Ele disse que aquela igreja não era para gente dali, mas para gente de bem longe. Isso reforçou a ideia que fosse igreja do Diabo. Eles foram comer os pães. Dentro deles havia algo bem gelado. Antônio não conseguia engolir aquilo. Seu genro comeu os dois pães. Antônio conseguiu umas bananas em uma casinha humilde perto dali, com um velho que dissera morar há muitos anos ali.

O genro de Antônio já fora outra vez a uma igreja destas, com outro índio e um negro. Eles pediram dinheiro e viram dentro da igreja uma pessoa morta que eles estariam comendo. O homem que os atendeu

disse para que viessem na sexta-feira para pegar dinheiro, pois eles iam comer o corpo daquele homem antes.

Belmiro contou-me também sobre maçons. Segundo ele, aparelho celular seria coisa do diabo, feita por maçons, por “colocar a pessoa no fogo”, pela possibilidade de se ouvir as fofocas sobre os outros. O que acontece aqui na Terra, os maçons marcariam lá. São como Deus. Aquele que pegasse dinheiro com eles teria que se comportar bem, não poderia mexer nada dos outros, roubar nada. Também não poderia mexer com mulher dos outros, só com a sua própria. Não podia brigar. O dinheiro pego, porém, era esterco de animal. O dinheiro “vira a cabeça da gente”. Por exemplo, Belmiro contou de um homem nesta situação que tinha sete mulheres e o cunhado dele o matou. Mas não era necessário a bala, bastava uma formiga o morder para que morresse. Este homem tinha fazenda, muitos porcos gordos, roças. Agora o lugar era apenas capoeira, sem sinal de casa. Belmiro encontrou a mulher deste homem um dia, ela morava em uma meia água, “pior do que casa de índio”. Nada sobrara para ela. Por isso Belmiro considerava que não adiantava o dinheiro do diabo, vender os filhos para o diabo, e quando morrer não levar nada nem deixar nada para ninguém.

Ou seja, a perspectiva maçônica é outra perspectiva que também possui peculiaridades e exigências em termos de afetos, que devem ser observadas sob o risco de morte. Uma morte que pode ser dada através de qualquer mínima ameaça, como a mordida de uma formiga. Virar (no) “maçônico”, podemos dizer, é estar na mão do Diabo, ter sua cabeça virada por ele, para sua perspectiva, que fará, mais cedo ou mais tarde, a pessoa passar para o mundo do Diabo e servi-lo, destruindo seu parentesco na Terra neste processo.

Relembro ainda a epígrafe com que abri este trabalho, que nos faz lembrar também a descrição de Nimuendajú sobre a passagem ao mundo dos mortos, na qual a alma encontra animais devoradores se não souber encontrar os caminhos corretos. Dizia-nos Antônio que aquele que tinha pecado entraria na casa do Diabo, que ficava antes da casa de Deus. Se tivesse pecado, o Diabo comeria a alma. Esta devoração não parece contradizer a “vida” de servidão a que estão condenados aqueles que andam atrás do Diabo.

Ao fim de minha dissertação (CIMBALUK, 2013, p.220-226) elaborei um preâmbulo do que veio a ser esta tese, especialmente este capítulo. Alguns dos casos apresentados aqui já tinham sido considerados abreviadamente lá. Naquele trabalho, chamava a atenção que nas histórias de tesouros encontrados na TI Apucarana eles tinham

sido retirados apenas por não indígenas, e na época parecia até mesmo haver alguma esperança por Áureo que eu os encontrasse, parecendo que eu teria mais chance que os próprios índios, já que estes nunca conseguiam retirar os mesmos. A alternativa da riqueza aos indígenas parecia estar mais relacionada à possibilidade de aliança com o Diabo. Este, assim como descrevi aqui, não está mais restrito ao espaço do mato virgem, e pode estar tanto na cidade como na aldeia. O Diabo pode estar misturado no meio dos índios, presente até mesmo dentro das igrejas. Também na dissertação levantei que a aparência dos diabos sempre era de não indígenas, fossem eles um gordo careca, um japonês, um homem de capa preta, ou, como mencionei antes, um “branco-preto”, ou seja, um negro. Notava ainda que os encontros com os diabos estavam geralmente relacionados à bebida, com encontros depois de beber e utilizando o dinheiro para comprar mais bebida. Estes acordos com o Diabo, porém, tinham a consequência de uma vida breve para aquele que aceitasse, salvo se ele se mudasse para longe. Mas os diabos também ofereciam outras coisas, ou representavam outras ameaças aos indígenas, como um diabo de terno e pasta preta que queria tirar as terras dos índios que ainda restavam. Aqui vimos outros detalhes, como a servidão aos diabos no pós-morte daqueles parentes entregues ao diabo.

A partir destes elementos, propus uma comparação com Taussig (2010) em sua análise do contexto camponês do vale do Cauca na Colômbia e em minas Bolivianas. Em resumo, a análise do autor propõe que a riqueza fácil oferecida por espíritos diabólicos produziria impotência e esterilidade. Os diabos estariam no caminho entre o trabalho com base na reciprocidade com posse comunal da terra e a troca mercantil e a ambição individualista. A fetichização do mal na figura do diabo seria uma imagem mediadora do conflito entre os modos pré-capitalistas e capitalistas de objetificar a condição humana (*ibid.*, p.19). O encontro com o diabo estaria no lugar de confronto destes sistemas, sendo os diabos figurados como aqueles que tentam impedir o primeiro modelo de trabalho, oferecendo uma riqueza sem trabalho, mas que consumiria a própria vida da pessoa.

A correlação desta interpretação aos elementos que trago neste capítulo parece muito evidente. Vimos aqui os casos de visitas a cidade ou lugares do Diabo que implicaram em perigos e ofertas que por vezes tiveram consequências fatais ou quase. Vimos elementos como cartões de crédito e malas de dinheiro, bancos do diabo, em que a riqueza é dada aparentemente de forma gratuita, sem trabalho, mas implica em morte ou entrega de parentes. É um rompimento não apenas da reciprocidade

mas da própria consanguinidade, uma negação do parentesco, marcada por elementos da modernidade, da moralidade e da tecnologia dos brancos. Antes de implicar em morte, o compadrio com o Diabo inverte perspectivas. Nesta outra perspectiva, concordando com elementos que aponta Taussig, temos a própria aldeia transformada em cidade grande, com Banco e asfalto. Ou pior, temos a “compra” da própria aldeia, ou seja, a transformação da terra em propriedade privada, ou então a eliminação da Terra Indígena através dos documentos. Isto é ainda reforçado pela análise que propus na dissertação apontando que a atividade mercantil exercida por alguns mestiços na aldeia era um dos critérios pelos quais poderia passar a associação à branquitude, caracterizando a pessoa contextualmente como “branco puro”. O Diabo seria como o epítome do branco, cuja ameaça estaria cada vez mais próxima a partir da aproximação do sistema econômico indígena ao capitalismo.

Se esta comparação pode ser traçada e correlacionada à proposta de perspectivas diversas, devemos tomar o cuidado para não contradizer as análises e o foco teórico-metodológico que vim procurando manter nesta tese. Especialmente destaco a tendência a uma análise sociologizante do cosmos, que tende a estar implicada em uma leitura direcionada pela “fetichização” do cosmos, como se a realidade objetiva fosse apenas os sistemas econômicos. Tal leitura permite, por exemplo, a Appadurai (2008, p.75) considerar os casos tratados por Taussig como uma mitologia produzida pela alienação em relação aos processos de distribuição e consumo. O que vim propondo nesta tese é não tanto inverter esta proposta, mas sim focalizar nas formas de relação estabelecidas entre atores e mediadores cósmicos. Este tipo de análise não tem como fundamento uma explicação sociológica, mas sim uma descrição cosmopolítica. E neste sentido, devemos partir do cosmos constituído pelos atores que estudamos, o que faz mudar a posição que normalmente poderíamos ter do “real”, como indiquei na introdução do presente trabalho.

Mas devemos considerar também a saída de Taussig para não impor tal sociologização exterior, considerando os fenômenos, mais do que como símbolos, um resultado da interação com categorias de pensamento historicamente produzidas e impostas (*ibid.*, p.32). Ainda assim, tal análise parece limitar a possibilidade de considerarmos, por exemplo, o Diabo ou os santos como atores, agentes não humanos, com perspectivas e agências próprias, com composições diferenciadas e diversas, considerando as diversas perspectivas dos atores com os quais podemos realizar a pesquisa diretamente. Não sendo necessariamente

dependente de um contexto sociológico ou econômico concebido previamente, ainda que este seja postulável em vários dos casos. A proposta do autor tende a postular uma análise em termos econômicos dicotômicos para princípios que operam ou possam operar no próprio campo simbólico, por assim dizer, para além das relações com bases produtivas materiais. Ou seja, tende a apagar as ambiguidades, as contradições, os movimentos entre os polos, as mediações alternativas e os elementos que não se encaixam perfeitamente na dicotomia proposta em prol daqueles que o fazem e assim podem reforçar o campo recortado de antemão pela perspectiva teórica.

Nos termos de meus equívocos aqui propostos, os quais vim tentando controlar minimamente, podemos destacar sim o contraste na forma de aliança com Deus e os santos de um lado e o Diabo e os diabos de outro. Se com os primeiros vimos se tratarem de relações que privilegiam a consanguinidade, ou mesmo que a tem como ponto de partida, e cujo destino pode ser apagar a possibilidade de aliança no Céu, onde tudo seria consanguinidade com uma base hierárquica, com os segundos, ao contrário, o ponto de partida é a afinidade potencial, é o estrangeirismo. A morada do Diabo seria o lugar da pura aliança. Seria o morar apenas com os cunhados e compadres. Neste ponto não estamos tão distantes da proposta de Taussig, uma vez que a aliança implique em relações com contrapartidas mais imediatas e diretas, ao passo que a consanguinização pode implicar fluxos desproporcionais ou sem uma visão daquele que ajuda em um interesse direto no que poderá receber em troca. Mas me parece que a reciprocidade pressuposta por Taussig nos sistemas pré-capitalistas não vislumbra o contexto das trocas necessariamente implicadas também neles de maneira interessada e individual. Podemos considerar, por exemplo, atitudes como a que narrei junto com Antônio no primeiro capítulo, com a procura de curadores que façam aquilo que se deseja, acima de qualquer outra consideração. Ou, para ficarmos em um caso em que a familiarização é o foco, Maria Jesus pede para a santa ajudar sua atendida pois esta também ajudava a santa, havendo uma troca direta colocada e interessada, sendo que vimos com as festas de santo como isso se processa, de maneira assimétrica. Além disso, vimos como o discurso evangélico inverte as posições, colocando relações que seriam de uma certa perspectiva “casamento místico”, que passam a ser vistas como verdadeiras entregas dos parentes ao Diabo.

Como vimos, o paralelo entre a relação com os santos também podia ser traçado em relação ao contexto comercial, com as relações de “proteção”, comparável, guardadas as devidas proporções, ao que

Taussig indica como sistema de exploração e escravidão do caucho. A troca com o santo está subordinada à proteção e ao processo do curar, mas também está relacionada a estar do lado de Deus. A associação ao santo depende da efetividade da cura, caso contrário se irá procurar outro curador, que tenha relação com outros santos, com orixás, com anjos ou espíritos, se irá procurar um pastor evangélico, irá mudar de protetor, ainda que isso implique em mudar de lado de certo ponto de vista. A relação com o santo pode passar inclusive por pagamentos em dinheiro. Os santos podem ter sua política na Terra, mas os humanos não se colocam cegamente nesta política, se não a vislumbrarem como benéfica de seu próprio ponto de vista, segundo seus interesses, se os santos não melhorarem sua sorte e não cuidarem. A conversão pode ser um processo tanto impensável, como pode ser uma opção política, uma contingência familiar. E se o Diabo e os diabos podem oferecer aparentemente exatamente aquilo que Deus e os santos oferecem, ou seja, também podem curar e dar meios de subsistência, a diferença parece ser que aquilo que pedem em troca seja outra coisa, de maneira que podem oferecer tais benefícios de maneira mais imediata, pois sua troca é mais direta e interessada. Mas sempre há algum caso em que esta troca pode ser interessante. Na sexta-feira maior o Diabo ensina habilidades sem pedir nada em troca, afinal de contas.

Não se trata, é evidente, de negar que haja uma diferença evidente entre a relação com Deus e com o Diabo, pois, como disse, a primeira tem um caráter de “ajuda” e a segunda de “troca” propriamente dita e implica mudança de perspectiva. A paternidade divina não tem qualquer indício de servidão pós-morte como parece ter a relação de compadrio com o Diabo, e neste ponto podemos concordar com Taussig. No entanto, não devemos perder de vista que há matizes que permitem aproximar ou afastar estas relações. Este aproximar e afastar me parece fundamental para permitir as inversões e a operação por inversão. Sempre há elementos, que, vistos sob outro ponto de vista permitem justificar a leitura inversa da posição do outro, ou então deslocar o ponto de separação *hál/kórég*. Isto ficará ainda mais evidente na próxima seção, onde veremos que o Diabo não é dono absoluto de um ponto de vista, e, assim como Deus, pode ser ludibriado.

As agências estão justamente na passagem do contínuo ao discreto, que, como propõe Fausto (2008, p.340) implica na constituição de um mundo atravessado por relações de domínio, com possibilidades múltiplas, nunca dadas de uma vez por todas, mas com uma dinâmica pós-mítica, permitindo apropriações e reapropriações diversas e sucessivas. Como exemplifica o autor, objetos são fabricados, crianças

engendradas, capacidades adquiridas, animais capturados, inimigos mortos, espíritos familiarizados, coletivos conquistados.

Assim, se em minha dissertação a alternativa da análise através de uma perspectiva cósmica permitia ver o recebimento da indenização em dinheiro como algo derivado da agência de diabos moradores na barragem, podemos aqui reinverter esta alternativa, deslocar novamente o ponto de vista. Não apenas os indígenas lutaram para controlar e gastar como queriam tal recurso, usando e expandindo brechas na relação com o empreendedor, como através da luta política deverão passar por cima de assinaturas e documentos e voltar a reivindicar novas compensações pelos brancos. A relação com o Diabo não é necessariamente um ponto final, sua potência não é necessariamente absolutamente destrutiva, causando apenas esterilidade e morte, mas é a luta constante, é a disputa do ponto de vista dominante. Mesmo com a indenização, a influência do Diabo, sob certas perspectivas, vem diminuindo. Hoje as pessoas até bebem menos que antes. Mas nada garante que a perspectiva evangélica ou dos curadores que fazem parar de beber seja efetivamente o caminho de Deus. Os caminhos são enganosos, os desvios constantes.

Se com Deus se tratava de seguir certo e os desvios e erros podiam ser sanados através do perdão, conseguindo-se novamente a associação e ação benevolente, com o Diabo há prevalência do jogo de engodos e trapaças. Desta forma, tanto *há* como *kórég* são produtivos e criadores, ainda que operem de formas diferentes, com moralidades distintas e que o *kórég* possa ser muitas vezes destrutivo ou até mesmo estéril de uma certa perspectiva humana. Não se trata tampouco, portanto, de critérios puramente utilitários que diferenciam, mas simultaneamente uma moral que promove transformações em sentidos diferentes. Em nenhum dos casos as relações estão dadas ou são definitivas. Atores se convertem, outros são convertidos, são pegos, capturados, seja pela Palavra, seja por um cartão de crédito ou pelas fofocas ao celular. A mudança de lados parece ser um possível pelo menos até certo ponto, até que não se consiga inverter novamente os pontos de vista, seja em vida, seja em morte.

Nem mesmo o *kórég* pode ser absolutizado. Como descrevi no segundo capítulo e aqui, há uma infinidade de tipos de seres, e mesmo os diabos são muito diferentes entre si. Há diabos devoradores, maçônicos, um botequeiro cheio de facas e comedor de gente, mas também há diabos “gente” que andam pelo mundo avaliando a bondade das pessoas ou mesmo um comedor de pecadores com domínio sobre facas. Se esta perspectiva de “captura” ou mesmo de predação se coloca



privilegiadamente dentre os diabos, ela também pode aparecer eventualmente como vimos com Deus e os santos. Em nenhum dos casos a captura, porém, é agência necessária e absoluta.

Deus e Diabo abrangem perspectivas em oposição que se relacionam em um terreno de afinidade. O Diabo pode ser compadre de Deus. Os filhos de Deus, portanto, estão em uma relação de vizinhança com o Diabo, seu padrinho. Na falta de um, recorre-se ao outro. Esta dupla e complementar vinculação parece por vezes ser inclusive necessária.

Apesar destes entes de alteridade trazendo potências específicas e também moralmente reguladas, a relação com o diabo não é necessariamente exclusividade de crentes ou maçônicos, de brancos ou de índios. Segundo Antônio me contou um dia, todas as pessoas teriam um diabo que as acompanhava. Com todas as pessoas o diabo estava junto. Não haveria gente sem diabo. A pessoa não veria seu diabo porque ele sempre ficaria nas costas dela, ao virar, ele já estava do outro lado. Se sentasse, ele sentava também. Assim, o diabo passa a ser também um componente da pessoa, algo que nos lembra mais uma vez a tradução do *jagrê* como anjo feita por Cida, com a possibilidade de a pessoa ter um *jagrê kórég*, possibilidade que aqui parece se aproximar à tradução de anjo bom, anjo ruim, como duas partes da pessoa presente no catolicismo popular.

No entanto, outras perspectivas privilegiam os comportamentos em relação aos outros na definição de quem está influenciado pelo diabo. Esta influência pode também ter um peso na leitura das relações políticas e disputas de poderes nas aldeias. Assim, Valdemar considerava que Moisés, ao disputar o poder na aldeia Água Branca, querendo “ser maior do que o outro”, não estava com “parceria” com Deus. Aqui retornamos, então ao tema da política cósmica no seio da política dos homens discutida principalmente no capítulo anterior.

Áureo, por seu turno, comparou Moisés com o personagem bíblico homônimo, que havia sido perseguido, e cuja trajetória Áureo acompanhava em uma novela na televisão. Ele colocou que ali também tinham mágoa dele próprio por ele ser liderança e prender os outros. Assim também muitos teriam raiva de Moisés, culpando-o. Áureo comparou estas perseguições às feitas ao Moisés bíblico, que foi se escondendo. Escondeu-se das serpentes, do Diabo, *Nén Kórég*. Então Deus falou para eles – vocês não vão morar aqui conosco, vocês vão morar no peral. De noite vocês andam, de dia os índios andam. De dia vocês ficam dormindo – Foi assim que Moisés voltou para explicar muitas coisas para o povo que andava junto com ele.

No início desta seção coloquei que as primeiras moradas dos *kanhgág* teriam sido os buracos ou tocas no chão ou nos perais, escondendo-se dos bichos, das tempestades. Pontuei que as pedras seriam casa do Diabo. Depois vimos que padres, fugindo do fogo, também voltaram aos perais, e de bons conhecedores da Palavra, passam a ser considerados *nén kórég*. Agora, Moisés perseguido injustamente tem o mesmo destino. Deus lhe recomenda a inversão do dia e da noite, para que durante esta pudesse continuar passando seus ensinamentos. Lembro que este tipo de inversão é característica da relação com mundos outros, como o mundo dos mortos, onde segundo relatos presentes na bibliografia mencionada, tudo seria invertido, inclusive dia e noite. O mundo, desta forma, parece fechar um ciclo através destas inversões, e a perseguição ao Moisés da Água Branca, assim como do Moisés bíblico, passa a ser uma indicação destas inversões cíclicas que colocam grandes conhecedores como conselheiros de uma minoria que os ouve. *Nén kórég* podem ser tanto aqueles que moram na toca como aqueles que afugentam os bons para ali, dependendo da perspectiva.

Esta proposta de tempo cíclico já foi colocada por Veiga (2000). Ao estudar a festa do *kuiâ*, o *kikikoi* e o ritual de purificação da viúva, a autora caracteriza três tempos do mundo, considerando ciclos de conflagração e regeneração da Terra. Um tempo de conflagração primordial, de criação do sol e da lua, um segundo tempo, a partir do dilúvio e regeneração a partir dos heróis míticos *Kamé* e *Kairu*, e um terceiro tempo atual, de desestabilização e transformações cósmicas. Os rituais garantiriam a reestruturação e recomposição da comunidade. Esta perspectiva faz a autora ver as religiões cristãs como novas formas desta reestruturação, com a particularidade da impossibilidade de retorno a uma totalidade do mundo antigo *kanhgág*, pois a alternativa de salvação passa a separar uns e outros, crentes e católicos (VEIGA, 2000, p.276). Oliveira (1996, p.137) também aponta para o tempo atual como um tempo de mudanças, chamando a atenção às profecias de São João Maria, especialmente com a quebra da ética de relação nas famílias, perda de territórios, perda de aspectos da tradição, apontando para a possibilidade de retorno à ética e recuperação dos territórios. No entanto, também os evangélicos são destacados como fator de desestruturação social e cultural na perspectiva Kaingang, ao passo que o catolicismo não seria visto como ameaça. Ora, parece-me que as divisões morais e destinos diferenciados no pós-morte que estivemos trabalhando nos capítulos precedentes podem ser uma indicação de que a totalidade estável e equilibrada Kaingang seria algo muito mais pretendido pelos pesquisadores, ou ao menos algo contextual.

Podemos ver que na TI Apucarana o presente parece menos influenciado por *nén kórég* do que o passado, o Mundo Novo não se realizou plenamente, e as igrejas combatem até mesmo a bebida. Mesmo assim, o retorno a uma totalidade parece não ser cogitado, e as perspectivas permanecem em disputa. A separação é proposta a partir dos comportamentos e o *Vēnh Kuprīg Jamã* poderia representar o retorno ao tempo antigo para aqueles que seguem a Deus. Ao mesmo tempo, a oposição entre católicos e crentes indica para o fim de um ou outro. O fogo queima apenas os crentes ou só os crentes são salvos por Deus no apocalipse. No entanto, no ciclo dos humanos na Terra, também as perseguições políticas, as injustiças, podem integrar ciclos cosmológicos de reclusão e expansão. Se no passado mítico os *kanhgág* foram perseguidos por bichos e no passado próximo foram tentados por *nén kórég*, hoje crentes e católicos disputam perspectivas e conversões delas, virando no crente e no católico. Mas é possível haver bons tanto de um lado como de outro. Não há unidade de caráter. Em um mundo de misturas as posições não são garantidas, é preciso desconfiar sobretudo dos especialistas. As perspectivas dos outros podem estar no meio de nós. Em meio às disputas políticas, aquele perseguido injustamente pode ter que se recolher no lugar do *nén kórég*, o peral mítico que foi um dia morada dos próprios *kanhgág*. Neste lugar ele poderá representar o herói recivilizador, reumanizador, magnificando-se através de sua exclusão ou minguando em isolamento. Desta forma, vemos um retorno que pode indicar para a existência dos ciclos sem se pretender unidades. São ciclos de dualidades e de faccionalismos em que os termos se invertem, se transformam, mudam de perspectiva, seccionam-se aqui ou lá. Se a história do contato e das igrejas nas comunidades promoveu transformações, estas foram a exponencialização da dualização, a possibilidade de opor de maneira continuada e sempre transformada, com as oposições colocadas temporariamente, provisoriamente, uma vez que a maneira de opor pode mudar no momento seguinte ao se adicionar outro elemento ao conjunto comparado, ou uma vez que uma experiência ou um novo caso narrado possa deslocar a perspectiva daquele que passa a ser Outro. Em um mundo de perigos e incertezas, é preciso desconfiar daqueles que procuram passar perspectivas estáveis, pois elas podem ser justamente seu inverso.

Poderíamos talvez deixar a questão: não foi sempre assim? Vimos com Coelho de Souza na introdução a possibilidade de pensar o faccionalismo como princípio não independente ao dualismo, entendendo o dualismo como um problema filosófico e prático antes de um “princípio” substantivo. O faccionalismo como dependente de

circunstâncias mais do que efeito de correlações estruturais, mas que ao reproduzir a divisão, criando uma expansão dispersiva como modo de continuidade e transformação, poderia se correlacionar aos princípios de dualização. Através da comparação elaborada por Áureo poderíamos chegar a uma junção da série ética e cósmica, na qual a dualidade de certo/errado, *há/kórég*, Deus/Diabo operam, à série política, para além do “andar certo na frente dos demais” como definidor da chefia. Teríamos aqui outras possibilidades de reinserção da diferença, com a mudança de perspectiva que permite a troca de posições, onde aquele que se esconde nas barreiras deixa de ser o *kórég*, podendo ser o messias, perseguido pelas forças dominantes. Lembremos que o caminho do Céu é estreito, poucos são aqueles que conseguem e querem encontrá-lo. É um caminho feio, sujo, um trilho apenas. Seu destino não são as grandes riquezas, mas o fim do sofrimento, o fim do morrer, é a possibilidade da perspectiva quiçá definitiva.

### 5.5. Santos andando no mundo

Mas nós ainda não encontramos o fim de nosso caminho. Agora que estivemos andando pelos domínios de *nén kórég*, ou, ainda com um pé neste domínio, para encerrar este capítulo voltemos mais uma vez aos santos, invertendo mais uma vez aquilo que já apresentei sobre eles, o que permitirá indicar um bom atalho para chegarmos a nosso destino. Para tanto sigamos no campo mítico.

É evidente que a cristianização provocou alterações nas formas de caracterização dos cosmos *kanhgág*. Além da larga presença de Deus e Diabo, Céu e Inferno, com as quais trabalhei aqui, com apelo moral e regulação de comportamentos, do certo e do errado, além da presença de Jesus Cristo e santo no Céu, e padres na mitologia e história, também mencionei que santos andaram no mundo. Como coloca Rosa (2005, p.229) juntamente com a alteração ambiental radical dos domínios *kanhgág*, surgiram santos, como São João Maria, que batiam à porta das casas indígenas.

As narrativas de criação do mundo, como característico aos ameríndios, referem-se a tempos de indiferenciação em que os animais têm papel fundamental, com uma humanidade e capacidades de metamorfose entre animal e humano. Segundo Lévi-Strauss, o mito seria como uma história do tempo em que os homens e os animais ainda não eram diferentes (LÉVI-STRAUSS; ERIBON, 2005, p.195). Como comenta Crépeau (2007a, p.442), os mitos partem de uma indeterminação interespecífica original, pluralidade indeterminada dos

seres. Ou, como propõe ou Viveiros de Castro (2015, p.56) seria um caosmos onde dimensões corporal e espiritual dos seres ainda se ocultavam reciprocamente. Os santos, podemos considerar, entrariam em uma esfera de indiferenciação mítica, andando na terra e estando no Céu como homens e como deuses. Eles estariam neste lugar entre.

Também colhi um exemplo de narrativas sobre os santos no mundo. Vimos que a casa é elemento fundamental no ciclo cósmico e sua manutenção depende da proteção que oferece frente a não humanos e a intempéries como tempestade e fogo. Os santos podem aparecer neste cenário como protetores das casas. Áureo relatou uma visita de São João Maria. Além deste santo ter deixado a mina usada por Maria Jesus como fonte de cura, ele deixara para o sogro de Áureo um rolo de arame, explicando que o mato ia queimar e que aquele rolo iria impedir que o fogo chegasse. Ele devia cercar ao redor da casa, que o fogo não passaria o arame. Após São João Maria posar no rancho, sobre folhas de coqueiro e com um cobertor que lhe deram, ele seguiu viagem. Houve um grande incêndio ali, mas quando o fogo chegou a casa de seu sogro não queimou, tendo o arame funcionado conforme explicara o santo<sup>143</sup>.

Os santos, seguindo a perspectiva de Maria Jesus, seriam aqueles que andaram na Terra sem pecado e esta seria sua posição para poder também subir ao *Kanhkã*. Neste sentido, as histórias do tempo em que os santos andaram na Terra compõem um tempo mitificado, fundador de mudanças que alteraram radicalmente a vida *kanhgág*. Mudanças que hoje apontam para o desejo de santificação na Terra por ela, revivendo o mito de forma invertida, uma vez que o virar santo se completaria no Céu, com a presença de uma forma de humanidade no domínio sobre-humano. Apesar do destaque para a não humanidade de São João Maria e alguns elementos que podiam de certa maneira associá-lo também ao mato virgem como propõe Crépeau (2007a, p. 442), podemos associá-lo a uma visão similar de santidade. Como destaca Oliveira (1996, p.137) profecias ligadas a São João Maria colocam a quebra da ética de relações dentro das famílias, o abandono da tradição como elementos de mudança de um novo tempo.

---

<sup>143</sup> É possível que o fogo ao qual se refere Áureo sejam os grandes incêndios ocorridos na região em 1963, em conjunto considerado o maior incêndio em área devastada registrado no mundo (cf. NUNES, 2013), presentes na memória de outros interlocutores. Áureo teria então apenas cinco anos. Segundo Serafim, estes incêndios arrasaram os cafezais da região. Antônio conjecturava que este mesmo fogo é que teria matado os crentes em outra TI.

Diferente do tempo mítico, o que vimos até aqui parece indicar que a relação humano e sobre-humano, de homens e santos, parece colocar de lado a animalidade, sendo esta restrita a um domínio do *nén kórég*, quando este é confundido com “bichos”. Mas uma história narrada por Antônio também ligava o santo ao bicho, indicando para alternativas sobre a caracterização das agências dos santos e aqueles a quem são ligados, neste caso reforçando uma possível ligação ao mato virgem, indicando que este nem sempre é relacionado ao *kórég*.

Contava Antônio que naquele tempo faziam Santos Reis, cantando nas casas. Chegaram à casa de Juvenal, um índio de meia idade. Os festeiros viram as galinhas de Juvenal no pé de laranja e pediram uma para eles. Juvenal deu. Mas os festeiros, ao invés de pegarem uma, pegaram três. Juvenal ao descobrir ficou brabo e queria que o pagassem. O gato do mato ouviu Juvenal falar mal do santo por este motivo e a partir de então, todos os dias, o gato foi pegar as galinhas de Juvenal até não restar mais nenhuma. Sendo assim, santos e animais do mato podem ser aliados, podem trabalhar um pela causa do outro. O único santo com uma função determinada de proteção que Maria Jesus comentou a mim, como já mencionei, foi justamente São Roque, protetor dos animais, em especial dos cães. Os animais, portanto, podem ter relações similares aos humanos com os santos e o domínio dos santos pode se estender para além dos domínios humanos. Estes domínios podem exceder as fronteiras dos espaços da casa/limpo/mato virgem. Estes lugares, como vimos na seção anterior, podem ser lugares de trânsito e de perspectivas tanto de santos, de bichos, de homens ou de *nén kórég*.

Outro mito permite aprofundar esta possibilidade de trânsito e de perspectivas em relação ao par *Nügme/Kanhkã*, e permite vislumbrar um contraponto ao que foi dito até aqui ao inverter a lógica moral reforçada até aqui nas relações com Deus e o Diabo. Ao invertê-la, porém, permite reforçar ainda mais sua importância.

O mito foi narrado por Áureo e também por Antônio, este se referindo ao primeiro como fonte. Este mito apresenta, em um sentido literal, uma alternativa inversa àquela colocada por Maria Jesus para chegar ao Céu, e que deixava intrigados os próprios contadores do mito. Esta narrativa é formulada a partir da caracterização do personagem folclórico Pedro Malasarte como São Pedro, sendo uma sequência de cenas que envolvem as peripécias do personagem.

O mito de Pedro Malasarte, difundido na cultura popular brasileira, está presente em coletânea de Câmara Cascudo (2000) e também em uma de Silvio Romero (1885), possuindo inúmeras versões

populares. Segundo Cascudo, que levanta diversas fontes escritas em português e espanhol, o mito teria origem ibérica, com diversas denominações. A versão de Cascudo é relacionada ao nordeste brasileiro. Na coletânea de Silvio Romero, há também um levantamento da vasta presença escrita do mito desde o século XV, com uma versão bastante diferente relacionada ao Sergipe. Roberto Da Matta (1997) analisou a versão de Cascudo do mito através de uma leitura estrutural, relacionando-o ao caráter brasileiro. Como destaca este autor (DA MATTA, 1997, p.273), este mito é composto por um estilo narrativo solto, com uma série de episódios independentes que podem ser combinados em diferentes ordens. Estes episódios narram situações em que Pedro engana pessoas em posições sociais de poder e prestígio, mas também situações ambíguas, em que sagacidade se confunde com ofensa social. Pedro seria um herói sem nenhum caráter ou que converte todas as desvantagens em vantagens, como um bom malandro. Utilizarei estas versões e análise bem como outros registros do mito entre indígenas e os próprios *kanhgág* como comparativo ao analisar o mito, apontando para a especificidade da versão *kanhgág* em questão.

Antônio tinha maior distanciamento das histórias, usando o recurso “diz que” por diversas vezes, além de referenciar aos narradores que lhe contaram as histórias, sua bisavó falecida e Áureo. Já Áureo comentou que Belmiro, que ouvia também a narrativa, devia saber mais que ele, e que ele próprio não se lembrava bem, especialmente do começo, fato que será muito interessante para a comparação da presente versão. Para dar integridade à narrativa omiti estes comentários e optei por unir as duas versões em uma só, com base na de Áureo, apesar de alguns detalhes serem distintos na versão de Antônio. As cenas distintas desta última versão incluí indicando seu início com o sinal “[Antônio:]” e fim com “[/Antônio]”<sup>144</sup>. Foram feitas adaptações para melhor fluidez à leitura, mas foi mantido o formato de discurso direto dos personagens, privilegiado por ambos narradores em sua oralidade, mesmo quando utilizavam conjunções para indicar estilo indireto.

---

<sup>144</sup> A versão de Antônio incluía uma história de Joãozinho, contada por sua avó a ele e de caráter evidentemente distinto. Como trazia muitos elementos distintos, para esta análise optei por suprimir tal seção, cuja junção parece ter se dado no ato de sua narração a mim.

*Pedro Malasarte em direção ao fim do mundo*

Pedro Malasarte andou mentindo no mundo, então acho que ele que ensinou os brancos também, no mundo. Até... está quase também entre nós<sup>145</sup>. Então ele andou no mundo, foi, com um saco nas costas. Primeiro que ele achou era safrista<sup>146</sup> que tinha três moças. Então ele bateu lá e falou – Ô, seu Zé – Que foi? Eu estou com muito serviço – Meu nome é Pedro, eu preciso trabalhar – Quer trabalhar para mim? – Eu trabalho, estou sem dinheiro, passando fome – Onde você está indo? – Estou indo no fim do mundo – disse Pedro Malasarte – Fim do mundo. Agora estou com fome, tenho que trabalhar um pouco para comer, depois seguir – Ô, aqui tem porcada, pode trabalhar. Se a cerca quebrar você arruma, tem enxadão aqui, tem cavadeira aqui, tem carne aqui, se faltar carne você mata o porco, você salga, deixa secar, frita e come.

Pedro aceitou. Em pouco tempo ele foi matando, matando os porcos e comendo. Cortava os rabos dos porcos que matava e enfiava em um brejo. Quando o patrão chegou perguntou – onde estão as porcadas seu Pedro? – As porcadas estão entrando tudo no brejo. Vamos lá ver? – Foi lá com ele. Pedro arrancou aqueles rabos – Ó, o porco está lá dentro, arrebentou até o rabo! Vou buscar duas enxadas lá para a gente tirar tudo essas porcadas – No paiol, Pedro falou para as meninas do safrista – O teu pai mandou mexer tudo vocês três aqui, aí vou mexer vocês agora – e gritou para o safrista, que pensou que Pedro perguntava sobre as enxadas – É mesmo né seu Zé!? – É!! – Com a confirmação do safrista para as moças, Pedro comeu as três e foi embora!

Pedro sumiu. O safrista perguntou por ele e as moças disseram – Você mandou o Pedro pegar nós três, ele mexeu e já foi embora – Ah, vou atrás dele, vou matar o Pedro agora – Pedro já ia longe. Lá na frente ele achou um carneiro. Matou, tirou a barrigada dele e amarrou a barrigada em sua cintura. Encontrou então uma dona, preta, que estava lavando roupa em um córrego. Pedro falou a ela – Olha, estão querendo

---

<sup>145</sup> Outras narrativas de caráter mítico também colocavam os brancos como mentirosos e gananciosos, enganando os índios, algo que, lembremos, detaquei logo no início deste trabalho. Ao dizer que “está quase entre nós” Áureo indica que os índios também estariam se tornando mentirosos, como se Pedro fosse uma perspectiva da própria mentira.

<sup>146</sup> Safrista é como chamavam não indígenas que arrendavam porções de terras dentro da Terra Indígena, ação incentivada e controlada pelo SPI e FUNAI até provavelmente os anos 1980. Muitos deles tinham criação de porcos e utilizavam mão de obra indígena.



me matar, estão vindo atrás de mim. Se ele cortar a barriga dele e jogar fora, ele vai me alcançar. Agora vou cortar minha barriga, vou jogar fora aqui, daí já vou embora – Pedro cortou só a camisa dele e jogou aquela barrigada de carneiro, foi embora. O safrista chegou onde estava a dona lavando roupa – quem passou aqui, você viu quem passou aqui? – Ela confirmou ter visto Pedro – diz que quem está indo atrás dele é para cortar a barriga, diz que joga barriga dele para alcançá-lo – O safrista, sem titubear cortou sua própria barriga e caiu morto ali mesmo.

[Antônio:] Pedro judiou de muita gente. Tinha uma turma que queria matá-lo. Fizeram um caixão para ele – Vamos jogar no rio agora, na represa. Matar esse cara. Ele fica só bagunçando demais, vamos acabar a vida dele – Mas só Pedro mesmo ia acabando com a vida dos outros. Tinha sucuri ali, na represa, colocaram Pedro no caixão e deixaram na beira da estrada. Iam jogar o caixão com Pedro dentro da represa. Pedro gritando, gritando. Quando passava gente gritava – Vou casar com tua filha. Vou casar com tua filha, pode me soltar – Um velho estava vindo e perguntou – O que está gritando? – É que a filha do Rei está querendo casar comigo, mas eu não estou querendo casar com ela – Pedro queria escapar, e recomendou ao velho – Você tem que falar “eu vou casar com ela agora” daí você casa com a filha dele – O velho, burro, ficou interessado – Então eu vou casar com ela. Pode me colocar, pode pregar a tampa do caixão – Deitou lá, Pedro pregou e foi embora. O velho falou que – Vou casar com tua filha! – A turma chegou na hora – Vamos jogar Pedro no rio agora! – Vou casar com ela! – Quero ver você casar com minha filha agora – Carregaram o caixão e jogaram na represa. Afundou ali mesmo – Agora nós matamos Pedro! – Foram embora.

Pedro demorou a voltar ali. Foi comprando muitos bois pintados neste tempo. Chegou sozinho um dia com sua nova boiada, gritando, gritando. Foram avisar o Rei – Pedro está chegando de novo. Mas tem boi adoidado! Ele mesmo que está vindo tocando – Vai encontrar ele então! Ajuda ele, põe na mangueira os bois dele – Quando Pedro foi conversar com o Rei este lhe perguntou – Rapaz, por que você foi embora? Por que você voltou? – Não, ali onde jogaram o caixão tem uma cidade boa. Vocês me jogaram em cima da cidade mesmo! Ishe, rapaz, se for lá você não volta mais! Só eu mesmo que queria voltar para cá, daí voltei. Mas lá tem só desse boi pintado – Assim mentiu Pedro. O Rei também acreditou. Um dos que jogara o caixão ficou interessado – Me joga lá! – Fizeram um caixão e jogaram ele. Depois o Rei também quis ir para aquela cidade – Me joga também, queria comprar boi lá também – No fim não voltaram nada!

Um dia Pedro passou carvão na cara dele. A turma foi matar ele. Outro cara estava plantando milho com cavadeira. Já havia largado, tinha ido embora. Daí Pedro passou aquele carvão ali, com a mão. Tinha um chapéu velho. Depois, foi plantando, como quando nós plantamos milho, com a cavadeira. A turma que queria matá-lo não o conheceu. Falaram – você não viu Pedro que passou aqui? – Ah, faz horas que passou para lá – depois Pedro foi ao rio, lavou a cara foi embora. [/Antônio]

Lá na frente Pedro encontrou um urubu e levou consigo. Adiante achou um fazendeiro. Este, cumprimentando-o na fazenda perguntou o nome de Pedro – O que você quer Pedro? – Quero comida – Pedro entrou. A mulher do fazendeiro estava fritando carne, abriu a geladeira que estava cheia de carne. Daí Pedro pisou no pé do urubu sem que os outros vissem, no escuro – cssss, csss – Pedro e o urubu conversando, conversando. Dali a pouco apertava de novo – cssss – O que o teu passarinho está falando? – Perguntou o fazendeiro – Meu passarinho é adivinhador. Você namorando outra mulher, ele vai contar para tua mulher. Ela namorando outro rapaz, esse passarinho conta para você também – Assim que continuou. Saiu o almoço, eles comendo, Pedro deu carne para o passarinho. O urubu comia também – Me vende o passarinho agora seu Pedro? Quanto você quer nele? Perguntou o fazendeiro – eu quero 100 reais, 100 cruzeiros aquele tempo – Dou 100 agora – Pedro vendeu aquele passarinho, recomendando – Olha, para ele não adivinhar, você tem que deixar ele dentro do cesto, põe em cima dele, você urina em cima da cabeça dele, para não adivinhar – O fazendeiro comprou, deu dinheiro para Pedro, que colocou no bolso e foi embora. O fazendeiro foi colocar o urubu dentro do cesto. O capataz da fazenda chegou. A mulher do fazendeiro gostava do capataz. O capataz falou para ela – como que é? Nós vamos trabalhar de novo, fazer serviço de novo? – O patrão comprou passarinho adivinhador, agora nós não podemos fazer mais não. Mas ele falou assim, para ele não adivinhar, nós temos que urinar em cima da cabeça dele. Vamos lá ao paiol dar uma olhada nele – Ah, então vou urinar em cima dele – O capataz tirou o pênis dele para fora e urinou em cima. O urubu grudou no pênis do capataz – mas ele está me pegando! Vem urinar em cima dele aqui! – A mulher foi lá urinar, mas o urubu grudou também nela. Ficaram os dois grudados. O fazendeiro chegou, com o bulho bem armado. Foi ao paiol e viu os amantes grudados. Matou os dois. O fazendeiro foi atrás de Pedro. Pedro continuava fugindo. Subiu no alto e correu até cansar. Ficou sentado na sombra e então o fazendeiro alcançou Pedro – Ô Pedro, aquilo que você deu para mim, deu certinho.

Eu matei meu camarada e minha mulher – O fazendeiro deu mais dinheiro para Pedro e voltou.

Pedro continuou andando e encontrou um homem e uma mulher recém-casados. Eles estavam com carga de repique para fazer o barrote da casa. Então tinha o Saci ali, baixinho. O Saci estava fazendo para o casal brigar. Pegou sal, jogava lá dentro do buraco, jogava em cima da carne espetada assim. A mulher falou – está salgada tua carne. Lava aí de novo, põe de novo aí – o Saci pegou sal e jogando. Ali que eles brigaram. O marido estava brabo com a mulher. Fincando carne com o espeto, fincou no buraco, já fincou na barriga do Saci, que estava atentando eles. Aí aquietou. Daí colocou carne ali, assou, ele comeu. Foi embora o baixinho. Pedro subiu, seguindo o Saci para ver onde ele ia.

O Saci foi até onde estava o Diabo. Eles estavam jogando baralho. O Diabo gritava – Truco! – Seis! – Doze! – Pedro estava escutando. Daí ele bateu. Abriu a porta – O que você está fazendo aí? Como é teu nome? – Meu nome é Pedro – Onde você está indo? – No fim do mundo – Pedro sentou ali para jogar com eles. Tinha doze anjos cercados ali. O Diabo os havia cercado para ir aumentando eles, para depois comê-los, como criação. Daí Pedro jogou, jogou, jogou com o Diabo... Até tirar esses doze anjos no jogo. Com esses doze anjos Pedro subiu lá em cima. Está no Céu, o Pedro. Ele subiu junto com os anjos. Pedro tinha um boné. Ao chegar no Céu ele tirou o boné e jogou para dentro da porta do Céu quando ela se abriu. Os anjos tinham entrado primeiro, e um falou para ele – entra aqui, pega teu boné – Pedro entrou já ficou lá, junto com os anjos – me arruma um serviço agora aqui mesmo, vou ficar trabalhando aqui – Pedro está contando aquele carço de areia<sup>147</sup>. Aqueles anjos, quando está quase terminando tudo, já acabam com tudo para ele, para ele contar de novo. Diz que se ele contar toda aquela areia o mundo acaba. Por isso Pedro está lá no Céu. Não sei por quê. Ele andou mentindo no mundo, por que ele subiu? Salvou-se também, está lá o Pedro. [Antônio:] Diz que um dia que o mundo acabar, ele desce para cá. No mundo aqui.[/Antônio]

Será que a gente sobe assim, do jeito que ele fez? Tem muita salvação. Acho que a gente assim passando fome, pensando em Deus, acho que acaba aquele pecado. Porque o bicho já se cria no mato, até

---

<sup>147</sup> Na versão de Antônio foi Deus quem falou para Pedro entrar no Céu buscar seu boné. Pedro jogou o boné dentro de uma casa onde passou a morar, não saindo mais dali pois não queria. Neste caso não foi citado o trabalho de Pedro no Céu. Antônio concluiu que Pedro tinha enganado até mesmo Deus.

mosquito se cria no mato, os passarinhos. Já nasce pecando já. Igual à gente. Você vê, o branco já está casando até com a tia, a prima, prima segunda. Os brancos já começaram primeiro. Os índios já estão começando também. As índias estão casando até com o tio, rapaz! O índio está casando até com a tia! Mas o branco que fez primeiro. Então nós estamos casando igual esses passarinhos, agora. Por que às vezes o passarinho trepa na própria irmã dele. Às vezes tem o branco já está metendo na própria irmã dele. Só falta pegar a avó dele, a mãe dele agora!

Apesar de apontar a presença do mito de Pedro Malasarte entre os Apinayé, Da Matta (1997, p.273) não desenvolve uma exposição e comparação deste. Entre os Krahó, Julio Cesar Melatti (1972, p.18) demonstra haver uma correspondência entre Deus e São Pedro aos heróis míticos Sol e Lua, justamente pelo caráter malicioso e desajeitado do santo que teria andado também sobre a terra. Entre os *kanhgág*, Almeida (1998) traz diversos mitos relativos a santos, incluindo sobre Pedro Malasarte, narrado por Fókê em 1995. Nesta versão, Pedro é um safado inventor que andava com Deus. Tudo o que Deus fazia, ele fazia também, mas o dele não dava certo, enquanto Deus fez peixe, Pedro fez sapo. Deus depois foi ao Céu e Pedro ficou na Terra mentindo. Ele enfim deu com os índios. Ele queria ser servido por uma velha, e defecou no banco dela ao ela levantar para buscar água, acusando-a de tê-lo feito; apagou o fogo da velha urinando nele. Pedro então foi embora e encontrou o Rei que lhe propôs dois jogos, um envolvendo a criação do Rei e outro sua filha. Aliado com Joãozinho, Pedro acaba ludibriando o Rei, no primeiro caso com um remédio para dormir dado aos policiais que permitiu que levassem a criação do Rei, no segundo, Pedro e João efetivamente matam a serpente que deveriam matar a pedido do rei, mas a língua dela, que deveria ser mostradas por eles, é roubada deles e também a espada de João. Assim a princesa foge com o príncipe, mas Pedro defeca na princesa à noite e depois se recusa a ensinar um “remédio” para o marido que supostamente teria defecado, acabam tampando-lhe o ânus que depois é destampado por um rato e um besouro. Finalmente, o Rei reconhece Pedro, que ele teria mandado “pinchar” no poço. Mas Pedro mentiu que o Rei o havia “pinchado” em uma riqueza, apontando um rio cheio. O Rei pensou que seu gado estava lá, então o costuraram em uma “buvaca” e o Rei sumiu atrás de seus bois. Também Pedro sumiu depois disso.

Segundo a análise de Almeida, Deus e Pedro são um par de demiurgos, mas o segundo tendo características negativas, imitando

Deus em obras que resultam incompletas ou erradas. Ele também seria marcado por uma ordem pessoal negativa, rompendo com a ordem estabelecida. Almeida então destaca sua relação com a “natureza”, que tem relação a outro mito que o autor traz de Pedro, Antônio e João, fazendo uma correlação a diferentes bichos aos quais poderiam ser relacionados estes diferentes personagens, associando ao mico (*kanhér*), que teria sido assimilado no universo Kaingang em oposição a João como *kakrêkid* (tamanduá), respectivamente das metades Kairu e Kamé, mas que enquanto demiurgo passou a opor-se a Deus, deixando João “sozinho”, associado ele próprio ao *kuiã*, com capacidade de comunicação com animais e de predições. A versão que trago do mito aqui, porém, não poderia remeter a esta proposta analítica, pois os elementos mencionados não estão presentes.

Fernandes (2003, p.36-39) também chegou a fazer menção de mitos com o personagem Pedro, apesar de não os narrar. Em sua análise, este autor parte de mitos de Nimuendajú (1986) e Borba (1904; 1908) sobre o dilúvio e a criação do mundo e animais posteriormente pelos heróis Kamé e Kairu para chegar a uma comparação à posição de Deus e Pedro. Nos mitos do dilúvio tanto Kamé como Kairu acabaram morrendo, renascendo em uma serra que ficara imersa nas águas. Fernandes aproxima estes mitos à dualidade Deus/Pedro, que seriam respectivamente das marcas *kamé* e *kairu* segundo o autor (*ibid.*, p.41). De maneira similar a Almeida, Fernandes afirma que assim como nos mitos de criação Pedro (Kairu) agiria tentando imitar Deus (Kamé), mas com resultados e situações cômicas e desproporcionais como o tamanduá. No entanto, parece-me que os mitos de criação em Nimuendaju e Borba não apontam neste sentido de todo, antes revelando diferenças de perspectivas às quais pouca atenção foi dada. Em Nimuendajú são os *kamé* que fazem o tamanduá apressadamente, pois o dia estava amanhecendo, e em Borba são os *cairucré* que o fazem, de maneira muito similar. Em nenhum caso se trata de imitação de uma criação do outro. Em Borba, Cairucré faz animais bons, enquanto Camé faz animais muito ferozes, que ameaçam os humanos (os tigres, que eles tentam matar posteriormente sem sucesso). Ali, Cairucré aparece até mesmo como personagem principal em relação a Camé, e é ele quem dá ordem a Camé e que aprende a cantar e dançar com o tamanduá, ensinando aos demais posteriormente, considerando afinal os tamanduás como humanos muito velhos que por isso teriam assumido sua atual forma. Não há informação de qual metade, marca ou seção era o narrador do mito a Borba, o cacique Araxó. Nos mitos coletados por Nimuendajú (cujo narrador não nos é apresentado) o próprio Kamé diz

para os tigres não ataquem os humanos. Já os *kanyerú* fazem as cobras, ordenando-as que mordessem homens e animais. Kanyerú acaba mordido por uma onça, Kamé por uma cobra, revelando a mútua ameaça das metades. Assim, como apresentei no segundo capítulo, critérios de força podem mudar de lado conforme a perspectiva e podem em muitas situações se tornar ameaçadores quando excessivos.

Infelizmente Fernandes não trabalha com os mitos de Pedro que ouviu, que cita apenas de passagem em um breve parágrafo, nos sendo impossível saber o que está tomando como imitação e imperfeição, apesar de ser o mesmo que aparece na parte inicial da versão trazida por Almeida. É interessante notar que esta característica complementar de criação por demiurgos não foi tratada por Áureo ao mito de Pedro, mas sim na oposição Deus/Diabo, como mencionei na seção anterior. Na versão do mito que trago aqui, Pedro não é um imitador inábil, mas um enganador competente, e, nesta versão, diferente da de Almeida, Pedro vai além, não engana apenas o Rei, mas através desse seu comportamento mentiroso ele chega ao Céu, ludibriando um safrista e suas filhas, um velho, um Rei, uma turma, um fazendeiro, o Diabo, os Anjos e mesmo Deus, ou seja, todas figuras hierarquicamente superiores a ele a princípio, seja por critérios econômicos, de idade, de número, de poder humano e sobre-humano<sup>148</sup>.

Por isso, a distinção de metades está ausente como questão na presente versão. Desponta, em lugar disso, o contraste entre indígena e não indígena e entre humano e sobre-humano. Mas ao invés de apenas ludibriar o Rei ou procurar imitar Deus, Pedro aqui vai contra a própria ordem cósmica e neste sentido sua associação ao “natural” é apenas o resultado de sua ação “anti-social”. Isto ficará mais claro ao comparar esta versão do mito com a presente na cultura brasileira popular na versão de Cascudo, com apoio da análise de Da Matta.

---

<sup>148</sup> Talvez fosse possível considerar a relação entre imperfeição e mentira, como aponta Vanzolini (2015, p.302) ao estudar os Aweti no contexto xinguano, ou seja, com a verdade sendo uma versão mais completa que o falso. No entanto, me parece que o sentido da mentira de Pedro para meus interlocutores tinha um sentido do enganar, justamente pelas consequências de seus atos em especial sua subida ao Céu, que cria uma situação cosmológica diversa, ao invés de simplesmente "mentir" como desvirtuar regras, agir inadequadamente em relação a elas, etc. O caminho de Pedro não é apenas um caminho incompleto, podemos dizer que é um caminho *kórég*, ruim, estragado.

Em termos de estilo, esta versão *kanhgág* do mito possui organização similar à da versão de Cascudo, sendo composta por uma série de episódios livres combinados em diferentes ordens, nos quais Pedro engana pessoas em posições sociais de poder e prestígio e também situações ambíguas. Algumas das cenas inclusive são similares, mas apresentam diferenças significativas.

A primeira diferença em relação ao mito de Pedro Malasarte na versão de Câmara Cascudo (2000) é dada logo de início. Aquela versão começa com um casal de velhos que tinha dois filhos homens, João e Pedro. Por serem pobres, os filhos tinham que ganhar a vida fora do grupo doméstico. João, mais velho, honesto e trabalhador, emprega-se em uma fazenda, mas o proprietário fazia contratos impossíveis de serem cumpridos e, desta forma, não pagando os trabalhos efetuados. Caso o trabalhador se revoltasse, legitimaria castigos físicos. Após isso ocorrer com João, Pedro, astucioso e vadio, vai vingar o irmão, dando início a sua série de aventuras. Aqueles enganados por Pedro são sempre ricos, poderosos, prestigiados e membros de classes superiores.

Da Matta (1997) faz uma análise relacionando diretamente o mito de Pedro Malasarte na versão de Câmara Cascudo com o mercado de trabalho brasileiro e suas formas de exploração e as relações de classe no Brasil, com a malandragem colocada como um dos modelos característicos do herói nacional e um modelo de comportamento e relações sociais efetivas. Esta malandragem teria um princípio original de justificação expresso na introdução do mito. O malandro é um justiceiro que, sem opção dada a hierarquização das relações econômicas e sociais, age através do engodo e da trapaça, como uma vingança pelo trabalho injusto, não compensado, explorador, moralmente abusivo.

Já a versão de Romero do mito apresenta um caso em que, sem uma justificação como o mito de Cascudo, Pedro vai obtendo sucessivos lucros em negociatas em que ele trapaceia sucessivamente, enganando o Rei, uma velha, um homem e um rancheiro rico.

Na versão apresentada aqui, assim como na versão de Romero a introdução presente em Cascudo está ausente. Mas Pedro não é aqui apenas um malandro que procura obter vantagem e lucro em tudo através de trapaças e artimanhas, há outros sentidos que podemos extrair do mito através destas comparações.

Na análise de Da Matta (1997, p.274s), Pedro denunciaria a falta de relacionamento mais justo entre rico e pobre, revelaria um código moral que deve pautar o relacionamento entre fortes e fracos, fundado na moral, abandonando e ridicularizando os símbolos de poder e

hierarquia da nossa sociedade. Pedro seria um relativizador de leis. Mas não seria um vingador social generalizado. “Para ele o passado não tem o mesmo peso e o futuro não é algo que o espera como zona reificada, concreta, situada em algum lugar no alto ou na frente da estrada” (*ibid.*, p. 299). Ou seja, não se trata de uma justiça equânime, reequilibradora ou restauradora, sendo seu senso moral capaz de submeter o econômico, permitindo-lhe ter piedade do fazendeiro sem uma obsessão dos renunciadores totais. Pedro é “um ser do presente e da circunstância, leve e inconsequente, malandro” (*ibid.* p.299). Não vive do passado como nas regras impessoais, nem no futuro do messianismo.

Da Matta explora, portanto, as ambiguidades de Pedro, mas tem por base a desigualdade e a injustiça social, que Pedro, à sua maneira, tenta reverter sem propor um futuro melhor, mas tirando vantagem individual. Na presente versão *kanhgág*, porém, sem a introdução, Pedro ao invés de agir por vingança, age desordenadamente, desordenando sem uma causa original, ou melhor, a própria desordem é o fim de sua ação (não uma criação por imitação). A origem de Pedro Malasarte neste caso não está em uma família nuclear pobre explorada, mas está no próprio fim. Pedro Malasarte caminhava em direção ao fim do mundo. O fim é seu destino original. Este destino, podemos dizer, não possui um espaço. Como fica evidenciado nos comentários de Áureo, o fim do mundo é o fim das relações e regras sociais. É o fim do ordenamento do mundo. Sendo assim, o destino de Pedro é produzido por ele mesmo em suas peripécias. Elas invertem as relações e subvertem as regras, com foco na questão sexual e de casamento. Pedro é o instaurador da desordem, sem família e contra a família, sem trabalho e contra o trabalho, sem bens próprios e contra os bens próprios em um mundo ordenado por brancos poderosos, por Deus e pelo Diabo. Pedro não propõe uma outra ordem no lugar desta, mas sim apenas sua destruição, seu fim. Ele possui um destino que é o fim do mundo, e não sua moralização, mesmo que seja pela via da malandragem. Ele não é herói milenarista, renunciador ou recriador, mas também não é apenas um malandro. Pedro é um *trickster* mitológico.

Como chama a atenção Sztutman (2009, p.298) a partir da leitura de Lévi-Strauss, as inversões míticas em relação a ética, o decoro e a moderação ideal aos vivos é comumente representada em figuras de excesso e da transgressão que põem em risco a ordem das coisas. Como se o vivido exigisse a concepção de seu inverso, com o qual estabelece uma relação em espiral, movimento reversível e irreversível, em perpétuo desequilíbrio, que poderia ser uma chave para uma leitura da história como mitopraxis.



Esta perspectiva parece ser adequada para analisar o mito em questão e sua relação com a práxis. O mito parece reforçar regras sociais ao mostrar sua subversão. Mas as tensões notadas pelos narradores indígenas apontam para estas inversões como problemáticas mas reais no mundo cósmico. Inversões que inserem oposições onde não deveria haver, e as anulam onde elas deviam estar. Reforça-se o que foi colocado na seção anterior, onde vimos mito e história serem colocados lado a lado permitindo vislumbrar no *kórég* a potencialidade de renovação e inversão. A partir do mito de São Pedro é possível indicar que perspectivas subalternas e contra hegemônicas podem ser admitidas como aquelas que garantem, se não melhores, ao menos o mesmo destino que aquelas avaliadas como as mais corretas, permitindo a passagem da inversão mítica à atualidade histórica.

A associação cósmica de Pedro Malasarte como São Pedro explora esta possibilidade de transformação de Pedro em anti-herói enganador e potencialmente destruidor. Tal associação entre estes atores não é pura criação indígena, porém. Conforme comentários da versão na compilação de Romero (1885, p.53) o nome Pedro proviria de São Pedro, que na literatura oral francesa, italiana, espanhola e portuguesa apareceria como simplório, bonachão, mas cheio de finuras e de habilidades, vencendo infalivelmente. Esta associação intrigante para os narradores da presente versão inverte a ordem esperada dos santos. Santos não seriam apenas aqueles que não têm pecados na Terra.

Como vimos no decorrer deste trabalho, em especial com Maria Jesus, os santos teriam andado na Terra com comportamentos exemplares, sem pecado, sem sexo, e que por isso teriam ascendido ao Céu, morando no domínio divino e ajudando a Família virtual de Deus na Terra. Esta relação seria correlata às relações de patronagem estabelecidas em diferentes âmbitos da vida *kanhgág*, sempre envolvendo a relação com os “fortes”.

As aventuras de Pedro promovem inversões nas relações com os “fortes”, aqueles que são colocados como hierarquicamente superiores, ainda que possam haver ambiguidades nestas inversões. Sendo assim, a ação de Pedro passa por inverter e subverter a perspectiva hierárquica dada também nestas relações com modelo na patronagem. Pedro não depende, não é protegido, não protege ninguém até que se torne santo por sua ida e presença trapaceira no Céu.

Neste sentido, a inversão da relação com fazendeiro seria insuficiente em um sentido cósmico se não implicasse também inversão da relação com outros potenciais “protetores” como Deus, Diabo e santos. Se considerarmos que a eliminação da introdução do mito não

seja contingencial, mas estrutural, para que Pedro possa se tornar o inverso cosmológico desta relação, é preciso eliminar a hipótese da caracterização de Pedro como justiceiro, que age com astúcia em prol da justiça para sua família e para os pobres. É preciso retirar a “mediação pela honestidade” ou pela “vingança” sobre as quais trabalha Da Matta (1997, p.285-290).

Além do início e fim do mito, alguns contrastes nas aventuras narradas reforçam estas diferenças. Em relação ao caso inicial da aventura de Pedro, na versão de Câmara Cascudo, Pedro faz o mesmo contrato que seu irmão fizera com o fazendeiro, mas inverte a relação de exploração utilizando de recursos similares aos que o patrão utilizava, revertendo-os contra este ao levar às últimas consequências as regras do contrato. O resultado é que Pedro trabalha pouco, destrói a plantação do patrão, traz a este o que ele não queria, destrói um carro de boi, e mata seus bois. Ao invés de cuidar dos porcos do patrão, como na versão indígena de Áureo, ele vai vendê-los. Ele os vende todos e fica com o dinheiro, enterrando o rabo que cortara dos animais em um lameiro, afirmando que eles tinham se perdido ali. Pedro sugere ir pegar pás para tirá-los. Ao invés de pedir as pás, porém, ele pede dois contos de réis, acenando ao fazendeiro, como na versão indígena, para que ele confirmasse. Pedro não foge, mas puxa junto com o patrão os porcos pelo rabo. O fazendeiro então arma um esquema para matar Pedro, mas este acaba fazendo com que ele matasse a velha. O fazendeiro dá dinheiro para Pedro ir embora, e ele vai rico para a casa dos pais.

A versão indígena trazida aqui, bastante mais resumida, traz elementos diversos quanto à riqueza e interesse de Pedro. O sexo parece mais importante que o dinheiro, e a ideia de contrato está ausente. Ao invés de dois contos de réis, temos as moças que Pedro aproveita sexualmente, além de comer os porcos ao invés de vendê-los. E Pedro não recebe, neste caso, dinheiro para ir embora, mas vai fugido. Pedro, porém, ganha dinheiro no caso do urubu.

A cena do urubu reforça a ausência de causalidade vingativa ou justiceira para a atitude de Pedro, pois na versão de Câmara Cascudo a dona da casa, sozinha, recusa-se a dar abrigo a Pedro, que é acolhido por um moço da fazenda que o recebe bem, mas foge ao ver o fazendeiro. O fazendeiro dá comida ruim a Pedro. E o urubu então advinha haver comida boa no armário, que fora escondida pela dona da casa. O urubu, comprado pelo fazendeiro, não advinha mais coisa nenhuma. Ou seja, no caso do mito indígena de Áureo, não há qualquer razão para a ação enganosa de Pedro, como aqui poderíamos deduzir da não hospitalidade e da mesquinhez em relação a comida, dois elementos que do ponto de

vista indígena poderiam ser relevantes, mas que não são mencionados, reforçando que a ação de Pedro não seja justificável moralmente.

A centralidade da questão sexual e de casamento reforçada ao comentário final de Áureo está presente também neste episódio, no qual Pedro ganha dinheiro do fazendeiro por duas vezes, vendendo o urubu e depois em retribuição pelo sucesso ao descobrir os amantes. O sexo extraconjugal é o ponto explorado por Pedro para ganhar o dinheiro. A ação de Pedro favorece o fazendeiro traído, mesmo através de artimanhas. Ainda sobre este ponto do casamento e sexo, no caso do Rei e no caso do Saci há relações de casamento em tensão. No primeiro Pedro diz estar preso por querer casar com a filha do Rei, no segundo o casal que trabalha construindo sua casa briga por causa do Saci, que estraga sua comida. A riqueza material de Pedro, quando consegue comprar os bois pintados, não tem um fim em si, mas o objetivo de enganar o Rei. Assim, ao invés do par pobre/rico, temos o sexo e o casamento como elementos recorrentes nas narrativas e em maior evidência. Eles estão colocados de diferentes maneiras e não são únicos, mas indicam um foco diferenciado da versão do mito que permite reforçar elementos que vim trabalhando neste trabalho a respeito da moralidade com foco central na questão sexual e do casamento. Este é o ponto sobre o qual giram de uma forma ou de outra as peripécias de Pedro na Terra até encontrar o Diabo. Este aspecto, por sinal, contrasta com a versão de Fókãe, onde os atos de defecar e urinar são mais relevantes que a questão sexual. Mas note-se que Pedro, na versão de Áureo, tanto não é defensor de uma moral determinada, como também age contra ou a favor das regras sociais neste sentido, conforme a situação.

Na Terra, Pedro andou ensinando os brancos, o que nos permite relacionar a ausência de regras sociais adequadas e o mundo não indígena. A partir da leitura de Carneiro da Cunha (2009a, p.44) de mitos Canela, poderíamos inferir que a associação do mundo do incesto aos brancos poderia ser relacionada ao núcleo reduzido de sua esfera de parentesco. Entre os *kanhgág* esta redução seria condizente à tendência da predominância da família nuclear sobre os grupos cerimoniais e metades, que implicaria que também entre eles o incesto estaria sendo colocado. Por isso, podemos conjecturar que a confusão sexual em que Pedro parece envolvido é mais relacionada ao mundo não indígena, mas também quase já se encontra no mundo indígena.

Sem defender uma nova moral, Pedro engana para poder tirar proveito a si mesmo. Por isso, se podemos ver a ação de Pedro como inversão das regras, as inversões de Pedro nunca são plenas e perfeitas.

Ele não é fiel a uma inversão exata ou que gere seu oposto. Sempre é possível inverter aqui e reinverter mais adiante desde que o resultado seja o mais favorável a ele. Não há uma proposição moral ou uma constância moralizadora ou desmoralizadora.

Na história de Câmara Cascudo, como afirma Da Matta, Pedro atua ao nível pessoal, não ultrapassando os recursos através dos quais obtém seus recursos, destruindo sem pôr em risco o sistema (DA MATTA, 1997, p.298). É como se Pedro Malasarte invertesse a pessoalização das relações, invertendo sua hierarquia, mas operando ainda através dela. Na versão indígena aqui narrada, a verdadeira revolução operada por São Pedro é sua ascensão ao Céu sem a submissão ao poder superior. Sem seguir Deus, nem mesmo o Diabo. Subir ao Céu sem o colocar-se sob. Pelo contrário, ele o faz ao enganar Diabo, Deus e os anjos. Desta forma, é justamente o sistema como um todo que se pretende colocar em risco, ou seja, seu destino é o fim do mundo, onde moral e imoral se confundem. Ao invés de termos um Pedro justiceiro malandro, temos que ele subverte até mesmo a ordem cósmica. Neste sentido, São Pedro parece o inverso de Pedro Malasarte enquanto malandro como colocado por Da Matta. Ao invés de ser a pessoa, enquanto ser social em suas relações, o destaque de São Pedro em nosso mito é justamente a individualização. Não o indivíduo como imagem da igualdade perante a lei, mas o indivíduo como aquele sem qualquer vínculo social, sem parentesco, que se basta a si mesmo e que vai contra ou a favor das relações sociais com as quais se depara, de acordo com seus interesses. Um individualismo próprio do *kórég*, do egoísmo e do não compartilhamento, como vimos no segundo capítulo. Mas vai além disso.

Na análise de Da Matta (*ibid.* 257) Pedro se coloca como super-pessoa, como personagem e personalidade. Já Fernandes fala de uma oposição de sobre-humanidade Deus/Santo paralelo ao humano *kamé/kairu*. Me parece, porém, que no presente caso podemos tratar da distinção Pedro humano/Pedro santo. Ou seja, das possibilidades desta passagem da Terra ao Céu, do humano ao sobre-humano na qual a ética é fundamental, e a qual o mito desfaz, reforçando justamente esta importância, como o comentário posterior de Áureo chama a atenção.

No plano cosmológico, podemos dizer que ao se afastar de um caráter moralizante ou justiceiro, Pedro se coloca afastado da dualidade Deus/Diabo, rico/pobre, bom/ruim. Ele é ruim na medida em que mente e rompe regras sociais, mas ele subverte, engana, ludibria e vence tanto o Diabo como Deus. Ele promove a mediação entre os opostos como um

terceiro elemento. Seu destino é acabar com as oposições, acabar com as diferenças. É o retorno a um mundo de indiferenciação.

Desta maneira, ao invés de uma tríade entre João/Pedro/fazendeiro, honestidade/astúcia/riqueza e sovínice proposta por Da Matta, ou da oposição Criador/Imitador, Kamé/Kairu, ou colocado em um domínio do “natural”, como nas propostas respectivamente de Fernandes e Almeida, temos Pedro entre o bem e o mal, o bom e o ruim, entre *há* e *kórég*. Isto permite revermos sua posição ambígua em algumas situações. Na análise de Da Matta, “quando o patrão é ruim, Pedro pode ser bom, quando o patrão é bom, Pedro pode ser ruim [...] sua consistência é ser radicalmente inconsistente”, optando por uma zona intermediária entre a ordem e o inverso (*ibid.* p.301). Aqui, muito mais do que a inversão econômica e de trabalho contra riqueza imoral, temos a mentira como fundamento da ação de Pedro. Ele é constante e consistente apenas na arte de ludibriar. Se trata de enganar, seja para o bem, seja para o mal, seja contra o bem, seja contra o mal. Neste processo, Pedro, como indivíduo sem família, tirando proveito para si próprio de uma maneira ou de outra, rompe não apenas com a patronagem, mas com toda relação social. Como defensor apenas de si mesmo, engana até um velho com interesse próprio em se casar. Engana o trabalhador súdito do Rei, engana o Rei, o safrista o fazendeiro e os amantes. Mas acaba por auxiliar também o fazendeiro contra o casal de amantes e diante da ação do Saci, fazendo um casal brigar, Pedro não faz nada, apenas observa.

Pedro não está em um polo do contrato individual impessoalizado, mas tampouco no polo familiar da pessoa como na proposta de Da Matta. Privilegia o interesse próprio sobre qualquer regra, relação ou hierarquia. Ele depende apenas do presente, de si mesmo e de suas artes. Ele é puro indivíduo. Mas aqui, vivendo no presente, Pedro tem sim uma perspectiva de futuro. Esta perspectiva é o não-futuro, o fim do mundo, destino contramessiânico que resultaria, ao fim, na pura enganação, o puro indivíduo, sem regra social, o retorno de Pedro, figura de autoridade que poderá abranger o mundo do caos, mundo da ausência de parentesco como incesto generalizado.

Vimos que o destino celeste de Maria Jesus e também de Júlio e Irene eram destinos individualizados, alcançáveis por uma diferenciação comportamental e moral em relação aos demais, algo como uma sobre-humanidade na Terra que permitiria a implicação em um virar (em) santo. Esta individualização ganha aqui, portanto, seu contraponto, uma vez que o comportamento de Pedro contra a ordem social em favor do indivíduo leva ao mesmo destino, o Céu. No entanto, no Céu, ao invés

de continuar a proteger as famílias da Terra, Pedro trabalha para destruí-las. Neste sentido, as propostas são igualmente individualizadas, mas têm propósitos inversos. De um lado temos uma familiarização virtual dos humanos, de outro lado, a destruição. De um lado, a promoção de uma separação entre os de Deus e os de Satanás, de outro lado, a tentativa de indiferenciação dos humanos entre si e entre humanos e santos.

Se considerarmos que São Pedro está no Céu atualmente, para a confusão dos narradores do mito, que não obstante fazem festas a este santo, temos que o Céu deixaria de ser um espaço unificado em uma moral determinada e em uma família definida por laços dados a partir de comportamentos adequados. No Céu, Pedro representa o contraponto. O Céu então passa a ser composto por forças de criação e destruição, por criadores e destruidores. O Céu, lugar de Deus e dos anjos, é também um lugar de bons e maus, lugar de *há* e *kóreg*. Nesta perspectiva, portanto, o próprio São Pedro, possui uma dualidade, uma vez que é santo protetor e santo destruidor. Na medida em que pode ser bom, ruim ou a alternativa entre.

A salvação deste mundo foi que a subida de Pedro ao Céu representa nova inversão na qual Pedro se torna trabalhador. Os anjos puderam subverter Pedro e colocá-lo a trabalhar em um trabalho infinito e no qual o próprio Pedro passa a ser ludibriado. Pedro ensina os anjos a mentir, tornando-se o enganado. As perspectivas no Céu se invertem. Por isso continua a existir a oposição Céu/Terra. São os anjos, aqueles mesmos a quem Pedro salvou do domínio cativo do Diabo, que passam a controlar, como donos, os potenciais destrutivos presentes nas mãos e no caráter de Pedro. Por uma dupla torção das dominações, o Céu continua, por enquanto, moralizado, enquanto os anjos forem os mentirosos. Podemos nos perguntar se isto não indicaria que todo o domínio dos “fortes”, seja no Céu ou na Terra partiria do princípio da enganação, da mentira, para o bem ou para o mal. Neste sentido, a hierarquização como “ser mais que os outros” sempre partiria da mentira.

Nenhum domínio, porém, parece estável, nem mesmo o da mentira. Caso Pedro engane os anjos no Céu, caso os anjos deixem-no retomar sua perspectiva de enganador, então Pedro voltará. Estaremos em um mundo nem aqui, nem outro. Um mundo dos animais, dos brancos incestuosos. Seria um mundo sem incesto, sem parentesco, mundo indiferenciado, mundo santificado. A indiferenciação mitológica do cosmos não se dá pela santificação individual da *kujá*, mas pelo retorno do santo invertido à Terra.

Se tomamos o mito como momento de indeterminação entre homens e os animais e entre homens e deuses, teríamos aqui um retorno a uma situação mítica no plano terreno. Este retorno implica, portanto, em um destino em que não há mais humanidade possível como a que existe hoje. Ao invés de um retorno à humanidade ideal ou à santidade individualizada, temos um retorno a algo como uma animalidade, um retorno à situação em que, como Pedro, estaríamos em um mundo sem regras sociais. Um mundo em que todas as regras são subvertidas em um futuro de desindividuação. Onde a magnificação não só é possível como é regra, onde tudo é indivíduo, não há hierarquia, não há oposição. Um mundo em que o mito se cola sem inversão ao vivido.

Chegamos, portanto, à possibilidade do fim da inversão dos caminhos que até agora vínhamos trabalhando. Chegamos à proposta da unidade perspectiva individual, destruidora do mundo. O caminho da vantagem individual se coloca contra o caminho da hipersocialização de uma Família virtual da Tia Maria Jesus. Este novo caminho tem o mesmo destino, mas a posição daquele que segue este caminho se inverte. São Pedro no Céu é como os outros santos, mas, para nossa sorte, é o santo trabalhador. É o santo oposto, santo em vizinhança ao *nén kórég*, santo da cura e da destruição. Ele permite a manutenção de uma oposição no *Kanhkã*. Santo ideal da inversão divina. Santo que permite admitir que em todo lugar, até mesmo no *Kanhkã* há oposições e que estas são sempre perspectivas.

## 6. CONSIDERAÇÕES FINAIS

Encerremos nosso caminho com o espírito de São Pedro, enganador e guardião das chaves. Perpassemos nossas diversas aventuras cujo destino talvez não seja mais que o virar o inverso que resulta nem sempre no exato oposto. Com uma análise póstuma, que é a que permite ver onde chegamos, abramos nosso futuro a uma não escrita inversão.

A proposta desta tese era seguir caminhos *kanhgág* em suas elaborações cosmopolíticas. Antes de começarmos, vislumbramos uma proposta, um caminho planejado, delimitando campos de potencial oposição. Nossos desvios em campos de alteridade. Começamos então nosso trajeto amarrados em uma rede de relações a partir de Antônio entre curadores, orixás, santos e Deus, se aproximando em certos aspectos do curandeirismo e da religiosidade brasileira popular. Demonstrei como cosmopolíticas *kanhgág* podem se abrir a diferentes formas de mediação e elaboração, fazendo indígena e não indígena dialogarem e se construírem mutuamente através de traduções, equívocos, e também reelaborações dadas principalmente a partir da experiência concreta, da comprovação de eficácia, dos saberes e poderes divinatórios e preditivos, além da confiança através da rede de relações humanas e não humanas dos curadores. Curadores que trabalham de diferentes maneiras, e a partir de influências diversas, podem ser colocados lado a lado na busca pela cura ou pela solução de um problema pessoal ou familiar, podendo ser comparados em suas forças e intenções em um jogo de oposições e alianças, em que o que importa do ponto de vista do consulente pode ser apenas multiplicar ao máximo as agências envolvidas para a solução do caso. Desta forma, é estabelecida uma rede regional de relações envolvendo pacientes, seus consanguíneos, afins, os curadores, podendo relacionar um curador indígena ou não indígena com ligações múltiplas em uma “comunidade”, seja direta ou indiretamente, até mesmo pela contraposição direta.

Tanto na relação com curadores não indígenas através principalmente do compadrio e na relação com a *kujá* e desta com os santos está em questão uma noção de proteção, seja por aliança, no primeiro caso, seja por filiação e reforço da consanguinização nos outros dois. Defendi, assim, que cosmologia e sociologia operariam em conjunto, compondo uma dinâmica mútua a partir das consultas aos curadores, com elementos de tradução, de apropriação, a partir de



relações de compadrio, gerando maior proximidade entre famílias e curadores, que passam a agir em diversos aspectos da vida daqueles, em um contexto em que as consultas aos curadores são ambiente de desconfianças entre os atores e também de terceiros. Mesmo assim, estas associações parecem necessárias, pois a proteção e a agência potente advêm primordialmente de um outro que tem acesso a seres diversos do cosmo e podem fazê-los atuar favoravelmente no caso. O conhecimento da dimensão destas relações, porém, nem sempre é uma prioridade para o paciente, que delega toda a resolução do problema ao curador. Tampouco as oposições entre os próprios curadores e suas diferentes formas de trabalho necessariamente se refletem em cuidados na circulação entre eles pelos pacientes. O que promoveria a distinção entre eles seria essencialmente o “fazer o bem” contra o “fazer o mal”, mas este último pareceu estar sempre mais além.

Abordamos as classificações sobre os *kujá* e curadores conforme sua forma de trabalho e suas associações cósmicas, que por vezes indicaram para o contraste entre pureza/mistura, envolvendo a “tradição indígena” e a influência religiosa cristã. Considerando a influência cristã, à medida que avançamos nos embates entre as diferentes perspectivas fomos vendo distintas entidades serem colocadas e diferentes relações com elas. Abordamos aqueles que se definiam como seguindo uma determinada religião e também aqueles que pareciam não se encaixar em nenhuma ou igualmente em todas. Diferentes concepções de divindade podiam ser encontradas sem haver contradições nítidas entre elas. Mas a associação a Deus e ao Diabo poderia ser enganosa, especialmente no caso daqueles que a afirmam com extrema segurança, como os curadores, evangélicos e mesmo os *kujá*. O deus de alguém sempre pode ser outro, e a perspectiva deste deus poderá definir o bom e o mau, o *há* e o *kórég*, podendo invertê-los. As avaliações morais do outro seriam as principais evidências de sua associação. Sem encerrar uma cosmologia unificada, e mesmo sem haver consenso sobre o próprio trabalho e associações dos curadores e *kujá*, chegamos então a um jogo de oposições cujos conteúdos sempre poderiam ser deslocados ou invertidos. Procurei indicar que tanto *há* como *kórég* tinham potencialidades positivas, e ambos podiam ser considerados fortes ou fracos, *tar* ou *krój*. As perspectivas que tornavam fixas demais as posições passavam a ser suspeitas de serem o seu inverso. Neste sentido, vimos crentes serem classificados como sendo do Diabo, ou questionados por quererem ser “igual a Deus” da mesma forma que uma *kujá* era acusada de “querer ser mais que os outros” ao afirmar seus contatos com Deus. O multidualismo associado às diferentes

perspectivas, à história e às experiências pessoais tornam as oposições sempre contextuais, inversíveis, e com eixo deslocável. Tais classificações, ainda, poderiam ser desconsideradas quando o ator precisa dos trabalhos de *kujá* ou curadores.

Relacionando cosmologia, sociologia e política, as consanguinizações, as aproximações, assim como as afinizações, os afastamentos, as rupturas, os faccionalismos fazem parte da constituição do *socius*, pois opor também é constituir. Sendo assim, a feitiçaria também entra neste processo, não apenas como acusação, pura negatividade, mas também como um polo positivo e elaborador das relações, sejam estas positivas ou negativas. Nesta constituição, indígenas e não indígenas são atores ativos, mobilizando humanos e não humanos nas relações de cura, nas relações familiares ou na política. Constituições que se dão ao aproximar e afastar influências materiais ou espirituais, benéficas ou maléficas.

Invertendo esta proposta que desestabiliza qualquer definição precisa, no capítulo terceiro ao acompanhar o discurso da *kujá* Maria Jesus, tivemos uma estabilização de um cosmos a partir de uma forma de atuação nele. Se até então os caminhos do *Kanhkã* e do *Nügme* pareciam dúbios, pois sempre contrapostos e invertidos por outras perspectivas, pudemos então vislumbrá-los com maior clareza. Pudemos então seguir Maria Jesus em suas visitas ao *Kanhkã*, ao *Vênh Kuprîg Jamã*, acompanhar suas conversas com os santos e com Deus, bem como suas visões do lugar do Satanás, com aqueles que fazem mal para os outros. Vimos como Maria Jesus se associou a Deus e aos santos, se contrapondo ativamente àqueles associados ao Satanás, realizando curas, previsões, derrubando macumbas e melhorando a sorte daqueles que seguem a Deus.

A partir de seu caso, observamos que a relação com os santos poderia ser comparada a uma forma de colocar-se sob adoção, invertendo a noção de maestria privilegiada em outros casos xamânicos. No entanto, parecia em realidade um retorno a um parentesco anterior, primário, que teria sido deslocado pela descida humana à Terra. Este retorno envolveria a *kujá* em um “virar no santo”, com a possibilidade de ela habitar no *Kanhkã* novamente, diferente dos demais mortos que iriam ao *Vênh Kuprîg Jamã*. Isto se daria através de uma ética específica que a permitiria ser uma pessoa limpa de pecados na Terra, sem sujeira, sem peso, com destaque para o não fazer mal aos outros e o celibato. Maria Jesus passaria então não apenas a “andar atrás” de Jesus Cristo, mas “andar igual” a ele. Isto reforça a moral como elemento distintivo, já que Jesus Cristo seria como um exemplo de comportamento. Mas

também reforça o lado político desta opção, pois ele também seria como uma liderança, subordinado ao Deus, o principal. A relação com os santos envolveria a “proteção” à *kujá*, replicada na relação desta com suas famílias, de onde se percebe a proximidade com relações de maestria, mas a partir de uma vinculação subordinada, que é o que garante a proteção. A relação com os santos envolveria uma Família virtual divina e ampliaria o parentesco da *kujá* na Terra, dando-lhe nova perspectiva ao atender e cuidar dos demais.

Percebemos, portanto, uma mudança na forma de associação dos *kujá* a partir do caso de Maria Jesus. Vimos casos de *kujá* falecidos que tinham se associado a guias animais, mantendo com eles relações de conjugalidade em alguns casos e uma dependência que implicaria em outros casos também a entrega de entes familiares em sacrifício. No caso de Maria Jesus, ao invés de conjugalidade, de afinidade real, temos ao mesmo tempo uma noção de aliança política, e uma noção de consanguinidade e filiação, com restrições morais à *kujá* para poder ir ao *Kanhkã*. Diferente do caso dos curadores não indígenas, onde o idioma da afinidade prevalecia na relação com seus pacientes, com a *kujá* eram ressaltados um tipo de consanguinização, em paralelo com a consanguinização com Deus e santos, que a tornavam uma grande Tia.

O virar no santo seria o retorno ao *Kanhkã*, lugar onde moram os anjos, aqueles que não nasceram ainda na Terra, que não têm uma posição discreta no cosmos. Este retorno mítico permitiria uma nova indiferenciação entre humanos e santos no *Kanhkã*, sob a liderança de Deus, *Topê*. Defendi que se a ideia de Família virtual poderia indicar para uma forma de verticalização do xamanismo, isso era limitado e era contrariado pelo tornar-se santo como algo restrito à *kujá*, como um destino individual, uma vez que os demais mortos iriam ao *Vênh Kuprîg Jamã*. E também na medida em que a *kujá* e outros mediadores se envolvem no jogo de oposições na Terra, sem propor um mundo sem divisões, operando aqui politicamente a partir delas, com uma posição guerreira, e na medida em que se politiza o cosmos neste mesmo movimento em um contexto onde as dualidades mudam de lugar e se invertem. Sendo assim, a “comunidade”, a “irmandade” tinham seus contornos incertos, e as circulações como as que vimos no primeiro capítulo permaneciam em vários casos.

No quarto capítulo ressaltéi a assimetria das relações com o santo, mesmo havendo formas de reciprocidade especialmente através das festas, mas também com outras contrapartidas. Estas ações constituiriam a aldeia, ou ao menos um segmento dela, como um espaço cósmico virtual do santo, virando o santo para a comunidade. Propus,

porém, que as festas também não comporiam uma “irmandade” ou “comunidade” claramente definível dos “católicos”. As festas seriam um meio de ter a influência dos santos aumentada através da intensificação das relações entre os festeiros e os convidados, sendo ali expressas também as relações sociais humanas, que não se apagam completamente perante os santos. Se vimos os santos se envolverem na política dos homens, estes também se envolvem na política dos santos através da ampliação de sua influência entre os homens. A atuação política de Maria Jesus e dos curadores evidenciaram esta associação mútua, apontando para a impossibilidade de definir uma hierarquização política estável entre cacique e *kujá*.

Voltando ao tema das oposições binárias, tornei a caracterizar a dualidade crente/católico, indicando para a possibilidade de operação em contextos políticos, enquanto políticas cósmicas, enquanto disputa de perspectivas de Deus e de Satanás, mas que não podem ser absolutizados a não ser em situações históricas muito bem definidas e sem necessariamente gerar grupos bem demarcados ou identidades fixas, como destacava no segundo capítulo.

Defendi ser necessário considerar a política *kanhgág* como uma política cósmica e também considerar o cosmos *kanhgág* como político. Sendo que as especificidades destas constituições só poderiam ser analisadas pelos elementos e relações históricos. A posição ativamente conflitiva da *kujá*, em tom guerreiro, seria a expressão da disputa entre os opostos, buscando fazer prevalecer um contra o outro. Mas esta disputa nunca estaria concluída, pois tanto a própria disputa favorece o fortalecimento do outro como pode ter seu eixo deslocado para outras oposições, sem que haja a proposição de um mundo ou mesmo um cosmos sem estas.

Esta política do cosmos implica que o processo de conversão não aponte para a possibilidade da anulação da afinidade a partir da construção de um ideal de consanguinidade na Terra. No que analisamos, o converter-se parece muito mais como ação de escolher e reforçar uma determinada oposição. Virar no crente ou virar no católico é um processo político de associação e que implica assumir determinada perspectiva a partir desta. Não se trata de negar a presente ordem terrena, mas sim adicionar, tomando partido em um dos lados, mais uma oposição nela. Converter-se é um ato que envolve redes familiares, eventos e relações políticas e afetos. É um ato que constitui novas relações no cosmos, não implicadas para aqueles que não tomam partido nestas oposições. E, ao se desenvolver esta oposição na Terra, localizando Deus, santos e Satanás em um lado ou outro, conforme a

perspectiva, a transcendência destes dá lugar ao jogo faccional em disputa. O fortalecimento político depende da coincidência de oposições, mas estas dificilmente são constantes e não apresentam inversões, contradições ou infiltrações. Sendo assim, a *kujá* e outros atores implicados em um “virar santo” ou “virar no santo” também veem a possibilidade de sua magnificação limitada. Curadores, *kujá*, seguidores da Palavra atuam politicamente na Terra e no cosmos, constituindo oposições e combatendo opositores.

Sem poder sair do campo das dualizações e contradições, em nossa passada seguinte invertemos as perspectivas explorando a relação com *nén kórég* e a alternativa santidade de São Pedro. Passando por assombrações, bêbados e mortos, vimos algumas ambiguidades em relação a formas de alteridade. A rememoração dos mortos convive com ideias de que foram a um lugar ruim e por isso não voltaram, não aparecendo aos vivos quando estes os procuram deliberadamente, e aparecendo assobiando por aí em nosso mundo misturado. A bebida alcohólica surge como elemento que permitiria a busca dos mortos. No entanto, ela também pode implicar não apenas buscas de reencontros, mas efetivas transformações através de seus companheiros. A bebida transforma aquele que bebe, seja por metamorfose ou incorporação. Ela envolve as alteridades *kórég*, os demônios, diabos, *nén kórég*.

Os *nén kórég*, seres múltiplos ou unificáveis como Diabo, diferente da socialidade ampliada da *kujá*, implicam a destruição da sociabilidade humana em prol de outra, sobre-humana, através da aliança, da afinidade real ou da dívida. Eles estão na mata, mas também na cidade e mesmo na aldeia. Estão no rodeio, mas também dentro da igreja. A oposição das coisas de Deus e do Diabo estão colocadas, mas assim como se afirmam, podem ser alteradas. Coisas de Deus tem Diabo no meio e vice-versa. E aquelas pessoas que se afirmam de Deus podem se revelar como sendo *nén kórég*. Mas o *nén kórég*, que habita nas barreiras, também pode ser o epítome inversão da potência criativa e transformadora vislumbrada pelos perseguidos e injustiçados. A partir da dualidade, a alteridade pode estar muito perto, e ser constitutiva do nós. O *kórég* então apresenta seu lado positivo, invertendo um mundo injusto e dos poderes estabelecidos, podendo também inverter as perspectivas de *há/kórég*.

A avaliação ética pareceu-nos como fundamental ao plano cosmológico, a partir das oposições bom/ruim, forte/fraco, brabo/manso, dos diferentes destinos pós-morte, das diferentes criações de Deus e do Diabo, das diferentes associações a estes, das diferenças das posições dos atores em relação a estas qualificações e as formas de sua

construção. São avaliações sempre perspectivas que podem promover a inversão da associação do outro, com fim a desequilibrar forças em uma luta entre estas e entre as associações defendidas e promovidas. O *kujá* apareceu-nos, então, como ator político, assim como curadores e outros atores em associações cósmicas, entre adoções, alianças, proteções, disputas e enfrentamentos.

Mas se todo lugar e toda moral são passíveis de inversão, também no Céu podemos encontrá-la. São Pedro, santo ao revés, enganador que age na Terra apenas para si próprio, subiu ao Céu. Como ser do presente, na Terra, Pedro subverte e reforça relações em benefício próprio, sem propor nova ordem. Sua ação desregrada e individualista desordena, inverte a ação esperada de um santo que anda na Terra, em especial quanto ao casamento, ao sexo e à verdade. Chega ao Céu através do jogo trapaceiro, da mentira. Assim, Pedro se torna o terceiro elemento, mediador, Pedro estabelece a tríade entre Deus e Diabo, entre rico e pobre, entre bom e ruim. Ele se torna a possibilidade de oposição no Céu. Terceiro elemento que permite o deslocamento de opostos. Mestre da oposição e da perspectiva, se torna o mestre de um futuro sem dualidades, sem regra social, mundo que se aproxima do animalesco.

Enquanto a perspectiva da *kujá* e da Palavra envolviam a ética da submissão ao “forte” e “bom” Deus, seguindo atrás de Jesus Cristo, São Pedro sobe ao Céu por um caminho que ele próprio elabora, da mentira e trapaça. Contra toda liderança e hierarquia e suas formas de familiarização, Pedro constrói o caminho do indivíduo sem e contra as regras sociais. Caminho contra a “proteção” pelo mais forte. E, desta maneira, como outros santos, ele se torna um protetor daqueles que estão na Terra. Mas no Céu, ao contrário dos demais, é mantido não como irmão, mas como cativo, em trabalho sem fim. Aquele inversor de caminhos tem seu caminho invertido. E graças a isso continuamos neste mundo, por enquanto.

Se nosso percurso não foi “fiel” à proposta inicial, apresentando um texto inconstante, onde há mais curvas que retas, entre desvios e contradições, é porque assim é o nosso caminho nesta Terra e assim nos guiaram a diversidade das perspectivas. Percorremos trajetórias das associações aos santos e demônios, aos orixás e anjos, ao *há* e ao *kórég*, a Deus e o Diabo, a *Topê* e *Nén Kórég*. São caminhos do fazer o bem e do fazer o mal. Caminhos difíceis, nem sempre evidentes e muitas vezes só compreendidos se olharmos para trás. Os caminhos que levam à vida através da cura, sorte e proteção, mas também que podem levar a sofrimento e servidão. Caminhos que levam a um pós-morte bom ou ruim, com Deus ou Satanás.

Entre enganosos caminhos bons e amplos e os dificultosos caminhos estreitos e ruins que podem ser aqueles que nos levam a melhores destinos, percorremos nosso trajeto peculiar através das escolhas feitas. Os riscos do equívoco, de termos nos enganado e das inesperadas inversões estiveram e continuarão sempre presentes. A mentira, afinal, é nosso destino. A proposta mais segura pode dizer seu inverso. Pode alcançar seu oposto. Sempre estará aberta a ser virada em seu avesso, virada em outra perspectiva e nos colocar em dúvida sobre nosso ponto final.

## REFERÊNCIAS

- AIGLE, Denise. Aux marges centrasiatiques. In : AIGLE, D. ; BRAC DE LA PERRIÈRE, B.; CHAUMEIL, J.P. (Orgs.). **La Politique des Esprits**. Nanterre: Société d'Éthnologie, 2000.
- ALMEIDA, Ledson Kurtz de. **Análise Antropológica das Igrejas Cristãs entre os Kaingang: Baseada na Etnografia, na Cosmologia e no Dualismo**. Tese de Doutorado – PPGAS, Universidade Federal de Santa Catarina, Florianópolis, 2004.
- ALMEIDA, Ledson Kurtz de. **Dinâmica religiosa entre os Kaingang do Posto Indígena Xapecó – SC**. Dissertação de Mestrado – PPGAS, Universidade Federal de Santa Catarina, Florianópolis, 1998.
- AMOROSO, Marta Rosa. **Catequese e evasão. Etnografia do aldeamento indígena São Pedro de Alcântara, Paraná (1855-1895)**. Tese de Doutorado - Departamento de Antropologia, USP, São Paulo, 1998.
- APPADURAI, Arjun. Introdução: mercadorias e a política de valor. In: \_\_\_\_\_ (Org.). **A vida social das coisas**. Niterói: Ed. UFF, 2008.
- BALDUS, Herbert. O culto aos mortos entre os Kaingang de Palmas. In: \_\_\_\_\_ (Org.) **Ensaio de etnologia brasileira**. São Paulo; Brasília: Companhia Editora Nacional; INL. 1979.
- BALDUS, Herbert; GINSBERG, Aniela. Aplicação do Psico-Diagnóstico de Rorschach a Índios Kaingang. **Revista do Museu Paulista**, n.s. São Paulo, (I), p.75-106, 1947.
- BARCELOS NETO, Aristóteles. De divinações xamânicas e acusações de feitiçaria: imagens Wauja da agência letal. **Mana**, vol.12, n.2, pp. 285-313, 2006.
- BONILLA, Oiara. O bom patrão e o inimigo voraz: predação e comércio na cosmologia Paumari. **Mana**, v. 11, p. 41-66, 2005.
- BORBA, Telêmaco. **Actualidade indígena**. Curitiba: Imprensa Paranaense, 1908.



\_\_\_\_\_. Observações sobre os indígenas do Estado do Paraná. **Revista do Museu Paulista**, vol. VI, São Paulo, Typographia do Diário Oficial, pp.53-62, 1904.

BRUMANA, Fernando Giobellina; GONZÁLEZ MARTÍNEZ, Elda. **Marginália Sagrada**. Campinas: Editora da UNICAMP, 1991.

CALAVIA SAEZ, Oscar. Campo religioso e grupos indígenas no Brasil. **Antropologia em Primeira Mão**. Ilha de Santa Catarina: PPGAS/UFSC, 1998.

\_\_\_\_\_. Do perspectivismo ameríndio ao índio real. **Campos**, Curitiba, v. 13(2), p.7-23, 2012.

\_\_\_\_\_. **Fantasmas falados: mitos e mortos no campo religioso brasileiro**. Campinas: Editora da UNICAMP, 1996.

\_\_\_\_\_. O que os santos podem fazer pela antropologia? **Religião & Sociedade**. Rio de Janeiro, v.29, n.2, p. 198-219, 2009.

CARNEIRO DA CUNHA, Manuela. Escatologia entre os Krahô: reflexão, fabulação. In: \_\_\_\_\_. **Cultura com Aspas e outros ensaios**. São Paulo: Cosac&Naify, 2009. p. 59-76.

\_\_\_\_\_. Lógica do mito e da ação: o movimento messiânico Canela de 1963. In: \_\_\_\_\_. **Cultura com Aspas e outros ensaios**. São Paulo: Cosac&Naify, 2009. p. 15-50.

\_\_\_\_\_. **Os mortos e os outros: uma análise do sistema funerário e da noção de pessoa entre os índios Krahó**. São Paulo: Ed. HUCITEC, 1978.

CASCUDO, Luis da Câmara. **Contos tradicionais do Brasil**. São Paulo, Global, 2000.

CHAUMEIL, Jean-Pierre. Chasse aux idoles et philosophie du contact. In: AIGLE, D., BRAC DE LA PERRIÈRE, B. ; CHAUMEIL, J.P. (Orgs.). **La Politique des Esprits**. Nanterre: Société d'Éthnologie, 2000.

\_\_\_\_\_. **Ver, Saber, Poder: Chamanismo de los Yagua de la Amazonía Peruana.** Lima: Centro Amazónico de Antropología y Aplicación Práctica (CAAAP), 1998.

CIMBALUK, Lucas. **A Criação da Aldeia Água Branca na Terra Indígena Kaingang Apucarantina: “política interna”, moralidade e cultura.** Dissertação de Mestrado - PPGAS, UFPR, 2013.

\_\_\_\_\_. “Bagunça”: gênero, sexualidade e poder entre os *kanhgág*. Trabalho apresentado na **Sesquiannual Conference of the Society for the Anthropology of Lowland South America, XI SALSALSA**, Lima, Perú, 2017.

\_\_\_\_\_. Respeito e reciprocidade, referenciais da moralidade Kaingang. **Mediações**, Londrina, V.19, n.2, p.146-163, jul-dez/2014.

COELHO DE SOUZA, Marcela Stockler. **O Traço e o Círculo: o conceito de parentesco entre os Jê e seus antropólogos.** Tese de Doutorado – PPGAS-MN/UFRJ, 2002.

\_\_\_\_\_. Por que a identidade não pode durar: a troca entre lévi-strauss e os índios. In: QUEIROZ, R. C.; NOBRE, R. F. (Orgs). **Lévi-Strauss: leituras brasileiras.** Belo Horizonte: Editora UFMG, 2008.

CRÉPEAU, Robert ; DESILETS, Maude. La figure de l'étranger chez les Kaingang du Brésil méridional. **Recherches amérindiennes au Québec**, Québec, 40 (1-2), p.75-81, 2010.

CRÉPEAU, Robert. “Os Kamé vão sempre primeiro”: dualismo social e reciprocidade entre os kaingang. **Anuário Antropológico/2005.** Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 2006. p.9-33.

\_\_\_\_\_. A prática do xamanismo entre os kaingang do Brasil meridional: uma breve comparação com o xamanismo Bororo. **Horizontes Antropológicos**, Porto Alegre, UFRGS, PPGAS, n.18, p.113-129, 2002.

\_\_\_\_\_. Entre Diversité et unité : le chamanisme. In: \_\_\_\_\_ (Org). **Recherches Amérindiennes au Québec**, Québec, 18 (2-3), 1988a.

\_\_\_\_\_. Le chamane achuar : thérapeutique et socio-politique. In : \_\_\_\_\_ (Org). **Recherches Amérindiennes au Québec**, Québec, 18 (2-3),1988b.

\_\_\_\_\_. Le Chamane croit-il vraiment a ses manipulations et à leur fondements intellectuels ? **Recherches amérindiennes au Québec**, Québec, vol. XXVII n.3-4, 1997c.

\_\_\_\_\_. Le saint auxiliaire des chamanes : La figure de 'saint' João Maria d'Agostinho chez les kaingang du Brésil meridional. In: LAUGRAND, F.; OOSTEN, J. G. (orgs). **La nature des esprits dans les cosmologies autochtones**. Quebec: presses de l'université Laval, 2007a. p. 427-447.

\_\_\_\_\_. Les défis du pluralisme religieux pour la pratique du chamanisme chez les Kaingang du Brésil meridional. In: BOUSQUET M.P. ; CREPEAU R. R. (Orgs.). **Dynamiques religieuses des autochtones des Amériques : Vers de nouvelles méthodes**. Paris : Les Editions Karthala, 2012.

\_\_\_\_\_. Les Kaingang dans le contexte des études Gé et Bororo. **Anthropologie et Sociétés**, vol. 21, n.2-3, p.45-66, 1997b.

\_\_\_\_\_. Les substances du chamanisme: perspectives sud-amerindiennes. **Anthropologie et Sociétés**, 31.3, Sept, 2007b.

\_\_\_\_\_. Mito e ritual entre os índios Kaingang do Brasil Meridional. **Horizontes antropológicos: Sociedades Indígenas**, Porto Alegre, UFRGS, PPGAS, n.6, p.173-186, 1997a.

\_\_\_\_\_. "Les animaux obéissent aussi à la religion" : Paradoxes du chamanisme kaingang (Brésil) en contexte pluraliste. **Anthropologie et Sociétés**, 39 (1-2), p. 229-249, 2015.

CROCKER, Christopher. **Vital Souls: Bororo Cosmology, Natural Symbolism, and Shamanism**. Tucson: University of Arizona Press, 1985.

D'ANGELIS, Wilmar. **A língua kaingang e seu estudo**. Portal kaingang, s/d. < [http://www.portalkaingang.org/index\\_lingua\\_2\\_1.htm](http://www.portalkaingang.org/index_lingua_2_1.htm)>. Consulta em 28 de maio de 2016.

\_\_\_\_\_. O SIL e a redução da língua Kaingang à escrita: um caso de missão “por tradução”. In: WRIGHT, R. (org.). **Transformando os deuses. Igrejas evangélicas, pentecostais e neopentecostais entre os povos indígenas no Brasil - vol. II**. Campinas: Ed. da Unicamp, 2004. pp. 199-217.

DA MATTA, Roberto. Pedro Malasartes e os paradoxos da malandragem. In: \_\_\_\_\_. **Carnavais, Malandros e Heróis: para uma sociologia do dilema brasileiro**. Rio de Janeiro: Rocco, 1997.

\_\_\_\_\_. The Apinayé relationship system: terminology and ideology. In: MAYBURY-LEWIS, D. (ed.). **Dialectical Societies: the Gê and Bororo of Central Brazil**. Cambridge; Massachusetts; London: Harvard University Press, 1979.

\_\_\_\_\_. **Um mundo dividido: a estrutura social dos índios Apinayé**. Petrópolis: Vozes, 1976.

DESCOLA, Philippe. Constructing natures : symbolic ecology and social practice. In: DESCOLA, P.; PASSON, G. **Nature and Society**. London; New York: Routledge, 1996.

\_\_\_\_\_. Estrutura ou sentimento: a relação com o animal na Amazônia. **Mana**, vol. 4(1), p. 23-45, 1998.

\_\_\_\_\_. **La nature domestique: symbolisme et praxis dans l'écologie des achuar**. Paris : Éditions de la Maison des Sciences de l'Homme, 1986.

FAUSTO, Carlos. 2001. **Inimigos Fiéis: história, guerra e xamanismo na Amazônia**. São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo, 2001.

\_\_\_\_\_. A blend of blood and tobacco: shamans and jaguars among the parakanã of eastern amazonia. In: WHITEHEAD, N.; WRIGHT, R. **Darkness and Secrecy: The Anthropology of Assault Sorcery and Witchcraft**. Durham: Duke University Press, 2004.

\_\_\_\_\_. Donos demais: maestria e domínio na amazonia. **Mana** 14 (2): 329-366, 2008.

FAVRET-SAADA, Jeanne. **Les mots, la mort, les sorts**. Paris: Éditions Gallimard, 1977.

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

\_\_\_\_\_. **Política e parentesco entre os Kaingang**. Tese de Doutorado. São Paulo: USP, 2003.

FRAGA, Nilson Cesar (org.). **Contestado em guerra : 100 anos do massacre insepulto do Brasil – 1912-2012**. Florianópolis: Insular, 2012.

GALLOIS, Dominique. Xamanismo waiapi: nos caminhos invisíveis, a relação i-paje. In: LANGDON, J. (org.). **Xamanismo no brasil: novas perspectivas**. Florianópolis: Ed da UFSC, 1996.

GEERTZ, Clifford. **A interpretação das culturas**. Rio de Janeiro: LTC, 1989.

GHIGGI Jr., Ari. **Uma abordagem relacional da atenção à saúde a partir da terra indígena Xaçecó. 2015**. Tese de Doutorado - Universidade Federal de Santa Catarina, Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social, Florianópolis, 2015.

GONÇALVES, J.R.d.S. **A luta pela identidade social: o caso das relações entre índios e brancos no Brasil Central**. Dissertação de Mestrado. PPGAS, Museu Nacional/UFRJ, 1981.

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

\_\_\_\_\_. River People: Shamanism and History in Western Amazonia. In: THOMAS, N.; HUMPHREY, C. (eds.). **Shamanism, History, and the State**. Michigan: The University of Michigan Press, 1994.

HAMAYON, Roberte. Des chammanes au chamanisme. **L’Ethnographie**, v.LXXVIII (87/88), p13-48, 1982.

\_\_\_\_\_. Le sens de l’ « alliance » religieuse : « Mari » d’esprit, « femme » de dieu. **Anthropologie et Sociétés** 222, p.25-48, 1998.

HECKENBERGER, Michael. The Wars Within: Xinguano witchcraft and balance of power. In: WHITEHEAD, N.; WRIGHT, R. **Darkness and Secrecy: The Anthropology of Assault Sorcery and Witchcraft**. Durham: Duke University Press, 2004.

HELM, Cecília M. Vieira. **O índio camponês assalariado em Londrina: relações de trabalho e identidade étnica**. Tese ao concurso de Professor Titular. Curitiba, Universidade Federal do Paraná, Mimeo, 1978.

\_\_\_\_\_. **A integração do índio na estrutura agrária do Paraná: o caso Kaingang**. Tese de Livre-Docência (Antropologia). Curitiba: Universidade Federal do Paraná, 1974.

HENRY, Jules. **Jungle people: a Kaingang tribe of the highlands of Brazil**. New York: Vintage Books, 1964.

HUGH-JONES, Stephen. Shamans, Prophets, priests, and pastors. In: THOMAS, N.; HUMPHREY, C. (eds.). **Shamanism, History and the State**. Ann Arbor: University of Michigan Press, 1994.

ISA – **Instituto Socioambiental**. Disponível em: <  
<https://www.socioambiental.org/pt-br>> Acesso em jun, 2016.

KELLY LUCIANI, José Antonio. **Sobre a antimestiçagem**. Curitiba: Species – Núcleo de Antropologia Especulativa: Desterro [Florianópolis]; Cultura & Barbárie, 2016.

KOPENAWA, Davi; ALBERT, Bruce. **A queda do Céu: palavras de um xamã yanomami**. São Paulo: Companhia das Letras, 2015.

LANGDON, E. Jean Matteson. Introdução: Xamanismo – velhas e novas perspectivas. In: \_\_\_\_\_ (org.). **Xamanismo no Brasil: novas perspectivas**. Florianópolis: Ed da UFSC, 1996.

\_\_\_\_\_. Introduction: Shamanism and anthropology. In: LANGDON, E. J. M.; BAER, G. (eds.). **Portals of Power: shamanism in South America**. Albuquerque: University of New Mexico Press, 1992.

\_\_\_\_\_. Redes xamânicas, curandeirismo e processos interétnicos: uma análise comparativa. **Mediações**, Londrina, v.17, p. 61-84, jan/jun. 2012.

\_\_\_\_\_. Representações de Doença e Itinerário Terapêutico dos Siona da Amazônia Colombiana. In: SANTOS, RV.; COIMBRA JR., CEA. (Orgs). **Saúde e povos indígenas**. Rio de Janeiro: Editora Fiocruz, 1994.

LAROQUE, J. **Lideranças Kaingang do Século XIX**. São Leopoldo: Instituto Anchieta de Pesquisa, 2000.

LATOURETTE, Bruno. **Reassembling the Social**. New York: Oxford University Press, 2005.

\_\_\_\_\_. Whose cosmos, which cosmopolitics? Comments on the peace terms of Ulrich Beck. **Common Knowledge** 10:3, Duke University Press, 2004.

LEA, Vanessa. **Riquezas Intangíveis de Pessoas Partíveis: Os Mëbêngôkre (Kayapó) do Brasil Central**. São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo, Fapesp, 2012.

LÉVI-STRAUSS, C. As estruturas sociais no Brasil central e oriental. In: \_\_\_\_\_. **Antropologia Estrutural**. Rio de Janeiro, Tempo Brasileiro, 2003a.

\_\_\_\_\_. As organizações dualistas existem? In: \_\_\_\_\_. **Antropologia Estrutural**. Rio de Janeiro, Tempo Brasileiro, 2003b.

\_\_\_\_\_. **História de Lince**. São Paulo: Companhia das Letras, 1993.

\_\_\_\_\_. **Tristes Trópicos**. São Paulo: Companhia das Letras, 2004.

LÉVI-STRAUSS, Claude; ERIBON, Didier. **De perto e de longe – entrevista com Claude Lévi-Strauss**. São Paulo: Cosac&Naify, 2005.

LIMA, Tânia Stolze. Uma história dos dois, do uno e do terceiro. In: QUEIROZ, Rubem C.; NOBRE, R. F. (orgs). **Lévi-Strauss: leituras brasileiras**. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2008.

LOURES, Francisco Ferreira da Rocha. **Informe sobre a catequese e civilização dos índios ao Vice Presidente da Província do Paraná, Dr. Agostinho Ermelino de Leão. Villa de Guarapuava, 17 out 1869** – Arquivo Público do Paraná, Curitiba, vol.18, ap.315, fl.140-7v.

MAYBURY-LEWIS, David (ed.). **Dialectical Societies: the Gê and Bororo of Central Brazil**. Cambridge; Massachusetts; London: Harvard University Press, 1979.

MAYBURY-LEWIS, David. **Akwê-Shavante Society**. New York: Oxford University Press, 1974. [1967].

\_\_\_\_\_. The quest for Harmony; Social theory and social practice: binary systems in Central Brazil. In: MAYBURY-LEWIS, D.; ALMAGOR, U. (dir.). **The attraction of opposites, thought and society in the dualistic mode**. Ann Arbor: The University of Michigan Press, 1989.

MCD - **Stiftung Marburger Mission**. Disponível em: <<http://www.mcd.org.br/>> Acesso em jun, 2016.

MELATTI, Delvair Montagner. **Aspectos da organização social dos Kaingang paulistas**. Brasília: Funai, DGPC, 1976.

MELATTI, Julio Cesar. **O messianismo Krahó**. São Paulo: Herder, 1972.

MENTORE, George. The Glorious Tyranny of silence and the resonance of shamanic breath. In: WHITEHEAD, N.; WRIGHT, R. **Darkness and Secrecy: The Anthropology of Assault Sorcery and Witchcraft**. Durham: Duke University Press, 2004.

MONTEIRO, Duglas Teixeira. **Os Errantes do Novo Século: um estudo sobre o surto milenarista do Contestado**. São Paulo: Edusp, 2011.

MOTA, Lúcio Tadeu. A guerra de conquista nos territórios dos índios Kaingang do Tibagi. **Rev. de História Regional**, Ponta Grossa : s.ed., v. 2, n. 1, p. 187-207, 1997.



\_\_\_\_\_. **As colônias indígenas no Paraná provincial**. Curitiba: Aos Quatro Ventos, 2000.

\_\_\_\_\_. **As guerras dos índios Kaingang: a história épica dos índios Kaingang no Paraná (1769 - 1924)**. Maringá: Editora da Universidade Estadual de Maringá, 2008a.

\_\_\_\_\_. **Os Kaingang do Vale do Rio Ivaí - PR: história e relações interculturais**. Maringá, Londrina: Editora da Universidade Estadual de Maringá, 2008b.

MUSSOLINI, Gioconda. Os meios de defesa contra a moléstia e a morte em duas tribos brasileiras: kaingang de Duque de Caxias e Boróro Oriental. **Revista do Arquivo Municipal**, volume CX, São Paulo, 1946.

NIMUENDAJÚ, Curt. 104 mitos indígenas nunca publicados. Rio de Janeiro. **Revista do patrimônio histórico e artístico nacional**, n.21, p86-88, 1986.

\_\_\_\_\_. **Etnografia e indigenismo: sobre os Kaingang, os Ofaié-Xavante e os índios do Pará**. Campinas: Ed. da UNICAMP, 1993 [1913].

NUNES, José Luiz Alves. **1963: o Paraná em chamas**. Londrina: Ed. do autor, 2013.

OLIVEIRA, Maria da Conceição de. **Os curadores kaingáng e a recriação de suas práticas: estudo de caso na Aldeia Xaçecó (oeste S.C.)**. Dissertação de Mestrado – PPGAS, UFSC, Florianópolis, 1996.

PÉREZ GIL, Laura 2010 “Práxis Yaminawa e xamanismo ucayaliano: notas de um diálogo regional” In: LIMA, E. C. & SOUZA, M. C. (Ed.) **Conhecimento e cultura: práticas de transformação no mundo indígena**. Brasília: Athalaia, 2010. p.169-184

PISSOLATO, Elizabeth de Paula. **A duração da pessoa: mobilidade, parentesco e xamanismo mbya (guarani)**. Tese de Doutorado – PPGAS/MN/UERJ, Rio de Janeiro, 2006.

PIRES, Maria Lígia Moura. **Guarani e Kaingang no Paraná: um estudo de relações intertribais**. Dissertação (mestrado) - Universidade de Brasília, 1975. 167 p.

PIRES, Maria Lígia Moura; RAMOS, Alcida Rita. Bugre ou Índio: Guarani e Kaingang no Paraná. In: RAMOS, A. R. **Hierarquia e Simbiose: relações intertribais no Brasil**. São Paulo: HUCITEC, 1980. p. 183-240.

POLLOCK, Donald. Siblings and Sorcerers: the paradox of kinship among the kulina. In: WHITEHEAD, N.; WRIGHT, R. **Darkness and Secrecy: The Anthropology of Assault Sorcery and Witchcraft**. Durham: Duke University Press, 2004.

RAMOS, Luciana Maria de Moura. **Vénh Jykré e Ke Há Han Ke: Permanência e Mudança do Sistema Jurídico dos Kaingang no Tibagi**. Tese de Doutorado. Brasília, UNB, 2008.

ROMÉRO, Sylvio. **Contos populares do Brazil**. Lisboa, Nova Livraria Internacional, 1885.

ROSA, Rogério Reus Gonçalves da. Mitologia e Xamanismo nas Relações Sociais dos Inuit e dos Kaingang. **Espaço Ameríndio**. Vol. 5, nº 3, pp.98-122, 2011.

\_\_\_\_\_. O kujà Jorge Kagnãg Garcia: o xamanismo, a sua vida e o estado de espírito kaingang. **Espaço Ameríndio**, Porto Alegre, v.11, n.2, p.365-399, jul/dez. 2017.

\_\_\_\_\_. O xamanismo kaingang, o poder e a floresta: uma análise da relação dos kujà (xamãs) com seus jagrê e santos do panteão do catolicismo popular. In: FLECK, Eliane Cristina Deckmann (Org.) **Religiões e Religiosidades no Rio Grande do Sul: manifestações da religiosidade indígena**, Vol 3. São Paulo: ANPUH, 2014.

\_\_\_\_\_. **Os Kujà são Diferentes: Um estudo etnológico do complexo xamânico dos Kaingang da Terra Indígena Votouro**. Tese de Doutorado – PPGAS, Instituto de Filosofia e Ciências Humanas, UFRGS, Porto Alegre, 2005.

SANTOS, Sílvio Coelho dos. **A integração do índio na sociedade Regional: a função dos postos indígenas em Santa Catarina.** Florianópolis: Ed. Da UFSC, 1970.

\_\_\_\_\_. **Índios e Brancos no Sul do Brasil, a dramática experiência dos Xokleng.** Florianópolis: EDEME, 1973.

SANTOS-GRANERO, Fernando. The enemy within: child sorcery, revolution, and the evils of modernization in eastern Peru. In: WHITEHEAD, N.; WRIGHT, R. **Darkness and Secrecy: The Anthropology of Assault Sorcery and Witchcraft.** Durham: Duke University Press, 2004.

SBB/MCD – **Topê t̃y ěg mré ṽi vén. O Antigo Testamento na língua Kaingang** – Versão Experimental. Sociedade Bíblica do Brasil; Missão do Cristianismo Decidido, 2012.

SCHADEN, Egon. **A mitologia heróica de tribos indígenas do Brasil.** Rio de Janeiro, Ministério da educação e cultura, serviço de documentação, 1959.

\_\_\_\_\_. A origem dos homens, o dilúvio e outros mitos kaingang. **Revista de Antropologia**, v1, n.2, p.139-141, 1953.

SEEGER, Anthony. **Os índios e Nós.** Rio de Janeiro: Editora Campus, 1980.

SESAI. **Secretaria Especial de Saúde Indígena/** Ministério da Saúde. < <http://portalsaude.saude.gov.br/>> Acesso em 01/06/2016.

SIASE. **Sistema de Informação da Atenção à Saúde Indígena.** SESAI/MS. Dados fornecidos no Posto de Saúde da TI Apucarana, com base em levantamento no sistema em 31/07/2015.

SIL – SUMMER INSTITUTE LANGUAGE. **Topê Ṽi Rá: O Novo Testamento na língua Kaingang.** Sociedade Bíblica do Brasil, 2005.

STENGERS, Isabelle. The Cosmopolitical proposal. In: LATOUR, B.; WEIBEL, P. (eds.). **Making Things Public.** Cambridge: MIT Press, 2005. pp.994-1003.

SZTUTMAN, Renato. Ética e profética nas mitológicas de Levi-Strasuss. **Horizontes Antropológicos**, Porto Alegre, ano 15, n, 31, p.293-319, jan/jun. 2009.

\_\_\_\_\_. **O Profeta e o Principal: A ação política Ameríndia e seus Personagens**. São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo, Fapesp, 2012.

\_\_\_\_\_. Sobre a ação xamânica. In: GALLOIS, D. T. (Org.). **Redes de relações nas Guianas**. São Paulo: Associação Editorial Humanitas; Fapesp, 2005.

TAUSSIG, Michael T. **O diabo e o fetichismo da mercadoria na América do Sul**. São Paulo: Ed. UNESP, 2010.

TEIXEIRA PINTO, Márnio. Artes de ver, modos de ser, formas de dar: xamanismo, pessoa e moralidade entre os Arara (Caribe). **Antropologia em Primeira Mão** n. 62: 4-54, Florianópolis, Universidade Federal de Santa Catarina, 2003.

TESTA, Adriana Queiroz. **Caminhos de saberes Guarani Mbya: modos de criar, crescer e comunicar**. Tese de Doutorado – PPGAS/USP, São Paulo, 2014.

TOMMASINO, Kimiye. **A história dos Kaingang da bacia do Tibagi: uma sociedade Jê Meridional em Movimento**. Tese de Doutorado – PPGAS, USP, São Paulo, 1995.

\_\_\_\_\_. Homem e natureza na ecologia dos Kaingang da bacia do Tibagi. In: TOMMASINO, K.; MOTA, L. T.; NOELLI, F. S. (orgs.). **Novas contribuições aos estudos interdisciplinares dos Kaingang**. Londrina: EDUEL, 2004.

TORAL, André Amaral de ; SILVA, Paula Pinto (Eds). **Ëg Jamën kÿ mû - Textos kanhgág**. Brasília: APBKG/Dka Áustria/MEC/PNUD, 1997.

TURNER, Terence S. The Gê and Bororo societies as dialectical systems: a general model; Kinship, Household, and community structure among the Kayapó. In: MAYBURY-LEWIS, D. (ed.). **Dialectical**

**Societies: the Gê and Bororo of Central Brazil.** Cambridge; Massachusetts; London: Harvard University Press, 1979.

VAL FLORIANA, Fr. Mansueto Barcatta de. Dicionários Kainjgang-Portuguez e Portuguez-Kainjgang. São Paulo: **Revista do Museu Paulista**, Tomo XII, 1920.

\_\_\_\_\_. Ensaio de Grammatica Kainjgang. São Paulo: **Revista do Museu Paulista**, Tomo X, p.529-564, 1918.

VANZOLINI, Marina. **A flecha do ciúme: o parentesco e seu avesso segundo os Aweti do Alto Xingu.** São Paulo: Terceiro Nome, 2015.

VEIGA, Juracilda. As Religiões Cristãs entre os Kaingang: Mudança e Permanência. In: WRIGHT, R. M. (org.). **Transformando os Deuses Vol. II: igrejas evangélicas, pentecostais e neopentecostais entre os povos indígenas no Brasil.** Campinas: Editora da Unicamp, 2004.

\_\_\_\_\_. **Cosmologia e práticas rituais Kaingang.** Tese de doutorado – Departamento de Antropologia, Instituto de Filosofia e Ciências Humanas, UNICAMP, Campinas, 2000.

\_\_\_\_\_. **Organização Social e Cosmovisão Kaingang: uma introdução ao parentesco, casamento e nomeação em uma sociedade Jê Meridional.** Dissertação de Mestrado - Departamento de Antropologia, Instituto de Filosofia e Ciências Humanas, UNICAMP, Campinas, 1994.

VEIGA, Juracilda; D'ANGELIS, Wilmar da Rocha. Bilinguismo entre os Kaingang: situação atual e perspectivas. In: MOTA, L. T.; NOELLI, F. S.; TOMMASINO, K. (Orgs.). **Uri e Wãxi – Estudos Interdisciplinares dos Kaingang.** Londrina: Ed. da Uel, 2000. p.307-326.

VILAÇA, Aparecida. M. N. Conversão, predação e perspectiva. **Mana** (Rio de Janeiro) v. 14, p. 173-204, 2008.

VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo B. **Metafísicas Canibais.** São Paulo: Cosac&Naify, 2015.

\_\_\_\_\_. Alguns aspectos da afinidade no dravidiano amazônico. In: VIVEIROS DE CASTRO, E.; CARNEIRO DA CUNHA, M. (Orgs.) **Amazônia: Etnologia e História Indígena**. São Paulo: NHII/USP/FAPESP, 1993.

\_\_\_\_\_. Atualização e contra-efetuação do virtual na sociedade amazônica: o processo de parentesco. Florianópolis, **Ilha**, vol 2, n.1, dez/2000.

\_\_\_\_\_. A floresta de cristal: notas sobre a ontologia dos espíritos amazônicos. **Cadernos de Campo**, São Paulo, n.14/15, p.319-338, 2006.

\_\_\_\_\_. Imanência do inimigo. In: \_\_\_\_\_. **A inconstância da alma selvagem**. São Paulo: Cosac Naify, 2002.

\_\_\_\_\_. Os pronomes cosmológicos e o perspectivismo ameríndio. **Mana**, Rio de Janeiro v.2, n.2, p.115-144, 1996.

\_\_\_\_\_. Xamanismo Transversal: Lévi-Strauss e a cosmopolítica amazônica. In: QUEIROZ, R. C.; NOBRE, R. F. (orgs). **Lévi-Strauss: leituras brasileiras**. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2008.

WIESEMANN, Ursula Gojtéj. **Kaingang – Português; Português – Kaingang: Dicionário**. Curitiba: Editora Evangélica Esperança, 2011.

\_\_\_\_\_. Semantic categories of good and bad in relation to kaingang personal names. São paulo. **Revista do museu paulista**, n.12, p.177-84, 1960.